

# Las Españolas

FORMACION HISTORICA  
TRADICIONES REGIONALES

Francisco ELIAS DE TEJADA

BOOGY

100

EDICIONES  AMBOS MUNDOS, S. L.  
MADRID



LAS ESPAÑAS

Francisco ELIAS DE TEJADA

# Las Espanñas

FORMACION HISTORICA  
TRADICIONES REGIONALES

EDICIONES AMBOS MUNDOS, S. L.  
  
MADRID

Es propiedad. Queda hecho el depósito y la inscripción en el registro que marca la ley. Todos los derechos de reproducción total o parcial de esta obra y su traducción a otro idioma, reservados a Editorial Ambos Mundos, S. L. Madrid.

# INDICE

Páginas

*Para entender este libro* ... .. 1

## I.—*De re criteriológica:*

1. Cuestiones previas. — 2. Si los datos pueden y deben someterse a unas reglas objetivas.—3. Si las reglas para valorar los datos históricos, nacen de ellas mismas o les son anteriores y ajenas.—4. Si cabe deducir reglas del ambiente histórico.—5. Si las reglas han de apoyarse en una perspectiva metafísica ... .. 9

## II.—*La Tradición española:*

1. El tipo histórico.—2. Tradición y nación.  
3. La Tradición española ... .. 39

## III.—*Andalucía:*

1. Los linderos de Andalucía.—2. La religión del dios-Toro.—3. El resbalar de la vida.  
4. «Sub specie forminitatis».—5. Hombre a hombre.—6. La herencia de Andalucía... 57

## IV.—*Euskalerría:*

1. Por qué digo Euskalerría.—2. Primitivismo.  
3. Una gente gregaria.—4. Un pueblo roto.  
5. El legado euskera.—6. «Jaugoicoa beti

croïtzen da gizonakin egin duan bazkun-  
deaz» ... .. 97

V.—*Desde el Duero al Ortegal:*

1. La ruptura de un pueblo celta.—2. El diálogo con la naturaleza.—3. El brazo portugués.—4. El ramal gallego.—5. Los resultados ... .. 141

VI.—*Cataluña:*

1. Línderos de lo catalán.—2. El «seny».—3. Pero hay idealistas.—4. La conquista de la libertad burguesa en el siglo xv.—5. Más allá de Prat de la Riba ... .. 187

VII.—*Castilla:*

1. El milagro de Castilla.—2. Tierra mística.  
3. El hidalgo.—4. «Beligero Mares...»—5.  
«Haec tibi erunt artes...» ... .. 233

VIII.—*Breve historia de las Españas:*

1. Castilla hace a España.—2. Las dos tendencias hispánicas. — 3. Las cornejas del Cid ... .. 279

# PARA ENTENDER ESTE LIBRO

DOBLAR LA EDAD DE LOS TREINTA AÑOS ES UN hecho decisivo en la vida del hombre, que debe incitarle a la meditación sobre la cantidad y calidad de su existencia. Como hoy los cumplo, no quiero dejarlos pasar sin echar un balance de las cuentas de mi vida, en el que repase lo que conseguí laborar y lo que me propongo hacer aún. Si toda vida es un proyecto, cual aseveró un tanto sibilínamente el maestro Ortega, quiero ahora plantar un alto en el camino, refrescarme los ojos con alguna agua clara de esperanzas, limpiarme el polvo del sendero triste que he cruzado, columbrar el camino que me queda y atisbar si son muchas aún las parameras que tengo de cruzar.

Bien sé que ignoro el plazo de mi viaje. No lo sabemos nunca los humanos, porque ésa es la llave maestra del misterio del existir que guardan los dioses con celo inescrutable. Pero sí sé lo que he hecho, y puedo calcular lo que procuraré realizar mientras los dioses no trunquen el hilo de mi vida. ¿Será vano el empeño? No lo sé. ¿Rendirá fruto? El tiempo venidero lo dirá. ¿Es perder el tiempo repasar las cuentas de una vida al llegar

a un punto rinconero de ella? Francesco Petrarca opinó ciertamente que sí, pues es dable

... *conoscer chiaramente  
che quanto piace al mondo é breve sogno;*

mas yo sé que también reparó, páginas adelante del propio *Canzoniere*, como aunque

*Povera e nuda vai, Filosofia,  
dice la turba al vil guadagno intesa;  
Pochi compagni avrai per l'altra via.  
Tanto ti prego piú, gentile spirto,  
non lassar la magnanima tua impresa.*

Por eso yo no cejo en mi empresa y voy a rendirme cargos en este libro, auténtica confesión personalísima. Pero que voy a verificar en voz alta, para que, si te place, tú también, lector, te enteres.

Si has seguido mi itinerario intelectual, te habrá llamado la atención la variedad de temas que he tocado. Al pensamiento portugués di aportaciones en *Las doctrinas políticas en Portugal (Edad Media)*, en *Las doctrinas políticas de Jerónimo Osorio*, en *As idéias políticas de Gil Vicente*, en *A sátira política em Portugal durante o século XV*, en *Ideología e utopia no «Livro da virtuosa bem-feitoria»* y en *Las doctrinas políticas de Samuel Usque*. Galicia me deparó *La tradición gallega*. Euskalerría, es decir, la Euskalerría con historia que es Navarra, *Navarra-España en los escritores navarros medievales*, *Las doctrinas políticas del prin-*

*cipe de Viana, La literatura política en la Navarra medieval y Cuestiones previas para la interpretación del sistema institucional de la Navarra medieval.* Cataluña, mi voluminoso *Las doctrinas políticas en la Cataluña medieval.* La literatura sefardí ibérica, amén del estudio sobre Usque antes apuntado, *Las doctrinas políticas de Bahya ben Josef ibn Paquda, rabino sefardí del siglo XI.* Nuestros clásicos políticos, *Notas para una teoría del Estado según nuestros autores clásicos (siglos XVI y XVII), Monarquía y caudillaje, Gerónimo Castillo de Bovadilla y Los principados carismáticos según los clásicos políticos españoles.* Los decimonónicos, *Para interpretar a Angel Ganivet, mi revisable Ideas políticas de Angel Ganivet, El hegelismo jurídico español y Para una nueva perspectiva del pensamiento político de Donoso Cortés.* El siglo que corremos, *El pensamiento político de F. E. de las J. O. N. S., En torno al concepto nacional-sindicalista de nación y José Antonio y Don José. Historia espiritual de la Falange.* La temática inglesa, *Etica, Política y Derecho en Juan de Salisbury, El papel de Roger de Waltham en la historia del pensamiento constitucional inglés y Las doctrinas políticas de la baja Edad Media inglesa,* aparte la puesta en castellano de *The making of Europe,* de Christopher Dawson. Los países nórdicos, además de la traducción de la novela *Ivik den faderlöse* de Pipaluk Freuchen sobre la edición sueca, *La literatura jurídica sueca.* Al conocimiento del pueblo rumano contribuí vertiendo una parte de la *Istoria filosofiei românești,* de N. Bag-

dasar, y enjuiciando varios libros de Paul Georghescu, en una crítica en la que aportaba varios textos de otros autores rumanos. Los albores hispánicos atrajeron *Las doctrinas políticas de los escritores hispano-germanos*. Muy adelantado va mi *Demócrito en el pensamiento político de la Grecia clásica*. Del examen minucioso de las corrientes contemporáneas brotó mi *O racismo*. Los planteamientos filosóficos generales suscitaron la *Introducción al estudio de la Ontología jurídica* y *La causa diferenciadora de las comunidades políticas (tradición, nación e imperio)*.

Esta lista, incompleta pues ni siquiera da cuenta de todo lo publicado ya, es posible cause la impresión de un investigador que se dispersa. Pero nada más falso; consagrado a la historia del pensamiento político, llevo mis afanes a dondequiera haya materia de mi especialidad, sea del país o de la lengua que fuere. Lo que aparezca como exceso de campos visuales se unifica en la férrea unidad de mi punto de mira. La caravana de escritores griegos, romanos, árabes, hebreos, rusos, suecos y occidentales que han desfilado ante mis ojos ávidos, fueron considerados exclusivamente en función de la especial materia que cultivo.

Entre todos los temas sugeridos a mi tarea de historiador del pensamiento político hay uno que me preocupa de manera superior y constituye el eje de mis inquisiciones hace mucho tiempo: saber qué sea España. Mi pasión tradicional ha avivado como bocanada refrescante cargada de oxígeno

no mis aficiones de trabajo en este punto, para mí sobre todos sugeridor: la esencia de lo hispánico.

Por eso lo he escogido, para, en torno a él, el preferido de mis horas calladas de esfuerzo solitario, redactar estas notas donde resumo lo hecho hasta el día.

He dado al libro un tono ligero, porque la moderna filosofía no llega a las gentes cuando se viste de *toga*, sino con *palla*, si es que no desciende a las gracias aladas e insinuantes del *peplo* helénico. Yo admiro sobremanera a don José Ortega y Gasset por la sal con que hace filosofía y el garbo afligranado que baja a su pluma cuando aborda temas abstrusos. Es el estilo locuaz y brillante, todo colorido que convence cuando ciega, de nuestros gitanos de feria. Cuando leo a Ortega me acuerdo de un gitano apodado *el Chobo*, que se dedicaba a la trata de caballerías en mis tierras extremeñas del canto andaluz. Aquel salero del *Chobo* describiendo un caballejo moribundo casi, festejando sus lances, palmoteándole las ancas, midiendo el alza, pulsando los corvejones o elogiando la andadura a todas luces fatigosa, es el mismo estilo que este pensador, de gracia y nombre gitanos, pone en palpar la vida de hoy, en retorcer sistemas filosóficos, en vitalizar sabihondamente lo que otros menospreciarían por lugares comunes, en resbalar sobre las cosas acariciándolas en su análisis como la palma abierta del gitano resbala sobre las costillas de un animal que va a vender en el rodeo. Lo que cualquier caballejo era para *el Chobo*, es para el

maestro Ortega y Gasset cualquier problema de filosofía.

Al par de subrayar mi intención de construir un libro legible, desprovisto de abundancia de citas filosóficas, intención que me ha forzado a echar a menudo mano de mis lecturas literarias de cada noche, me urge precaver al lector de que no va a encontrar muchas novedades si ha seguido el curso de mis publicaciones anteriores. Excepto el capítulo primero y la primera parte del segundo, cuyo contenido, depurado de doctorales erudiciones, extraje de la Memoria que pensaba presentar en unas oposiciones en las que no me fué aseguible tomar parte, el resto no ofrece mayor novedad que el estilo de la redacción; la inmensa mayoría del contenido consta disperso en trabajos de antes. Lo que aquí procuro es un esfuerzo de sistematización, que por un lado me sirva para recapitular los puntos de vista sentados al cubrir los treinta años, y por otro permita a quien le interesare leer con concertado orden las ideas aparentemente inconexas enunciadas en otras circunstancias.

Esto rectificará asimismo otro yerro. Mis estudios sobre historia del pensamiento político no tienen una meta política. Este libro, donde hay de todo menos de política en ninguna de las acepciones concretas del vocablo, sea el mejor de mis argumentos convincentes.

Madrid, 1948.

# I

## DE RE CRITERIOLOGICA

1. Cuestiones previas.—2. Si los datos pueden y deben someterse a unas reglas objetivas.—3. Si las reglas para valorar los datos históricos nacen de ellas mismas o les son anteriores y ajenas.—4. Si cabe deducir reglas del ambiente histórico.—5. Si las reglas han de apoyarse en una perspectiva metafísica.

1. EL HOMBRE VIENE A LA VIDA, Y AL ABRIR LOS ojos topa con otros hombres: sus semejantes; con ellos se relaciona y entabla una serie de puntos de contacto que son los hechos fundamentales de su vida, conocidos sin más por la mera realidad de vivir.

Conocidos por todo hombre los hechos, toca al observador estimar los criterios con que han de ser medidos si se intenta rehacerlos ordenadamente en el sistema que entraña cualquiera pretensión de catalogación histórica; sólo así será hacedero trazar el camino para pasar desde el análisis a la síntesis saltando desde el dato suelto al sistema en que los datos se ayuntan dentro del orden sintético en que resplandece esa especial verdad que es la verdad «histórica».

Para determinar en qué consistan esos criterios, procederé por cuatro escalones sucesivos, a lo largo de los cuales procuraré ir precisando la necesidad y carácter de tales reglas medidoras. En los cuatro tramos se han de colocar y dar respuesta a las siguientes interrogantes: *a)* si los hechos pueden y deben someterse a unos módulos objetivos; *b)* si esos módulos reguladores nacen de los hechos

mismos o les son ajenos y anteriores; *c)* si cabe deducirlos del ámbito histórico en que los datos se producen, aunque no ya de ellos mismos; y *d)* si han de apoyarse en un sistema metafísico previo al devenir histórico.

Atendamos separadamente a cada una de estas cuatro interrogantes.

2. A) SI LOS DATOS PUEDEN O DEBEN SOMETERSE A UNOS MÓDULOS OBJETIVOS.

Que la tarea del historiador consiste en analizar y coordinar los materiales del pasado, ideales o reales, doctrinales o producto de la vida activa, es cosa sobre la que no cabe el menor asomo de discusión. La cual empieza cuando nos preguntamos si en esa coordinación de las noticias que en las fuentes hay es dado tener en cuenta el criterio aislado de cada investigador, o si, por el contrario, existen normas de índole objetiva. Subjetivismo u objetivismo historicistas que se compadecen entre sí y que casi son el apéndice de otra cuestión filosófica de mayores amplitudes : la del subjetivismo u objetivismo en la gnoseología total del Universo.

La defensa más abierta de un subjetivismo gnoseológico fué formulada en la sofística helena por boca de Protágoras de Abdera, a modo de un trasunto gnoseológico de aquel escepticismo religioso que, expuesto en su libro *Acerca de los dioses*, tanto escandalizara a los atenienses, y que no es apenas más que la consecuencia dentro de la teoría del conocer de aquel espíritu de humanismo cultural que llevó a los sofistas a centrarlo todo en

el hombre. «El hombre de quien dice Protágoras es la medida de todas las cosas: de las que son porque son, de las que no son porque no son.»  
 παντων κρημάτων ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστίν,  
 τῶν δὲ ὡς οὐκ ἐστίν.

Creyente, como Heráclito, en que todo cambia y nada permanece, Protágoras propugna un relativismo subjetivista que maravilló a Platón al ver cómo le capacitaba para sustentar las tesis más contradictorias.

En virtud de semejante adscripción al arbitrio de cada hombre particular, no caben reglas para asentar una objetividad histórica. Todo queda a la albur de las orientaciones personalísimas de los distintos sujetos; cada yo hace la historia a su manera.

La primera huella de tales perspectivas resulta al aplicar a la moral ese subjetivismo racionalista que hacía de cada hombre la medida de todo el cosmos, reduciendo la verdad científica a mero juego de palabras empleadas artificiosamente en complicados malabarismos lógicos que, más que ciencia, venían a demostrar riqueza de dialécticas habilidades. Opinaban los sofistas que la oratoria primaba sobre la veracidad real de la cuestión y que con retórica es dable demostrar las cosas más absurdas. En el *Elogio a Elena* o ἐλενης εγκομιου, atribuido a Gorgias de Leontinoi, éste se jacta de que con el brillo de su palabra le era posible justificar la fuga de Elena y el crimen de abandono del techo conyugal.

Como todo queda a merced del libérrimo opinar, falta un asidero objetivo para enjuiciar los conceptos esenciales, verbigracia, la idea de lo justo y de lo injusto, habiendo sobre la justicia tantos criterios definitorios como autores. Para el Trasímaco que dialoga con Sócrates en la *Politeia* platónica es justo lo que determina el gobernante o *κρείττων* prevaleciendo la norma positiva legislada sobre cualquier imperativo ético o religioso superior; es justo lo que quiere el más fuerte. Para Calicles, las leyes se dictan por los débiles con objeto de dominar a los fuertes, siendo de desear un Estado sin leyes en el que los más fuertes pudieran hacer efectiva su natural superioridad; con lo que formula una confusión entre justicia y fuerza en sentido inverso pero equivalente a la de Trasímaco, ya que, como observa Menzel, le fuerza a rechazar la legislación positiva y a interpretar el Derecho en un sentido puramente subjetivo. Para Protágoras, por el contrario, la justicia coincide con la ley que recoja la voluntad de los más; ley que para Licofrón consiste en un pacto entre los ciudadanos.

Contribuye a aumentar el confucionismo el que no deje de aparecer entre los sofistas la noción de una norma natural superior a las leyes positivas, norma de carácter racional, desprovista de todo tinte religioso. Antifón de Atenas da la razón a Protágoras de Abdera en cuanto a la conveniencia que reportan las leyes positivas, pero propone sea mejor aún seguir las indicaciones de la Naturaleza, siempre que pueda hacerse impunemente; dando

en un hedonismo por el que prefiere el Derecho natural a causa de ser más útil que el positivo.

El subjetivismo gnoseológico concluye en un individualismo ético, político e histórico, con lo que la propia Historia es imposible al faltar la objetividad en los juicios de entender. La supervaloración de cada hombre causa un humanismo universalista deificador de la razón natural por encima de las leyes escritas y de lo abstracto filosófico sobre lo concreto histórico, a fuerza de querer subjetivar la valoración de los datos específicos singulares.

Mas el conjunto ofrece el espectáculo de un caos de opiniones contrarias, incluso contradictorias, todas válidas por dimanadas de la razón de los distintos hombres en pie de igualdad axiológica. Así, al paso que un Trasímaco ve en la ley la expresión de la voluntad de los más fuertes, toda una corriente sofística reclama la supresión de las diferencias sociales en la vida política de la ciudad; Licofrón reclamaba la supresión de la nobleza, y el discípulo de Gorgias, Alcidas, la de la esclavitud; Hippias de Elis sostenía que a tenor de la naturaleza son iguales todos los griegos, de tal modo que únicamente la tiranía pudo labrar diferencias de condición entre ellos; sin que faltasen los que, no conformes con exigir la igualdad de derechos políticos que era el contrapié cabal de las opiniones de Trasímaco, aspirasen a una equivalente distribución de la riqueza entre todos los ciudadanos, cuales los primeros socialistas, Faleas de Calcedonia e Hipodamo de Mileto.

La perspectiva histórica que presenta la sofística resulta de tamaña extremada subjetivación de las reglas históricas y gnoseológicas en ese reducirlo todo al criterio de cada uno de los hombres. De ahí, asimismo, que su papel histórico no estuvo en producir un sistema cerrado, ni siquiera un grupo coherente de opiniones. Animados de una fe en la naturaleza racional del hombre, la concedían capacidades para conocer el cosmos y aun para modelarlo con la fuerza de la dialéctica, aplicando al terreno científico aquella veneración hacia el poder creador de las palabras que es tan típico de todas las religiones primitivas. Son los desveladores de los mitos sagrados, deslumbrados ante los rayos de sol del mundo nuevo que la libertad de imaginación, ganada al liberar al discurso de los viejos prejuicios teogónicos, ponía a cada paso delante de los ojos. No ofrecen una nueva filosofía, ni siquiera una mayor capacidad en la meditación; son los mismos griegos de otrora, pero que han sustituido el mito religioso y cosmogónico del pitagorismo y del orfismo por un nuevo mito racionalista, suplantando la fe en Zeus con el fervor hacia la razón humana.

Fervor que es laguna de criterios. Por exaltar el primado gnoscitivo de cada hombre, tornan imposible un adecuado conocer. No hay reglas para medir la historia, pues el arbitrio individual no es una regla útil. La sofística mataba en ciernes todas las posibilidades de una perspectiva histórica porque la historia sigue un curso objetivo inscrito en múltiples hechos subjetivos y pasajeros; curso

objetivo inatrapable de antemano para quien no crea sigue módulos ni cauces fijos.

La necesidad de unas directrices en las que encajar los hechos históricos aparece evidente a quien contemple el fracaso de los sofistas, debido precisamente a su fracaso gnoseológico. Hay, y debe haber, unas reglas para valorar los datos históricos. Pero ¿cómo lograrlas? ¿Sería posible arrancarlas a la cantera de los hechos mismos?

Esta es la pregunta a que contesta el examen de una corriente harta en boga en el pasado siglo, y llena de pervivencias, a veces bien disimuladas, en el nuestro: el positivismo.

3. B) SI ESOS MÓDULOS REGLADORES NACEN DE LOS HECHOS MISMOS O LES SON AJENOS Y ANTERIORES.

Aunque a primera vista asemeja que el positivismo representa una posición metodológica de alcance intemporal, la que postula ir desde lo singular a lo general, en realidad es hijuela del orgullo que el hombre siente en el siglo XIX al sospechase centro absoluto del universo y observar cómo poco a poco la razón tenía aptitudes bastantes para ir desentrañando los secretos del mundo y de la vida. Sin el racionalismo, el positivismo no existiría; más aún: yo creo que el positivismo es aquella forma más sencilla del racionalismo que simplifica la perspectiva filosófica del binomio hecho-hombre, intentando rehacer sobre él una metafísica que recogiese los adelantos culturales y los descubrimientos científicos que no pudo incorporar Aristóteles

cuando, veintidós siglos atrás, construyó su vieja metafísica, que los tales avances tornaron arcaica. Comte es el Aristóteles de la nueva era, o al menos por debajo de sus largas páginas late la seguridad íntima de que sus sistemáticas repiten en el siglo XIX los esfuerzos lógicos del maestro de Alejandro.

Semejante consciencia de posibilidades propias dota a Comte de un sentido de responsabilidad científica muy a tono con el orgullo intelectual que le caracteriza. Aspira a recoger en un cuerpo único todo el saber del siglo, logrando una manera de filosofar desconocida hasta entonces: el estilo científico de la filosofía. Enamorado del progreso material de la época y juzgándolo hijo de las ciencias, arguye que la contraposición filosofía-ciencia, hasta entonces resuelta en favor de la primera, debe liquidarse en pro de la segunda. De ahí que postule aplicar a la filosofía los métodos con que las ciencias naturales habían logrado sus descomunales avances. Todo lo innovador que el nombre de Comte es en la historia de la filosofía consiste en haberla sometido al método de las ciencias positivas, cosa que antes de él nadie osó intentar. Por eso simboliza el asalto de los científicos al guardado castillo de la filosofía, la primacía lógica del hecho sobre el concepto y el predominio metodológico de la inducción sobre la deducción. Si el siglo XIX es la época del vapor y de las luces, estos, de las ciencias materiales, Comte, que las ha deificado, será el filósofo por antonomasia para su siglo. Las preocupaciones científicas cobran en su

pluma cuerpo de filosofía, sin abandonar por eso sus peculiaridades técnicas. Tenía sobrada razón Hipólito Taine cuando hablaba de una filosofía para uso de científicos.

En cuanto filosofía para uso de científicos, sus notas típicas son: a) La exclusiva consideración del hecho; no cabe más filosofía que la que nace del dato. b) El único procedimiento seguro para alcanzar verdad es la inducción; y c) El procedimiento inductivo no debe quedar recluso a las ciencias naturales, sino extenderse a todas las ramas del saber humano.

Modelo de todo saber es el matemático. Como mismo no era sino un gran cerebro matemático. Fué un matemático metido a pensador. Lo que forma la meta última de sus ambiciones intelectuales es resumir en fórmulas de sabor matemático el curso entero de la vida, puesto que el conocimiento matemático es el más seguro entre todos. Ni él ni sus discípulos se contentan con reducir a la física o a la química las posibilidades de las fórmulas matemáticas; las llevan hasta la política y hasta el Derecho. En *I primi principii della sociologia* (Roma, Loescher, 1891, páginas 62-63), Angelo Maiorana, por ejemplo, busca definir a la norma jurídica *more mathematico* como «la media geométrica de las varias potencialidades individuales», para lo cual construye la siguiente proporción:

$$\frac{a}{a'} = \frac{p}{p' \text{ etc. etc.}}$$

en la que a a' a'' a''' a'''' a''''' ... representan los hombres, y p p' p'' p''' p'''' p''''' ... sus fuerzas

respectivas. Y también esta otra, en la que  $x$  significa el derecho que como incógnita se ha de definir:

$$\frac{a}{x'} = \frac{p}{x};$$

operando matemáticamente

$$\frac{p}{x} = \frac{p'}{a'}$$

que lleva a la de

$$x = p \times p' \times p'' \times p''' \times p'''' \dots\dots\dots$$

Para el positivismo no hay otro saber que el científico alcanzado inductivamente. La unidad metodológica para todas las ramas del conocimiento es un postulado del positivismo. La génesis del saber, léase la inducción, prima sobre la sistemática porque es lo que da unidad a la cultura; las ciencias se parecen en la medida en que proceden de idéntico método, y la inducción es la fuente única de la sabiduría. La distinción entre las diferentes ciencias —subrayará Comte en su *Cours de philosophie positive*— proviene de la manera diversa en que cada una de ellas combina lo dogmático con lo histórico, o sea lo sistemático con lo genéticamente gnoseológico; pero en ambos casos refiriéndose a la idea central y omnipresente de la inducción (I, París, Baillièrre, 1864, 61). Lo genético es consustancial a lo científico. «Ainsi, nous sommes certainement convaincus que la connaissance de l'histoire des sciences est de la plus haute importance. Je pense même qu'on ne connaît pas complètement une science tant qu'on n'en sait pas l'histoire» (I,

65). Y lo genético es, para el positivismo, únicamente lo inductivo.

En los hechos, debidamente observados, reside la verdad. Comte llega desde la lógica inductiva a una metafísica, la metafísica del siglo XIX, ceñida a creer exclusivamente en lo que se palpa con las manos y entra por los ojos. La historia tiene leyes, mas éstas sólo son deducibles de la observación y cotejo de los hechos; para el positivismo se logrará hacer de la historia una ciencia cuando se descubran las verdades que los hechos relatan. Junto a la estática social, la historia representa el estudio de la dinámica social.

¿Cuál es el problema de esta dinámica? Deducir las leyes en que consiste la verdad oculta del devenir humano. ¿Cómo? Con el único procedimiento que el positivismo admite: la inducción. La secuela es que toda la problemática histórica se reduzca a estrujar los datos y compararlos, con vistas a perfilar unos tipos generales de valor cambiante a la medida en que nuevos hechos apunten otros módulos de referencia.

La corriente histórica no es encauzada, sino que se la sigue buscando la dirección más relevante, porque ella es la que nos marcará los verdaderos senderos del progreso humano. Del dato pasa al sistema y de lo particular a lo general.

La historia se transforma de este modo en una ciencia positiva, ni más ni menos que la química o la geometría. Y en calidad de tal posee una dogmática y una dinámica propias, ambas fundidas en el método inductivo y expresadas en una tabla

de los momentos del devenir humano, operado según Comte en cuatro fases: la fetichista, la politeísta, la monoteísta y la metafísica, las cuatro superadas por una visión nueva del cosmos y del hombre: la edad positiva, que el propio Comte se vanaglorió de inaugurar.

Tal es la historia para Comte. Un postulado: la evolución. Una dirección: el continuo progresar, idea tan del gusto del siglo XIX. Una preocupación: científicizar la filosofía. Un método: el inductivo. Y una regla para la historia: la que resulta de analizar y comparar los hechos.

No hay otro criterio histórico que éste. Incluso cuando Comte hace referencias a la naturaleza humana como criterio histórico se cuida muy mucho de advertir que se refiere a la naturaleza humana entendida según la ideología positivista (IV, 334), o sea tomándola como uno más entre los datos previos que la biología suministra para la comprensión exacta de los hechos en el tiempo. Así, para el positivismo, los criterios provienen de los hechos.

¿Puede aceptarse semejante conclusión? Ciertamente que no. Salvo en lo formal, lo particular no llegará nunca a conclusiones universales, a las reglas universales que necesitamos para medir los datos concretos. Siempre sujetas a revisión a la medida que surjan nuevos datos capaces de modificarlas, las normas positivistas se asientan sobre un suelo que perpetuamente se conmueve. Su arquitectura externa, pese a toda la imponente majestad científica con que quiso Comte edificarlas, se

conmueve al faltarles la seguridad de un suelo en que cavar para siempre los cimientos. Hijas de un método que nunca llega a agotarse, giran en torno a lo mudable de las cosas; y así no son reglas fijas, sino meros criterios transitorios. Y la transitoriedad no sirve como criterio seguro para valorar las cosas de la historia.

4. C) SI CABE DEDUCIR REGLAS DEL AMBIENTE HISTÓRICO EN QUE LOS DATOS SE PRODUCEN, YA QUE NO DE ELLOS MISMOS.

El análisis del positivismo pone de manifiesto la imposibilidad de deducir reglas de los propios hechos que las reglas van a medir; pero ¿no será posible hallar esas normas reguladoras en el ambiente histórico en que los hechos se producen? Cada acción o cada noción surge ceñida de una realidad circundante, como cada ser tiene su mundo y como la piedra arrojada al estanque levanta una serie de círculos concéntricos en torno al sitio de su caída. No es posible desligar el hecho, a cada hecho concreto, del contorno también concreto que efectivamente le circunda; querer desasirlo de su circunstancia equivaldría a negar la peculiaridad del hecho mismo, a abstraerlo de la coyuntura que cabalmente es la que le da tinte de histórico. Sin el contorno, el hecho carecería de historia, porque la historia es la referencia de unos hechos a otros en función de una hilación causal y genética; de donde lo importante que es la circunstancia, puesto que faltando ella no habría relaciones entre los hechos.

Pero ¿será tan importante esa circunstancia como para poder servirnos de módulo con que valorar los datos que en su seno nacen? Esta es la pregunta que se plantea y a la que intenta hallar respuesta adecuada el historismo, sobre todo por mano de su más caracterizado representante: el alemán Ernst Troeltsch.

Troeltsch bebe sus primeras aguas en la filosofía culturalista de la escuela de Baden, tomando de Heinrich Rickert la separación entre ciencias de la naturaleza o ciegas al valor y ciencias de la cultura o basadas en la idea de un mundo y de una tabla de *Werte*. El problema lógico de la filosofía de la Historia existe en cuanto no es lícito enfrentarse a los hechos históricos con las mismas armas con que nos ocuparíamos de los naturales. Historia natural e historia del pasado requieren dos métodos distintos, por ser respectivamente ciencia natural y ciencia cultural. Lo que se narra en la primera es un movimiento matemático, mecánico, físico o químico; en la segunda, un proceso de raíz espiritual.

La consecuencia es que el primero es un movimiento expresable en números y fórmulas cuya simbólica se cumple en todo caso, mientras que el proceso espiritual no tolera reducciones a fórmulas infalibles, ya que en él interviene un factor que en la naturaleza no existe: la libertad del ser que hace la historia, el libre albedrío del hombre.

Con lo que queda replanteado el problema lógico y la especialidad de lo histórico cuaja en otra pregunta: ¿Hay una lógica, una dirección y un

sentido por debajo de esta libertad humana que crea la historia?

Cuatro contestaciones han sido dadas a esta pregunta en el siglo XIX, las cuatro insatisfactorias a juicio de Troeltsch: *a)* La dialéctica hegeliana, en que la dinámica del proceso vital en el tiempo se abstrae tanto que concluye por convertirse en una fuerza ciega a extremos de racional en el espíritu del mundo, cuyo devenir es racional y real al mismo tiempo. *b)* El organicismo de la escuela llamada por antonomasia histórica, que sustituye la «Idea» hegeliana por la vida orgánica, cayendo en un organicismo espiritual que ve almas colectivas en los grupos de hombres y un conjunto de sucesos vitales allí donde Hegel ponía el despliegue racional de un alma pancósmica. Su última expresión, más depurada y cabal que la lograda por los Savignys y Droysens, es la teoría de las culturas de Oswald Spengler, que da un sabor técnico y supravital al viejo organicismo en cuanto busca más la interpretación que el hallazgo del pasado. *c)* La dialéctica marxista, traducción del racionalismo hegeliano al lenguaje materialista, tal cual el organicismo savignyano lo fuera a vocablos de romanticismo tradicional; y *d)* La dialéctica positivista, demasiado pegada al hecho mismo para poder superar sus posibilidades científicas, harto limitadas y radicalmente incapaces de servir de pie a una filosofía de la historia.

Las cuatro respuestas son insuficientes por extremar las conclusiones, bien como el hegelismo encadenando el devenir con las cadenas de una racional-

lidad absoluta, bien como el positivismo por no llegar a alcanzar jamás unas fórmulas que puedan tomarse por criterios absolutos y universales de valor. La contestación discreta ha de ser buscada en una posición que aúne ambos extremos de lo absoluto y de lo concreto, anudando los elementos realistas del positivismo a los especulativos del idealismo; tal es el resultado crítico sobre el que Troeltsch levantará sus construcciones.

Realismo que arranca de la escuela de los valores. «Para Troeltsch —ha escrito Köhler—, el mundo de la realidad histórica es un proceso de realización de valores» (*Ernst Troeltsch*, Tübingen, Mohr, 1941, página 356). Y como, según Rickert, los valores son índices y señales características de la cultura, precisamente lo que diferencia a la cultura de la naturaleza, no será concebible otra historia que la historia de la cultura; esto es, aquella en que puedan realizarse los valores. La vieja manera de hacer historia de los Sybel y de los Ranke, de tantos nombres cimeros de la historiografía germana del XIX, será tachada de pragmatismo, cuando no vituperada por reducir la historia a una simple narración de acontecimientos. Cuando Hintze censura a Troeltsch por reducir todos los modos de escribir historia al estilo cultural y por no admitir otra historia que la de la cultura, tiene razón sobrada; pero ello no era un defecto en la consecuencia, sino la única conclusión posible dada la firmeza con que se adscribía a las premisas culturalistas de la escuela sudoccidental alemana.

Son, pues, los módulos para enjuiciar los hechos, y la cultura, la medida de la Historia. Troeltsch ha encontrado el camino para dar respuesta a la pregunta que le obsesionaba: los datos históricos se miden por los valores, por la cultura. Halladas las vías para superar el angosto historicismo décimonónico de las cuatro soluciones anteriores, intenta resolver la cuestión dando la solución definitiva; y sus cinco conferencias sobre la superación del historicismo forman, ya que no el sistema completo que satisfaga, el torso de un cuadro de respuestas enlazadas y cabales.

La primera contraposición, pareja a la de naturaleza-cultura y naturaleza-historia, es la de lo estático y variable del devenir; pero ambos referidos ya a la idea del valor. Hay valores variables y valores permanentes. ¿Cuáles son los propiamente históricos?

Los que dimanan de la personalidad. ¿Por qué? Porque la historia es devenir y la persona también; la persona surge de la lucha, lucha que es hija de la libertad esencial a la persona. No es un círculo vicioso de conceptos, sino que «Freiheit und Schöpfung sind das Geheimnis der Persönlichkeit». Libre creación, pero con limitado horizonte de posibilidades. «Die Selbstschöpfung der Persönlichkeit ist aber bei uns endlichen, aus dem Lebens- und Bewusstseinsströme auftauchenden Geschöfen selbstverständlich keine Absolute» (*Der Historismus und seine Überwindung*, Tübingen, Mohr, 1924, página 9). De ahí que, por provenir de los valores de la personalidad y ser éstos limi-

tados cual la persona misma, también los valores históricos tienen barreras y linderos.

Por otra parte, la personalidad creadora crea una tabla de valores éticos. En la consciencia del yo se halla inscrita una serie de categorías morales que cada uno aplica a los demás y a sí mismo, con derivaciones de confianza en el primer caso y de desconfianza en el segundo. Tabla de valores que no resulta de la naturaleza de cada hombre, sino que está en perpetua pugna con ella, siendo de esta pugna entre naturaleza y valor dentro del ser humano de donde proviene la esencia creadora y combativa de la personalidad. La doble condición natural y racional del hombre engendra una situación de lucha interna que repercute en las actividades respecto a los demás, de tal manera que la trama histórica no es más que el resultado de los distintos compromisos o estilos en que se combinan la ética y la naturaleza; es decir, las formas de realización en el tiempo y en el espacio de los valores éticos que la personalidad crea, impuestos hacia afuera en contra de los impulsos naturales.

Los valores son forjados por la personalidad intemporalmente, haciendo caso omiso de las circunstancias empíricas y de los ambitos en que éstas se crean; dimanados de la pugna íntima que dentro del yo traban la moral de la conciencia y los impulsos naturales, son valores puros en el sentido en que Kant usaría esta palabra. *Reiner Werte*, por ser la *Gewissenmoral* la fuente de donde brotan.

Mas al exteriorizarse caen dentro de una cir-

cunstancia concreta, saltan desde la intimidad del yo al fluir incesante de la vida; su validez intemporal se pierde, para concretarse en un ámbito fijo y preciso. Con lo que dejan de ser valores de la conciencia para formar valores culturales propiamente dichos, ya que entonces es cuando empiezan a aplicarse a los hechos humanos en el tiempo y en el espacio. «Damit wird —escribe Troeltsch— der Hauptunterschied zwischen der Gewissenmoral und der Kulturethik ganz deutlich. Führt die erstere vermöge ihrer Formalität aus der Historie hinaus in das zeitlos Gültige, so führt die zweite uns umgekehrt in die Historie und Entwicklung damit» (*Der Historismus*, 29).

En uno y otro caso el factor creador de valores es la persona. Y contra lo que a primera vista parecería más probable, es en cuanto creadora de valores culturales como la persona adquiere una repercusión y un relieve muy superiores a los que tiene su actividad de forjadora de valores en la moral de la conciencia, puesto que tiene una posibilidad de repercusiones mucho más dilatada que cuando sus efectos no excedían a las líneas mojoneras del yo.

Esa ética cultural, formada por una tabla de valores que la personalidad creó intemporalmente dentro de la conciencia, pero que sólo pueden aplicarse en un tiempo y circunstancia concretos, es la regla para medir los datos históricos. No nace de los hechos, mas los hechos no pueden ser entendidos ni valorados sin ella. El enigma de las formas culturales chinas, indias, islámicas, helénicas, me-

dievales o modernas, se esclarece cuando se las mide con los valores de una ética que no nace de los hechos, pero sí de la misma fontana de donde éstos proceden: de la persona.

Y que es variable tabla de valores por idéntica razón en virtud de la cual los hechos históricos son cambiadoras series de sucesos, porque entrambos resultan creaciones de un ente por esencia mutable en cuanto creador y libre: la personalidad.

Los hechos históricos deben, por ende, amoldarse a unos valores variables como ellos. No hay una metafísica absoluta madre de las normas decididoras, sino un cuadro de notas alterables según el poder creador de la personalidad. Lema de toda la filosofía de Troeltsch pudieran ser sus palabras en el Congreso de los Amigos del Mundo Cristiano, celebrado en Eisenach en 1896: «Meine Herren, es wackelt alles.» (Señores, todo vacila, todo se tambalea.) Por eso no alcanza nunca las verdades absolutas, y por eso también, queriendo hacer una teología, no pasó de edificar una filosofía de las religiones.

Lo que no quiere decir en modo alguno pueda tachársele de relativismo a la manera que acusamos de él a los positivistas. En Troeltsch hay una objetividad; cierto es que se trata de una objetividad que vacila y que siente abrirse a cada momento bajo sus plantas el abismo de la inseguridad; pero es una objetividad al fin y al cabo. Su ética medidora de los datos históricos resulta esencialmente incompleta, está tarada de una «wesentsnotwendige Unvollendbarkeit», como él mismo re-

conoce; mas no se trata de un bullanguero y superficial relativismo. Lo que ocurre es que, aun siendo verdad, se cubre bajo mantos distintos según los tiempos y las circunstancias. El polimorfismo de la verdad es la clave para interpretar el historismo troeltschiano. Quien quiera comprenderle exaciamente y entender las diferencias que le separan de la tesis escolástica de una metafísica regla del devenir histórico, deberá meditar sobre todo este su concepto de la verdad polimorfa. «Die Wahrheit —decía en 1907— is stets polymorph, niemals monomorph; sie erscheint eigentlich nicht in verschiedenen Graden, sondern in verschiedenen Formen und Arten.» Ahí está el profundo sentido y la matriz radical del historismo: en aceptar con amor de esteta filósofo la variedad histórica, aplicando sobre ella las múltiples tablas de valores de la escuela de Windelband.

El pluralismo axiológico de los de Baden era incompatible con el monismo valorativo que Max Scheler restaurara como verdad inconcusa, redescubriendo olvidadas ideas escolásticas por senderos de libre y moderno razonar. Lo que falla en Troeltsch no es su visión histórica, certera como pocas; ni el sentimiento de repulsa ante las respuestas que a la noción de la Historia se venían dando en el siglo XIX; ni siquiera centrarlo todo neokantiana y agudamente en la personalidad, buscando en el fondo del yo la matriz de los criterios históricos. No es sólo el que quiera medir la historia según el ser mismo, limitado a fuer de hombre, que la fabrica; es en que no ve la unidad filo-

sófica del valor, pretendiendo observar los fenómenos históricos con tantos puntos de mira como conexiones culturales hay. Lo que en él quiebra es la unidad de la cultura, al romperla en innúmeras perspectivas axiológicas; precisamente el hombre que renegaba de toda suerte de historia que no fuera historia cultural! Quiso valorarlo todo, pero al valorarlo no supo encontrar un criterio único para los datos de la historia.

Por lo cual yo creo que no falla en Troeltsch la aceptación de la variedad histórica, sí el desconocimiento de la unidad del valor. No es el suyo un yerro de filosofía de la historia, sino un yerro de estricta filosofía. Cuando creyó haber encauzado el relativismo de los datos y así lo proclamaba triunfalmente, dejaba sin resolver el punto culminante: adonde llevar los datos por esos cauces filosóficos. Puso diques a los hechos y los hechos no se le escaparon, como a los positivistas, en el giro vertiginoso de las aguas arremolinadas; pero se olvidó de las compuertas y los datos, recogidos y valorados en el cauce de una axiología, se fueron evaporando lentamente por no encontrar desagüadero lógico.

No es dable negarle tenía razón al juzgarse superador del relativismo positivista; pero debe tachársele por no saber encontrar una regla objetiva e invariable. Y así su esfuerzo, tan rico en intuiciones y profundo en rasgos de nuevas sugerencias, no condujo a nada práctico, ni en último término, fué capaz de superar la inseguridad lógica que taraba de defectos al positivismo.

5. D) SI LAS REGLAS HAN DE APOYARSE EN UN SISTEMA METAFÍSICO PREVIO AL DEVENIR HISTÓRICO.

O, en otros términos: puesto que existe una metafísica previa al suceder, ¿cuáles son los criterios para el manejo de las fuentes?

Arránquese de la convicción de que los acontecimientos en el tiempo son resultado del quehacer de seres racionales, de los dos sujetos de la historia: de Dios o del hombre. Y que por ser obra de ellos, han de ser medidos con ellos. La historia es el devenir, el ser en movimiento, por lo cual depende de la ontología, de la ciencia del ser. Lo que nos ha de servir para medir los datos históricos son las verdades que la ontología proporciona.

Mas como la historia no la elaboran todos los seres, sino únicamente los seres racionales, no es la ontología en general la ciencia madre de los criterios para enjuiciar los hechos históricos, sino aquellas ramas que estudian a los dos sujetos que los producen: a Dios y al hombre. Las ciencias adonde hemos de recurrir en busca de criterios son, pues, dos: a la teología o ciencia de Dios, y a la antropología o ciencia del hombre.

La historia es un magnífico diálogo entre la omnipotencia divina, forjadora de un orden objetivo, y el hombre, forzado a decidir libremente su posición dentro y respecto a ese orden objetivo. Los brutos y las plantas no tendrán que decidir su suerte, porque cumplen su destino encadenados mecánicamente a la ley de la irracionalidad; los ángeles y los demonios decidieron ya al principio de los tiempos, y ahora sólo les cumple soportar los

rigores o las bienandanzas que aquella elección trajo consigo; únicamente el hombre arrastra la carga de su libertad forzosa.

El es la causa segunda del orden universo respecto a unos entes sin voluntariedad actual; posee la formidable palanca que le capacita para guardar o romper el sistema exacto de los mundos. Se hace centro de una temática de índole dinámica, porque para acomodarse al orden universo ha de luchar contra su misma condición concreta. Y al acomodarse o romperlo en una de las dos olas posibles, ineludibles, salidas de esa pugna, le serán imputables las consecuencias de su decisión. Por imperativos superiores a su voluntad se ve obligado a un permanente empleo de esa misma voluntad, en el negocio para él más importante; y ese esfuerzo es precisamente la causa de la angustia que atormenta su hondura íntima vital.

Porque el hombre es libre en lo que decide, mas no en el hecho de decidir. Su condición auténtica es que carece de libertad para dejar de ser libre, es que la libertad constituye una carga irrenunciable que ha de llevar a costas durante toda su actuación en la tierra. El hombre puede hacerlo todo menos prescindir de su puesto de elector permanente en asuntos decididores de su futuro eterno.

De tal modo la vida adquiere un tono de agresividad interna y de combate sin tregua ni descanso, con vistas a una tregua y a un descanso ultraterrenos. Se vive con vistas al infinito, pero entre amargas limitaciones de presente; se lucha por la paz, por una paz que sólo se entrevé para después

que la lucha acabe. Mas en tanto que esto ocurre —y eso Dios es el único que lo sabe—, no tiene otra actualidad que la certeza del desasosiego cotidiano.

Desasosiego que genera la angustia permanente, que es la mejor definición de la vida terrenal humana. Por haberlo sostenido así en algún libro anterior mío, Legaz Lacambra me calificó de existencialista en el ámbito de la filosofía del Derecho (*Situación presente de la filosofía jurídica en España*, Coimbra, 1946). Y si el maestro de Santiago lo deducía de mi problemática de la angustia radical del hombre que allí me servía de arranque para propugnar una noción del Derecho deducida de las metas terrena y ultraterrena que en esa angustia inciden, también pudiera decir lo mismo en mi perspectiva de la filosofía de la historia, porque para mí el eje de las ciencias históricas reside en la cristianísima angustia del ser racional a quien Dios obligó a ser libre con decisión que significa el personal destino.

De semejante condición de ser libre y centro del cosmos resulta que la idea del hombre es, a mi entender, la clave para encontrar los criterios con que valorar los datos históricos. Y como las definiciones axiológicas del hombre son en definitiva tres, a tres líneas capitales es dable reducir los criterios bajo cuyo signo catalogar los diversos sistemas y sucesos de la historia: la idea del hombre bueno, la idea del hombre malo y la idea del hombre falleciente.

En mi *Introducción al estudio de la ontología*

*jurídica* y en la primera de mis *Lecciones de historia de la Filosofía del Derecho y del Estado* encontrará el lector desarrollado un cuadro, donde, a modo de ejemplos cito varias posturas filosóficas adecuadamente encadenadas, a fin de mostrar en la brevísima someridad de una página cómo por debajo de las elucubraciones más aparentemente dispares corre soterraña el agua que da vida a las esplendorosas arboledas de los prados del saber. Baste ahora la simple repetición de aquel cuadro, referido con llaneza a algunas conocidísimas maneras filosóficas de Occidente, mas que es posible aplicar a cualquiera de las filosofías ajenas a este mundo cultural. (Véase página 37.)

Yo postulo, en consecuencia, advenir a los criterios con que medir los hechos históricos deduciéndolos de los previos planteamientos antropológicos y enlazando con ellos sus correspondientes repercusiones en la gnoseología, en la ética, en la política y en el derecho. Pero siempre partiendo del hombre para medir las cosas que hace el hombre; deduciendo los juicios sobre la historia con visiones sacadas de la antropología. Porque, como ha subrayado el poco sospechoso y genial Wilhelm Dilthey, debajo del incesante fluir histórico permanece constante la realidad esencial e inmutable del hombre, la naturaleza del hombre es siempre idéntica: «In jedem Menschen liegt die ihm eigene göttliche Idee und der Anspruch auf ihre Gestaltung im Leben» (*Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland, 1770-1800. Antrittsvorle-*

## DE RE CRITERIOLÓGICA

ANTROPOLOGIA	GNOSEOLOGIA	ETICA	POLITICA	DERECHO
Hombre naturalmente bueno (optimismo).	Verdad es lo que el hombre conoce (racionalismo kantiano).	Es bueno lo que el hombre quiere (formalismo kantiano).	Toda libertad es buena (liberalismo, y al final lógico, anarquismo)	Voluntarismo de la mayoría (democracia).
Hombre naturalmente malo (pesimismo).	Es mentira lo que el hombre conoce (antirracionalismo. Tradicionalismo. Filosófico. Dogmático. "la razón ama al absurdo").	Es malo lo que el hombre quiere (formalismo a lo Schopenhauer y pesimismo a lo Hobbes).	Cualquier libertad es mala; toda coacción es buena (totalitarismo).	Voluntarismo de uno solo o de unos pocos (tiranía, cesarismo, oligocracia, fascismo, bolchevismo).
El hombre no es naturalmente bueno ni malo; conoce el bien, mas no siempre le alcanza (hombre falliente).	Lo que el hombre conoce puede ser verdad o mentira. sólo Dios sabe la verdad. (Dualismo escolástico de la razón fallible).	Lo que el hombre quiere es bueno o malo, medido por un orden objetivo que se apoya en Dios.	Sistema que ligue autoridad con libertad.	Gobierno templado: una libertad concreta dentro de un orden concreto.

sung in Basel, 1867. En *Gesammelte Schriften*, V, 1924, 25).

Siendo el hombre, por incambiable, regla infalible de la historia mudable que elabora, en virtud de reflejar la invariabilidad del Ser de quien el hombre es semejanza, de Dios, era precisamente al valor que el hombre tiene en cuanto reflejo de Dios a lo que se refería nuestro Melchor Cano al demostrar en su *De locis theologicis* que «Deus ne per se ne *per alium* falsum unquam posse» (Salamanca Mathias Gastius, 1563, página 9, b). Porque si en cuanto ser inmenso en los hechos y fautor de la historia puede errar, no caben equívocos en el hombre cuando se atenga a la verdad óptica de su naturaleza, puesto que ésta es el reflejo directo de la esencia misma del único Ser que jamás yerra: de Dios.

## II

### LA TRADICION ESPAÑOLA

1. El tipo histórico.—2. Tradición y nación.—3. La tradición española.

1. CON ARREGLO A LOS CRITERIOS APUNTADOS, las fuentes deben dar pie a la forja de un sistema correspondiente a las intenciones de este libro: determinar los *tipos* que en la realidad hispana hay.

La palabra «tipo» tiene una genealogía positivista que la torna a primera vista sospechosa. Mas no debe infundir sospechas, aunque el «tipo-político» provenga de la inducción; la inducción es manantial de los acontecimientos históricos y para rehuir el positivismo no debe caerse en el polo opuesto de negarla, porque la historia consiste en el cotejo de realidades concretas. Daríase en el positivismo en el momento en que midiéramos los hechos históricos con ellos mismos; pero no lo hay cuando los tomamos como punto de partida para una elaboración sistemática. No arrancar de ellos transformaría a la historia en una narración irreal, carente de sentido.

La realidad ofrece, además, un ámbito superior a las meras ordenaciones existentes, extendiendo su círculo a las esferas fantásticas que recogen las imágenes de una ordenación política que ni fué ni posiblemente será nunca, aunque siempre, eso sí, con aspiraciones de ser carne y hueso de vida efectiva. La contraposición entre «noción» e «idea» del

Estado, que certeramente planteara Bluntschli, es la primera de las posibles dualidades sistemáticas: una resulta de la comparación de los datos reales y produce tipos empíricos; otra, de los ideales y da tipos ideales. «La *noción* general del Estado determina la naturaleza y los caracteres de los Estados reales, y la *idea* del Estado muestra el modelo del Estado no realizado todavía, pero que se pretende realizar. Por el estudio de la historia descubrimos el primero; por el de la especulación filosófica, el segundo. Para dar una *noción* general, se comparan los numerosos Estados de la historia y se señalan sus caracteres comunes; para hallar la idea más elevada del Estado, se estudia la sociabilidad de la naturaleza humana y se considera como el fin de la humanidad el mayor desarrollo concebible y posible de la sociedad misma» (*Derecho público universal*, Madrid, Centro editorial de Góngora, s. d. I, 7). En donde no se rehuye la inducción característica de la metodología positivista, sino que se la extiende a los datos arrancados de la fantasía. Tan empíricos son en Bluntschli unos como otros, distinguiéndose sólo en las fuentes; pero en los dos casos se toma por criterio lo que resulta de comparar los datos mismos.

En la ciencia positivista había un yerro y una verdad; el error: arrancar solamente de lo inductivo; la verdad: señalar la formación de tipos como meta de una sistemática fabricada sobre los datos que la cantera histórica suministra. Con esta salvedad tienen una profunda certeza las siguientes palabras de Georg Jellinek: «Die Aufgabe ei-

ner Wissenschaft vom Staate uns den staatlichen Institutionem überhaupt ist es nun, diese typischen Elemente in den staatlichen Erscheinungen und ihren gegenseitigen Beziehungen aufzusuchen» (*Allgemeine Staatslehre*, tercera edición, Berlín, Julius Springer, 1929, página 34). «Die Staatslehre —a cuyo amparo cae la temática de este libro— wird daher Entwicklungstypen und Daseintypen der staatlichen Erscheinungen zu suchen und zu finden haben» (página 39).

Una clasificación de los tipos es difícil de establecer; habida cuenta de la constante preocupación criteriológica que salva de una caída en cualquiera especie de positivismo, creo pudiera ser la siguiente.

Tipos. .	{	Reales..	{	Evolutivos. . .	}	Empíricos.
			{	Existenciales.		Racionales.
	{	Ideales..	{	Filosóficos.	}	
			{	Utópicos.		

Los señalaré brevemente, para que luego quepa perfilar el alcance de la tipología propuesta en este libro.

**TIPOS EVOLUTIVOS** son los que resultan de la marcha histórica. Como ésta puede ser mirada empírica o racionalmente, son *empíricos* los que proceden de una consideración positivista que no excede del dato, y *racionales*, aquellos que la razón investiga sujetando los hechos al curso cerrado y lógico de una idea cósmica. Ejemplos del tipo empírico nos los brinda la clasificación de Albert E.

Schäffle al intentar encuadrar la evolución de las instituciones humanas en cinco momentos básicos: la unión de hordas en los tiempos prehistóricos, el patriarcalismo de los albores de la historia, las formas medievales patrimoniales y feudales, el absolutismo territorial de los siglos XVI y XVII y las ordenaciones de la hora liberal (*Bau und Leben des sozialen Körpers. Encyclopädische Entwurf einer realen Anatomie, Physiologie und Psychologie der menschlichen Gesellschaft mit besonderer Rückicht auf die Volkswirtschaft als socialen Stoffwechsel*, Tübingen, H. Laupp'schen Buchhandlung, cuatro tomos, cita al II, 1878, 83, 86, 90, 108 y 113). Muestra del tipo racional la tenemos en Hegel cuando en su *Filosofía de la Historia universal* nos presenta sucesivamente a los mundos oriental, griego, romano y germánico en una visión racional de los hechos históricos, según la cual esos cuatro momentos son instantes de la marcha del espíritu, «de cómo el espíritu labora para llegar a saber lo que es en sí» (en la traducción de J. Gaos, I, 37); tipos determinados dentro de un proceso único, manifestaciones de la razón universal no menos que de la realidad histórica, son, sin embargo, configuraciones efectivas, hechos vivos y palpables. La identidad entre lo racional y lo real hace posible que Hegel contornee unos tipos de razón que a la par tienen dimensión efectiva de vida.

LOS TIPOS EXISTENCIALES SON sacados asimismo de la realidad, pero sin sujetarse a una tónica evolutiva y sin seguir el curso de los acontecimientos; los que en los evolutivos era un proceso histórico, es

aquí membración dogmática. Sirva de ejemplo Robert von Mohl cuando en su *Encyclopädie der Staatswissenschaften* diferencia como formas de ordenación del poder político: los Estados patriarcales; las teocracias, tanto puras como mixtas; los patrimoniales, de que es una subclase el Estado feudal militarista; los sistemas clásicos, con las tres subespecies de monarquías, aristocracias y democracias; el moderno Estado de derecho y los despotismos de estilo vario (Segunda edición, Tübingen, Laupp'schen Buchhandlung, 1872, páginas 103-109).

TIPOS IDEALES son los que no proceden de la realidad, al menos de una manera directa.

Entre ellos, los UTÓPICOS lindan con las elucubraciones de la quimera, fogonazos ilusionados que no aprisionan unos hechos, sino quisieran moldearlos según el desmedido afán de una fantasía. No es que las utopías no tengan que ver nada con la realidad; al contrario, siempre se dan como proyecciones de lo real en el mundo de los sueños; precisamente su fuerza está en su condición de programa, en formar bocetos de verdades prematuras que el sol de la historia se encarga muchas veces de madurar. Y en las que caben tipos, porque hay una conexión íntima y honda en el pensamiento que las engendra, hasta el punto de que Hans Freyer ha podido hablar de unas leyes del pensamiento utópico y de una suerte de lógica de la utopía en su *Die politische Insel* (Leipzig, Bibliographisches Institut, 1936, página 22), concretada en rasgos comunes a todas: mundo aislado, negación de

la guerra, proyección de la realidad, agorería profética en relación con su posible efectividad actual, patriotismo, gobierno absolutista y no libre, negación de la libertad de opinión, ahistoricidad, etc.

Los TIPOS IDEALES FILOSÓFICOS deben ser la meta de nuestra investigación, consistiendo en la interpretación crítica de la realidad histórica a tenor de unos criterios metafísicos. La base son los hechos, mas no aislados, sino en función de los criterios. Creo preciso insistir en dos cosas: en la exclusividad científica de esos tipos y en que caben dentro de una filosofía no positivista.

Son los tipos filosóficos los únicos científicos, porque solamente en ellos se ve a la realidad con mirada que la traspase, ojo escrutador que trascienda a las cosas cotidianas. La realidad es el objeto, no el sujeto de la investigación; por eso son los únicos tipos en que se mide la historia con superiores y previas normas metafísicas, guardando la prioridad de la existencia sobre la coexistencia.

Son además los únicos que caben en una filosofía no positivista, porque son los únicos en no arrancar de los meros hechos, en dar al dato su papel preciso enmarcando la variable de la vida histórica y política en moldes que no se sacaron de ella, pero para cuya elaboración se la tuvo presente. Por lo primero se les diferencia de los secos tipos reales; por lo segundo de los utópicos.

2. Desde el ángulo visual de este libro, tales tipos se concretan en las tradiciones de cada grupo humano. En contraste con la grandiosa problemá-

tima del hegelismo, mi individualismo me dice que la historia es obra humana, de cada yo referido a los demás; las diferenciaciones entre los grupos humanos, históricas, carecen de alcances metafísicos. Son una serie de rasgos acumulados por un quehacer histórico objetivado que recae sobre las espaldas de cada uno de los componentes de ahora, pesando el *semper* sobre el *nunc*; es el pasado cualificando al presente, poniendo al pie de cada yo una circunstancia determinada que le fuerza a parecerse a unos semejantes con un parecido que enturba diferenciación con otros sobre cuyo quehacer actual no pesa el mismo legado que es la tradición. Lo que hace a las naciones, esto es, a las diversas agrupaciones con comunidad de esencias colectivas, es la tradición viva que incorporan en general y cada uno de sus componentes en particular. Fué Theophilo Braga, nada sospechoso me parece, quien sostuvo que «a tradiçao da a unidade moral a um povo», puesto que forma «o vinculo que constitue a nacionalidade» (*Historia de Camoens*, I, 1873, 3).

Que la tradición no es sino un pasado depurado lo analicé en *Las causas diferenciadoras de las comunidades políticas*. Me basta ahora subrayar su condición de vitalidad perenne, en la perennidad recortada de que son capaces las creaciones humanas de la historia.

Me parece que la idea de nación debe estar subordinada a la de tradición, si es que es hacedero concretar algo en este concepto de nacional, el más vago de toda la ciencia política. Suele remitir-

se en las escuelas a *Die moderne Nation*, de Heinz O. Ziegler, y asentir a su tesis de que propiamente hasta el siglo XVIII no aparece el nuevo concepto de nación. Propiamente, *eigentlich*, declara él mismo (Tübingen, Mohr, 1931, página 71), subrayando lo impreciso de su propia afirmación.

Yo lo pongo en duda, sobre todo desde que P. Barth mostró en su *Die Nationalität in ihrer soziologischen Bedeutung*, la variable imprecisión de este concepto. Aspiro a señalar su conexión en la idea de tradición para buscarle una perspectiva mayor a la circunstancia moderna, merced a considerarla inserta a una teoría general de la diferenciación de los grupos humanos.

A mi ver, la nación es un segmento de la tradición, un eslabón de la cadena del alma de un pueblo. La nación es una hora; la tradición, un siglo. Aquélla, lo pasajero; ésta, lo permanente. Una tradición está formada por el conjunto de todos los momentos nacionales de un pueblo.

Recurriré a una comparación que gusto repetir cuando rozo estas cuestiones.

Si comparamos un texto cualquiera de nuestro castellano con otro italiano y con unos versos del cantar del *Mio Cid*, nos resultará, con seguridad, más asequible de entender el primero que los segundos; la proximidad de los tiempos nos acerca a aquél más que a los textos medievales. Y sin embargo, en los versos cidianos reconocemos un algo nuestro, familiar y cercano, que falta en los trechos de la Península hermana; al leerlos, aun resultándonos más extraños, observamos una recón-

«dita consonancia, un no sé qué indefinible nuestro, que nos pertenece en propiedad amada. Hay un lazo que nos ata, que nos dice que tales líneas fueron escritas por hombres iguales, que pensaban, que querían y sentían a nuestro estilo.

Igual sucede en la historia de un pueblo. La evolución lingüística se mantiene alrededor de un eje idiomático firme, que forma contrapié al eje ideal que llamo tradición; y la nación es a la tradición lo que el vocabulario de Gonzalo de Berceo, del marqués de Santillana, de Cervantes, de Moratín, de Zorrilla o de Benavente son a la línea central evolutiva de la lengua castellana.

No se trata de formas distintas de un ser, sino de una misma esencia. Los pueblos se forman de modo paulatino, cuando el devenir anejo a la sucesión de los tiempos va haciendo a los hombres copartícipes de las mismas alegrías y tristezas, de iguales esperanzas e idénticos desengaños. Cada tristeza o alegría de un período histórico favorable o trágico es un momento nacional; el substratum de todos esos instantes tristes o alegres es la tradición.

Como cada momento se produce o resuelve a tenor de premisas sentadas en los momentos anteriores, sobre la nación repercute siempre la tradición; y como a su vez cada momento nacional implica una solución y un quehacer que añadir a la línea total tradicional, cada nación influye sobre la tradición.

En el acontecer del tiempo histórico, un pueblo adquiere características que le separan de los

demás pueblos paulatinamente. Primero con rasgos que al final del período inicial integran el primer momento nacional. Cumplido el tiempo de esta época primera, tales características pasan a formar la tradición, en tanto que las nuevas circunstancias de una segunda época, su relación a las de la anterior, constituyen la nacionalidad. En una tercera época, lo nacional es el factor actual, llamado luego a fundirse con los anteriores; y así en la cuarta época y así hasta el infinito, mientras el pueblo, base física de esa tradición, exista como algo aparte en el conjunto universo de las demás gentes.

Así la nación primera engendra a la tradición, y la tradición, modificada por lo que cada nación aporta, se ve a su vez modificada por cada uno de esos momentos nacionales. La tradición, síntesis de naciones, es pues lo perenne; en tanto la nación presenta un carácter activo y momentáneo, cuyo destino radica en fundirse con la realidad del alma popular en el instante en que ese futuro deja de serlo para transformarse en pasado.

La raza, la lengua o las montañas han sido datos que muchos autores tienen en cuenta para diferenciar a los grupos humanos entre sí. Mas para mí carecen de valor directo, valiendo en la medida en que influyen en la forja de una tradición. Son los supuestos físicos y materiales de la trama espiritual en que la tradición consiste. Son naturaleza, no historia. Y los datos naturales precisan o alteran el rumbo de las corrientes del espíritu del hombre, mas por sí mismos no bastan a construir

la catalogación del hombre. Si el ser humano careciera de razón, serían bastantes esos rasgos de la naturaleza física; mas como es un animal racional dotado de dimensiones espirituales, es en el espíritu donde deben buscarse las matizaciones.

Y la pertenencia de un individuo concreto a un grupo humano consiste en un fenómeno cultural, afectivo y del espíritu. No se es español o francés por una simple *ratio soli*; antes en la medida en que el nacido en suelo español o francés participa con toda su alma de la línea secular de España o de Francia, se siente una gota del gran río que poblaron Cervantes o Corneille, San Fernando o San Luis, Alfonso *el Sabio* o Felipe *el Hermoso*, Felipe II o Napoleón, Cisneros o Richelieu. El nacimiento, la raza o las montañas nada valen delante de la ilusión, que es ilación de un alma individual con la comunidad de almas en que la pertenencia a una tradición consiste.

3. La tradición española en que consiste España está integrada por el conjunto de las tradiciones de cada uno de los pueblos componentes. En la Península comprende las tradiciones particulares de Castilla, Galicia, Portugal, las truncadas Euzkalerria y Cataluña, Andalucía, Aragón y otras más o menos perceptibles; en América, la de todos los pueblos que hay desde el río Bravo al Cabo de Hornos; en Oceanía, la de Filipinas.

Por eso este libro no se llama *España*, sino *Las Españas*. Su título exacto debió ser *Estudio filosófico y sociológico de las tradiciones de los pueblos*

*españoles*, pero me pareció demasiado largo y abstruso para el carácter popular a que el libro quiere ir destinado. Otro más sencillo, *La tradición española*, aunque más eficaz para caer en muchas manos, le habría ornado de un carácter político concreto, del cual quiero a toda costa huir.

Las seis tradiciones hispánicas concretas que en este libro estudio como afluentes históricos de la tradición común de las Españas, corresponden a seis pueblos que, como todas las modernas naciones de Occidente, se han gestado en la larga noche medieval; pues aunque Andalucía y Euskalerría tienen tipificación aparte desde tiempos anteriores, la segunda aflora en la Edad Media y la primera no ha construido vida propia nunca. Por eso las considero como producto de una decantación espiritual dimanada de diversas causas, más cuyo alumbramiento tiene lugar en los días del alto medievo, diferenciación lenta, pero segura, dentro del gran todo herencia de Roma que se venía denominando la Cristiandad.

Como reparé en otro sitio, en este proceso de diferenciación los ingredientes son varios: la raza y la geografía, sobre todo, influyen sobremanera en la proximidad o lejanía con que cada hombre se siente parejo o diverso del vecino; mas no excede la importancia que haya de concedérseles a la que se otorga a las circunstancias externas, porque la matización de los grupos es cuestión de mera historia. Una sangre o un río nunca crean a un pueblo. El pueblo nace como consecuencia de una serie de coincidencias actuantes sobre la masa hu-

mana que lo constituye, aunque bien entendido que cada una de estas circunstancias carece de fuerza decisiva para imprimir a un grupo el sello que determina su exclusividad respecto a los demás. Lo gallego o lo catalán no proceden del Miño o de la falda oriental del Pirineo, por más que las circunstancias orográficas o climatológicas forjen un modo de entender la viva esencia de Galicia o de Cataluña. La raza celta o la raza vasca preparan los acontecimientos de cuya suma el pueblo sale; pero su importancia pende de la concreción histórica del factor racial, que jamás por sí solo crea al pueblo gallego, al portugués o al eúskaro. No hay ninguna tradición que admita ser explicada con los meros datos físicos.

Los pueblos hispánicos se formaron paulatinamente sobre el solar herencia de Roma, ni más ni menos que en el XIX brotaron las naciones hispano-americanas sobre los solares heredados de Castilla y de Portugal, y que hoy día se separan poco a poco sobre la tierra común del islamismo gentes desde Oceanía hasta el Mogreb. Unas veces la causa activa de separación la da la raza: Turquía. Otras, la geografía: Egipto, Chile. Otras, una dinastía tejida de motivaciones religiosas: Arabia saudita; o simplemente políticas: Portugal. Otras veces, antiguas divisiones administrativas: Colombia, Guatemala. Otras, el peso de culturas antiguas: Siria. Los factores dominantes, nunca exclusivos, de separación, son muchos; mas todos coinciden en una cosa: en provocar una vida aparte para un grupo humano, situación que sirve de eje a una serie de

hechos favorables o dolorosos que poco a poco van cada vez más afianzando la tradición de un pueblo.

Así se fueron diferenciando los pueblos de España, según reaccionan contra el gran catalizador histórico que fué la invasión agarena. Brotan grupos varios, como arroyuelos nacidos en la cordillera pirenaica, allá por los agrestes hontanares de Covadonga o de San Juan de la Peña. Y todos corriendo hacia el Sur en la gran marcha de nuestra estirpe.

España nace al manar cada uno de ellos. Juntos luego, en vida propia y común al mismo tiempo, integrarán el tema de este libro: las Españas, cuya fecunda variedad no obsta a la conjunción de todos ellos en el correr pausado de la historia. A mi ver carecen de sentido los diversos intentos que se han fraguado para apuntar una fecha exacta del nacimiento de lo español: Marriot (*The evolution of modern Europe, 1453-1932*, Londres, Methuen, 1935, página 52) y Cánovas del Castillo (*De la Casa de Austria en España. Bosquejo histórico*, Madrid, 1869, página 3. Discurso en el Ateneo de Madrid el 31 de enero de 1884, en *Problemas contemporáneos*, II, 1884, 126), poniéndola en el advenimiento de la Casa de Austria: el duque de Maura, retrasándola hasta el siglo xvii (*Carlos II y su Corte*, I, 1911, 7). Porque España fué España desde que el primero de sus pueblos componentes empezó a andar tierra adelante por los caminos abiertos del futuro.

Más razón asistía a Ramiro de Maeztu cuando aseveraba que es la historia la que la ha ido de-

finiendo (*Defensa de la Hispanidad*, Valladolid, 1938, página 35). Pues las Españas son producto del quehacer de nuestros abuelos, obra en el tiempo, afán objetivado, institución fundada con sangres y aleluyas, cada vez más firme a la medida en que cada generación sufría o gozaba en la calamidad adversa o en la victoria decisiva. Las Españas, floridas en su variedad y unas en la postura histórica, es el plantel divino que el Hacedor del mundo regó con mimo para que en él florecieran los hombres más hombres de la humanidad: los santos más santos, los poetas más poetas, los héroes más héroes, las mujeres más hermosas y femeninas. Si yo fuera orador grandilocuente, como aquel Mella o aquel Castelar que hoy quieren imitar con torpeza algunos engreídos, pondría aquí todo el fuego de mi lira para cantar esta tierra:

*tierra de amor, tesoro de memorias,  
grande, opulenta y vencedora un día,  
sembrada de recuerdos y de historias  
y hollada asaz por la fortuna impía.*

Como el trovador moderno que Zorrilla era, la llevaría en mi pecho con cariño loco. Los que no somos poetas sí podemos fabricar de otra cosa el haz de madera seca donde prendan las chispas de nuestra pasión irrefrenable: amarla con estudio, quererla con afán de conocimiento. Cosa no baladí en este solar de las Españas, donde todo está casi por empezar aún. A conocer qué sean las Españas he consagrado yo mi vida. Y mi máxima ambi-

ción con este libro sería que todos comprendieran el ansia que mueve la rueda de ella y que es el mote de mi escudo estudioso :

*Levantaré mi voz consoladora  
sobre las ruinas en que España llora.*

(José Zorrilla: *Cantos del Trovador.*)

### III

## ANDALUCIA

1. Los linderos de Andalucía.—2. La religión del dios-toro.
3. El resbalar de la vida.—4. «Sub specie foeminitatis».—5. Hombre a hombre.—6. La herencia de Andalucía.

1. AUNQUE A PRIMERA VISTA PAREZCA LO CONTRARIO, Andalucía es el cuerpo hispánico de perfiles más precisos. Una tendencia hija del simplismo exterior que desde el Renacimiento viene adorando al Poder, esto es al Estado, como al dios de lo político, pueda tal vez antojar chocante al lector una afirmación tan nítida y transparente de verdades. Mas si bien mira el extrañado, notará al punto que es el pueblo andaluz la quinta esencia psicológica, social e histórica de un tipo humano decantado en exquisita depuración de hondas vetas de riquísimo y finísimo engarzar. Al paso que los otros pueblos peninsulares cobran rasgos aparte en función de una realidad natural o cultural, de la *ge* circundante, del ancestralismo reactivo a los cambios, de motivaciones activas hacia la libertad o hacia el poder, el pueblo andaluz vale al observador curioso por la calidad sabrosamente humana de su gente, por las especiales condiciones de quienes lo integran, por el estilo individual de sus miembros, por la solera —sal y sol— que recorta sus módulos diferenciales, no sobre el conjunto colectivo, sino sobre cada uno de los andaluces.

Que lo típico de lo andaluz sea a lo largo de una trayectoria multiseccular la primacía de lo indivi-

dual sobre lo colectivo, torna sobre manera dificultosa la tarea de fijar los linderos de lo andaluz, siempre urdido en tramas impalpables, como esas sombras mitad luna y mitad fronda que en los jardines de la Alhambra envuelven al visitante en la ilusión de dialogar con seres ideales, venidos etéreamente hasta la cercanía encandilada del forastero bajando por los peldaños de la escala de un reverbero de estrellas embrujadas.

Sin embargo, ésa es precisamente mi faena, y no me parece honrado «dar la espantá» filosófica como un novillero de plazas de pueblo de la serranía; todo menos ceder delante de la barrera erizada de dificultades conceptuales, tanto más insalvable cuanto retrocede a cada paso que se dé para palparla, espejismo borroso y alucinante, mas quizá por eso mismo acuciador y sugestivo. En ese inasequible para el que fracasan las definiciones, en el velo de imponderables que separará siempre la realidad del tema andaluz de su observador, lo mismo turista ansioso que científico pluma en ristre, reside tal vez el encanto subyugador que ha ejercido sobre gentes de todas las edades, igual respecto del viajero norteamericano cargado de prejuicios y de máquinas de fotografía tecnicolor, que sobre aquellos fenicios montados en inestables barquichuelos a quienes un milenio antes de Cristo, un millón de días a la fecha, deslumbró ya la peculiaridad del fenómeno de estas gentes especiales, aparte, separadas.

¿En dónde está ese encanto? A primera vista, en los dos productos primordiales: la fruta humana y

la fruta del árbol, la mujer y la naranja, el jugo de las bocas y el jugo de las pulpas, el sabor de los besos y el sabor de los gajos. Para lord Byron, por ejemplo, el solar patricio de don Juan, orillas del Guadalquivir, tierra paradisíaca que de creer al rezo del refrán es lo único que vale la pena de ver en este mundo, línea esencial desde Sevilla a Cádiz afanadas las dos en disputarse el título codiciado de «Miss Andalucía»; es la tierra de las naranjas y de las mujeres:

*In Seville was he born, a pleasant city  
famous for oranges and women — he  
who has not seen it will be much to pity;  
so says the proverb and I quite agree;  
of all the Spanish towns in none more pretty,  
Cadiz, perhaps —but that you soon may see—:  
Don Juan's parents lived beside the river,  
a noble stream and call'd the Guadalquivir.*

(*Don Juan*, Canto the First, VIII.)

La explicación del poeta romántico es cabal y sentida, mas por eso mismo no cala el meollo profundo de lo andaluz. Es la explicación colorista, incoherente, impresionable. Ve a Andalucía en sus exteriores, siendo así que lo difícil es captar su interioridad, precisamente porque en Andalucía la lujuria colorista de las cosas se presta a hacer suponer al mal entendedor que la pólvora vital se le fué en salvas de brillos, matices, carne morena, jugos sazonados, naranjas y mujeres.

Yo intentaré descascarar a lo andaluz de ese ca-

parazón luminoso, hermosísimo, seductor, que cegó, rindió y sedujo al poeta inglés. Pero al emprender la empresa, sale en seguida a cerrar el paso el primer gigante de la pesadilla: ¿dónde empieza y dónde acaba Andalucía?

Réplica fácil sería encogerse de hombros, desdenando contestar en razón de que lo andaluz está reñido con lo colectivo y de que analizar a Andalucía es estudiar un tipo humano individual. Mas esto no satisface al honrado inquisidor, obligado a señalar fronteras brazo cogido de la geografía.

Ante todo no caben dudas de que Andalucía comprende las ocho provincias, resto de cuatro reinos medievales: Sevilla, con Sevilla, Cádiz y Huelva; Granada, con Almería, Granada y Málaga; Córdoba y Jaén. Al norte de estas dos últimas, la mole pesada de Sierra Morena, apenas rota en pasos de legendaria fama bandolera cual el famoso Despeñaperros, acusa una frontera bastante exacta y bien delimitada, salvo la pequeña prolongación de Almadén. Con esa salvedad, decir que Andalucía concluye en Despeñaperros sería una respuesta no muy alejada de lo verdadero.

Mas si la Mariánica amojona el centro de la línea fronteriza nórdica, no sucede lo propio en ninguna de sus alas. Por Badajoz y por Murcia lo andaluz expande su sabor por cima de las recortaduras geográficas. La aspereza de Despeñaperros no se repite, al menos en lo cultural, ni en la sierra de Topares ni en el pico de Tentudia. La historia ha podido en ambos casos más que las catalogaciones geográficas; tanto, que la antigua topografía tar-

tésica conserva gran parte de su vigor pese a las mutaciones innumerables de la geografía política.

La línea del Guadiana, por Badajoz, Mérida y la flecha de las minas de azogue de la embocadura de la Mancha, divide a Extremadura en dos partes, de las cuales la meridional es sustancialmente andaluza. No ya sólo en la porción extremeña de Guadalcanal que en el siglo XIX pasó a abanderarse legalmente en Sevilla, pero en toda la tierra de Barros, de Llerena y de la Raya. Si del Guadiana arriba, esto es fuera de la viejísima linde donde terminaba la influencia turdetana hace ahora cerca de cuatro mil años, Cáceres es una prolongación de la austeridad castellana y las piedras de Trujillo evocan irremisiblemente el recuerdo de las pedrizas que rodean a Avila, los pueblos de Barros ofrecen una prolongación efectiva del sistema andaluz de la existencia con sus casas blanquísimas enjalbegadas de cal, con sus hábitos diarios y hasta en sus regímenes alimenticios. Cuando leí cómo Justino cuenta que el rey Gargoris de Tartessos inventó la apicultura, yo, arraigado y criado en esa línea frontera de lo andaluz con lo extremeño que corre de Fuenteovejuna a Llerena, ribera del Zújar recién nacido, no pude menos de pensar que aquellas palabras del historiador latino: «*Quorum rex vetustissimus Gargoris mellis colligendi usum prius invenit*», hacían referencia a las sierras enmarañadas de maleza inmemorial que de niño recorrí en los alrededores de la ciudad que ya los romanos llamaron «*Fons-Mellaria*» (la Fuente de la Miel), la actual Fuenteovejuna, a causa de ser cen-

tro de una zona de intensa producción apícola. Y cuando al recorrer el mapa topé con las minas anti-quisimas de Illipa, la presente Zalamea de la Serena, con nombre de raíz árabe que pregona salud y apellido de noble familia romana; o supe por Schulten que el Ceret ligur y tartesio perduraba en Jerez de los Caballeros, no pude menos de pensar, hijo de aquella tierra y de aquella gente, que nuestra secular puesta de ojos en Córdoba y Sevilla, lejos de constituir un mero azar geográfico, respondía a parentelas culturales escritas con letras de fuego en las entretelas del corazón.

Con Murcia sucede cosa análoga, pues la estela tartesia, médula de lo andaluz, estaba clavada en el cabo Nao. Murcia es a Albacete lo que Badajoz es a Cáceres: comarcas de transición, en las que aún predomina el ingrediente andaluz. Verdad es que carecen de aquella muelle camada cultural que desde Cicerón hasta la fecha hacía a los de Sevilla o Córdoba lengüilargos habladores, hasta hacer exclamar al príncipe de los oradores romanos refiriéndose a los poetas cordobeses: «Pingue quiddam sonantibus atque peregrinum» (*Pro Archia*, X, 26); pero no por eso menos individualistas, menos tocados de ese casi anarquismo consustancial al andaluz. Aunque, eso sí, en Extremadura y en Murcia sea ya un individualismo duro, de hechos más que de palabras, de golpes en lugar de insultos. Las dos zonas peninsulares de la violencia bárbara, del «navajazo», son a causa de tal psicología las tierras extremas de lo andaluz; allí donde quiebra la voz de los hombres, donde no bastan las pa-

labras como rigor supremo de ofensiva, sino que el salvaje y desesperado yo contra yo se acerca en la lengua mortal de los puñales.

2. Fijados los linderos de Andalucía, adentrémonos en la entraña de lo andaluz.

También aquí asoma la geografía, pero no ya una geografía de mapa y fronteras, sino una geografía de paisaje, de contornos. El andaluz vive, tanto o más que el galaicoportugués, en función de lo que le rodea: del árbol, de la mata, del río, del cerro y de la flor. La diferencia está en que el andaluz adora cariñosamente al paisaje, y el celta que hay en el fondo de todo gallego y de todo portugués adora a las cosas porque las teme. El andaluz está tan lleno de su sol y de su suelo que se tiende morosa y amorosamente sobre éste para recibir los rayos de aquél, en una pagana adoración en la que todo es eso: campo, *pagus*, paganía, campiña acariciada y acariciadora; mientras que el celta de la banda occidental de la Península tiembla ante el golpear de la lluvia en las rocas o en la tenebrosidad de las cavernas, transformando al paisaje en un semillero de dioses misteriosos con los que se dialoga en previsión de evitar sus constantes funestas asechanzas.

No cabe concebir al andaluz fuera de su tierra, a la que por algo más que por mero juego de palabras bautizó con el calificativo de «tierra de María Santísima». En el fondo de sus almas el hijo de Málaga o de Cádiz está contento de sí mismo sin otro motivo que haber nacido en Málaga o en

Cádiz, esto es que ser andaluz. El desprecio a los de fuera es un desprecio, mejor que de hombre a hombre, de tierra a tierra. Cuando este pueblo viejísimo se siente superior a los extraños repite la ancestral creencia de todos los pueblos preclásicos, de egipcios, lidios, griegos y romanos, o sea se juzga centro ombligal del Universo. Pero con un matiz peculiar: la hostilidad al forastero, el desprecio a lo no andaluz que palpita en el pecho del más mísero de los jornaleros de Carmona, no es el desprecio de hombre a hombre, de raza a raza; más bien es la compasión hacia quien no tuvo la suerte de nacer y vivir a las orillas del Guadalquivir.

Justo es reconocer que razones geográficas abonan semejante manera de ver las cosas. Desde tiempos remotos, Andalucía fué diputada la mejor y más rica parte del planeta. Lo que para los españoles del siglo xvi fué el Eldorado fantástico e inasequible, significan para los antiguos las márgenes del Betis y del Anas. Son innúmeras las voces que con constante clamor pregonan la celestial delicia del pedazo meridional de España.

Leamos al viejo Anacreonte, cercano por la cuna a Focea, la patria de audaces comerciantes de cuyos labios oyó tal vez ponderar los encantos de la tierra de Argantonio, resumen de toda dicha en el suelo, tan colmada que prolongaba la vida de sus habitantes más allá del siglo y medio:

Ἐγωγ' οὐτ' ἂν Ἀμαθίης  
 Βουλοίμην κερὰς οὐτ' ἔτεα  
 πεντήκοντά τε κάκατόν  
 Ταρτησσοῦ βασιλεῦσαι.

Plinio, a la hora imperial, siete siglos después, le replicará asegurando la prodigiosa fertilidad, descolladora sobre la de todas las provincias del Imperio: «Baetica... cunctas provintiarum diviti cultu et quodam fertili ac peculiari nitore praece- dit.» E igual Filostrato al narrar la biografía de Apolonio de Tiana, o Posidonio, copiado por Estrabón, quien cuenta allá más de doscientas ciuda- des bien pobladas. Habido cargo de tan cálidos elo- gios, no es de extrañar que Platón colocara la utó- pica ensoñación de la Atlántida en las bocas del río que a Occidente riega los pastizales del culto totémico andaluz del toro.

Porque, a mi manera de ver, ahí radica la ex- plicación de esa devoción del andaluz hacia las pe- leas con la fiera astada, de esa predisposición espe- cial que hace del sevillano, del cordobés o del ron- deño un algo torero siempre, aunque se gane lue- go la vida en los prosaicos menesteres de curar en- fermos, vender tejidos o arar la tierra. Así como cabe ser torero sin ser andaluz, no se concibe a un andaluz que no sea un poco torero.

Siempre me llamó la atención, cuando de niño iba a las corridas de toros, el hecho de que consti- tuya una fiesta colectiva. Al paso que en el teatro solamente actúan los actores dando vida a figuras irreales con la varita mágica del milagro escénico, y el público desempeña un papel pasivo de simple asistente, de tranquilo contemplador, de presente que mira, de «espectador» en suma, cuya función

normal es la de no interrumpir con sus gestos o gritos lo que suceda en las tablas; en las corridas de toros, por el contrario, el público «representa» —valga la frase— al mismo tiempo que el torero; chilla, jalea, pita o aplaude, gesticula, vocifera y toma parte activísima en cuanto acontece en la arena de tal modo, que nadie osará concebir nunca una corrida de toros sin un público bullanguero y escandaloso, principalísima parte de la fiesta. En tanto grado que cierto amigo mío suele repetir que en épocas de dictadura va a las corridas de toros porque es el único sitio en donde nadie puede borrar la libertad de opinión.

El apego a las corridas de toros y el clamor colectivo que levantan son cosas típicas de Andalucía, que únicamente por moda imitadora han arraigado, con más o menos fuerza, en otras partes, sin que en ninguna cobren el valor auténtico que a orillas del Guadalquivir poseen desde hace miles de años. Y es que, a mi ver, las corridas de toros son en Andalucía un acto religioso, el acto supremo de la religiosidad andaluza.

Las gentes de allá ven encarnada en el toro toda la potencia viril, brutalmente genesiaca, de la naturaleza. Así como el oso reina en las montañas del Norte o el león en los desiertos nómadas, el toro es el señor absoluto de las tierras llanas de Andalucía vecinas a aquella perdida Tartessos cuyo estilo vital viene repitiéndose de siglo a siglo en lo andaluz, por debajo de todos los cambios exteriores y políticos. La admiración hacia el toro es admiración hacia la naturaleza; la lucha con el toro es la lu-

cha con las fuerzas naturales, tan característica de los pueblos primitivos que en el relato bíblico hizo trocar a Jacob su nombre originario por el conocido de Israel; vencer al toro es domeñar a la naturaleza, y matarle con astucia y garbo, rindiendo su violencia descompuesta al artificio elegante de la mañosa capa del torero, en un alarde de color y de gracia, es representar a lo vivo la pantomima del triunfo no violento, alegre y pinturero, lleno de sal y de color, con que el andaluz de todos los tiempos supo aprovechar los dones que le ofrecía la tierra ubérrima en que vive. El toro, señor de la naturaleza andaluza, rendido al hombre valeroso que solo, individualmente, compite contra él sin otra arma que un trapo de colores tan vivos como el sol meridional, es el ánima misma de Andalucía hecha carne de luz en una tarde de entusiasmo, de gracia y de devoción.

Luego hablaré del catolicismo andaluz. Me baste ahora con apuntar que en Andalucía la religión tiene que entrar por los ojos, so pena de transformarse en frío de tumba, inanimada plegaria que no cala al corazón. Lo requiere el orgullo que el andaluz siente por la tierra «bendita» que le rodea, en la que cree como valor religioso supremo. La suya es, porque no puede ser otra, una religión de brillos exteriores, de luminosidad caliente, de contrastes del rojo con el oro y el azul, o sea los contrastes combinados entre la sangre roja de la tierra, el oro del sol y el azul del cielo. Por eso el protestantismo no arraigará jamás en Andalucía, no porque allí la gente sea reciamente católica, sino porque es de-

masiado pagana y la raíz de su religiosidad radica en el culto cariñoso y agradecido a la lujuria de las cosas naturales que le cercan.

Su religión verdadera es el culto a la naturaleza, concentrado en el culto del toro. Y su supremo acto de oración, gozarse en vencerla a la andaluza en la gran misa pagana de una «corrida». Por lo cual éstas son un acto colectivo, un acto conmovedor de apasionadas multitudes, que ven reflejadas en la arena la tierra «bendita», en la capa la gracia nacional y en el torero el oferente sacerdote del culto sangriento y adonisíaco del hombre que mata y muere. Todo el dolor ante la angustia de la naturaleza que nace y muere no supo inspirar a la fría religiosidad semita de los fenicios otra cosa que un cortar sus trenzas las mujeres; pero aquí el sol y la gracia han hecho el portentoso milagro, divino milagro de la religión tartésica, de poner alegría y salero en la escenificación a la andaluza del más grande tema de las mitologías orientales.

Había hondas razones secretas, que él mismo no comprendió nunca, en la mano de aquel señor de las marismas, «toreador», ganadero y poeta, que ofrecía al dios-toro, al dios nacional de Andalucía, el siguiente *Holocausto* versificado:

*Fieles seguimos a tu santo rito,  
¡oh Hércules de Libia, dios de Hispalia!  
Yo me arrodillo y beso tu sandalia  
revestido de cingulo y amito.  
En las gradas del templo de granito,  
un pomo lleno de la miel de Algalia*

## ANDALUCÍA

derramò de tu altar sobre la palia,  
como reza en el viejo manuscrito...  
El toro va a salir...; su sangre hirviente  
te ofrezco en holocausto, que patente  
muestra es de una fe que en mí perdura...  
¡Oh dios de Hispalia! A ti devotamente  
del bestiario te ofrezco la locura  
que recuerda tu rito eternamente.

(Fernando Villalón: *Poesías*, Madrid, Hispania, 1944, página 32.)

El andaluz ha transformado su admiración por la Naturaleza en religión de colores y destellos vivos. Es una religión de estética y orgasmo, una fe de colores y dibujos. Cuando no se es del todo andaluz, como le sucediera a Angel Ganivet, tal fe da de sí un esteticismo hacia las cosas que yo, en algún trabajo mío que hoy rectificaría en este punto, tomé por tendencia tradicionalista. «Admiro muchas cosas, y las respeto todas en lo que tienen de respetable; pero jamás me da la idea de cambiarlas de sitio. Dos cosas diferentes o contrarias pueden ser buenas y bellas en diferentes lugares; mudémoslas de lugar, y acaso pierdan su mérito», se lee en *Granada la bella* (Madrid, Suárez, 1905, página 13), como una oración más de la religiosidad andaluza, ésta sí oración minoritaria de pensador aislado que es en labios del desengañado granadino lo que los gritos apasionados son en las bocas de las multitudes que aplaudían a Manolete: un acto de fe, un rezar a la andaluza, un gesto de-

voto, oración al dios de la naturaleza, oración de gentes embriagadas de luz y color, tremantes de entusiasmo telúreo, agradecida al distribuidor divino de los bienes terrenales.

El contorno geográfico envuelve al andaluz en una capa de brillos con la que se encuentra bien hallado, al amparo de todas las intemperancias propias de los climas del resto de la Península o de Africa, del frío del Norte, de la humedad oceánica o del calor tórrido del Sur. Se entrega mansa y amablemente a la grata caricia de una naturaleza seductora, pródiga y maternal; y desde siglos, creyente en ella, adormecido en sus senos deliciosos, corona como ellos la diafanidad de su luz nívea con el rojo vivo de un clavel motrileño, en un gesto de suprema e irrefrenable paganía. Que apenas interrumpe, sólo corte del vivir descansado y halagüeño, para ver representar en el redondel de una plaza de toros la fiesta sagrada de su religiosidad innata.

3.—Hace siglos, muchos siglos, vive así, tumbado al regazo maternal de la Naturaleza bienhechora, sin alterar un ápice la perspectiva propia de la vida, con superior indiferencia al tráfago de las gentes o a las mutaciones de las cosas.

Es el andaluz un pueblo viejísimo, el más viejo de todo Occidente. Su estilo humano es resultado de un golpear cultural de miles de años sobre el fino metal que el Darro lleva. Estrabón yo lo tenía por muy viejo cuando hablaba de que sus hijos gozaban leyes de seis mil años de antigüedad:

## ANDALUCÍA

σοφωτατι δ' ἐξέτασανται τῶν Ἰβήρων οὗτοι καὶ  
 γραμματικῇ σρωνταί καὶ τῆς παλαιᾶς μνήμης  
 ἔκρουσι συγγραμματα καὶ ποιήματα καὶ νομοὺς  
 ἐμμέτρους ἑξακισχιλίων ἐτῶν, ὡς φασὶ (III, 1, 6)

Y aunque los seis mil años ἑξακισχιλίων ἐτῶν, sean tal vez cambiando la τ en π y dando ἑξακισχιλίων ἐπῶ siempre resta la admiración del geógrafo ante la madurez cultural de Andalucía.

Y Avieno, recogiendo daberres del siglo VI, glosa en su *Periplo* la memoria triste de aquella vieja Tartessos:

*multa et opulens divitas  
 aeve detusto, nunc egena, nunc brevis,  
 nunc destituta, nunc ruinarum agger est.*

(V. 207-272.)

Buena prueba de esa vetustez que admiraba a los geógrafos es la reacción de Roma frente al hecho cultural del pueblo andaluz. La Bética merece a los latinos consideraciones no dispensadas ni al antiguo Egipto, ni a la cultísima Grecia, ni a la remota Siria, ni al Israel de historias orgullosas. Con la gente bética tienen los romanos un aprecio realmente sorprendente, para el cual no cabe otra explicación que el respeto que les inspirara la antiquísima manera vital de Andalucía y el indecible tiempo atrás en que comenzara a dar frutos de convivencia civilizada, posiblemente rival, si no superior a la de los pueblos del Nilo y del Asia Menor. Pues a una ciudad bética, a Córdoba, otorgan por primera vez fuera de Italia el título de *civitas*;

Carteya e Hispalis, hoy Tarifa y Sevilla, son las primeras colonias fundadas en la Península; el gaditano Balbo, el primer extranjero que alcanzó el consulado y el primer no romano a quien se concediera el *triumphus*; el primer emperador no itálico, Trajano, meció su cuna a orillas del Betis; Córdoba da a Roma el más alto de los filósofos del pueblo-rey; el latín cordobés suscita alabanzas de Cicerón, aunque lo halle algún tanto gárrulo y machacón... Bética fué algo más que la provincia fertilísima en paneras y olivares; fué la gran almaciga extraña adonde Roma acudió en busca de los hombres que necesitaba.

Aunque el andaluz no se conmoviera por eso, pues las cosas políticas resbalaban sin herir su sensibilidad de hombre exclusivamente preocupado en la vida paradisíaca que su tierra le brindaba, desdeñoso de ocupaciones políticas capaces de turbar la despreocupada tranquilidad de su suelo y de su aire. Contentos con ellos, se dejan dominar políticamente, con tal que el vencedor no les prive de tomar, como a Diógenes, el sol. Todos los andaluces han sido siempre Diógenes frente a todos los Alejandro que los han visitado merced a transitorios avatares de la vida. Por eso, en el fondo de la filosofía andaluza, filosofía popular y antiquísima, late un solo precepto válido: «No vale la pena preocuparse por nada, porque nada vale más que la «bendita» tierra de Andalucía.»

Esa es la entera filosofía de Séneca, cuyo estoicismo no le viene de un convencimiento racional de erudito romano, sino por cuanto lo estoico coin-

cidía con lo que aprendió de niño en Córdoba, con el desprecio de las cosas pasajeras y la omnivalidez absoluta individual. Y ésa es, al cabo de los siglos la filosofía de Ganivet, quien encuentra en Séneca su filósofo, el filósofo de la España vista con ojos andaluces, cabalmente porque Séneca expresó en vocablos estoicos la eterna sabiduría del desengaño andaluz, hija de la viejísima solera de sus gentes.

Una filosofía tan auténticamente andaluza que pervive por debajo de todos los procesos políticos. En Séneca se vistió de clámide romana y subió al foro latino cubierta de toga; a la venida de los cristianos recubrióse de frases bíblicas y decires evangélicos, pronunciando sus consejos entre litúrgicas amonestaciones; con los árabes fué fatalismo, entrega otra vez a lo estoico y a lo musulmico, en manos de los «fata» o de Alá; en el siglo XVII se trueca poesía culterana y rima pesares alambicados en todos los estilos y por todos los poetas... Pero siendo siempre la misma, la eterna ciencia del desprecio a las cosas laicas que no tengan que ver con la religiosidad pagana de la naturaleza que nace y muere.

Lo que acabo de escribir consta claro para el fatalismo senequista o árabe y para el menosprecio cristiano de las cosas, con claridad meridiana que me exime de llenar estas observaciones con carga de farragosa erudición. Mas no puedo hacer lo mismo con la lírica andaluza renacentista y barroca, y allá van unos cuantos textos demostradores de la pervivencia de la sabiduría popular de esta nación

vejísima aun donde menos pudiera sospecharse la continuada duración del hilo callado y profundo de una trayectoria espiritual.

Lo necio de poner ilusiones en fábricas de humana arquitectura pervive en Juan de Jáuregui, a quien nadie creyera adorador de las fuerzas irreductibles de la Naturaleza:

*¡Ay! ¡De cuán poco sirve al arrogante  
el edificio que soberbio empina  
sobre pilastras de Tenaro y fina  
de mármol piedra y de color cambiante!  
Pues cuanto más del suelo se levante  
máquina excelsa, al cielo convecina,  
tanto más cerca atiende a su ruina,  
tanto más cerca al rayo del Tonante.  
Consumirá en los jaspes su tesoro,  
y consumidos de la propia suerte  
ellos serán en término ligero;  
y por ventura entre alabastros y oro  
del alto capitel, verá su muerte,  
pobre y desnudo, el sucesor primero.*

Rumbo pasajero de las cosas, que Juan de Arguijo ejemplarizó en un aleluya de esperanza, que es el anverso de la desesperanza de Juan de Jáuregui en la misma moneda de lo transitorio de las cosas naturales:

*Yo vi del rojo sol la luz serena  
turbarse, y que en un punto desaparece  
su alegre faz, y en torno se oscurece  
el cielo con tinieblas de horror llena.*

*El austro proceloso airado suena,  
 crece su furia, y la tormenta crece,  
 y en los hombros de Atlante se estremece  
 el alto Olimpo, y con espanto truena.  
 Has luego vi romperse el negro velo  
 deshecho en agua, y a su luz primera  
 restituirse alegre el claro día,  
 y de nuevo esplendor ornado el cielo  
 miré y dije: «¡Quién sabe si le espera  
 igual mudanza a la fortuna mía!»*

Todo el desconsuelo que Jáuregui encontraba en lo perecedero de las cosas, halla Arguijo de consuelo sobre iguales bases. Es la amargura triste de la consciencia satúrnica que todo lo destruye, la misma que oteaba Rodrigo Caro contemplando las ruinas de la colonia itálica :

*Estos, Fabio, ¡ay dolor!, que ves ahora  
 campos de soledad, mustio collado,  
 fueron un tiempo Itálica famosa.*

.....

*Sólo quedan memorias funerales  
 donde erraron ya sombras de alto ejemplo;  
 este llano fué plaza, allí fué templo,  
 de todo apenas quedan las señales.  
 Del gimnasio y las termas regaladas  
 leves vuelan cenizas desdichadas;  
 las torres que desprecio al aire fueron,  
 a su gran pesadumbre se rindieron.*

Es el curso de la vida que no se detiene y que tritura implacable aquel que quiera interponerse en su camino, por donde lo mejor es no contar con él, dejarlo correr cual al agua del río sagrado de la tierra andaluza. Lo leemos en la celebrada *Epístola moral a Fabio*, flor de la filosofía andaluza, senequista, fatalista e indiferente:

*Más triunfos, más coronas dió al prudente  
que supo retirarse la fortuna  
que al que esperó obstinada y locamente.  
Esta invasión terrible e importuna  
de contrarios sucesos nos espera  
desde el primer sollozo de la cuna.  
Dejémosla pasar como la fiera  
corriente del gran Betis, cuando airado  
dilata hasta los montes su ribera.*

Es un saber decantado de experiencias milenarias que fluye ante todo en labios del pueblo, del hombre andaluz, Diógenes despreciador de todos los Alejandro. Es la ley de la naturaleza que el andaluz acata, puesto que la naturaleza es su religión y la clave entera de su vida.

Ni siquiera el amor se salva de la muerte, cual canta el guadijeño Antonio Mirademescua en deliciosos versos de andalucísima factura y lógica bajo dulces sonos castellanos:

*Ufano, alegre, altivo, enamorado,  
rompiendo el aire el pardo jilguerillo  
se sentó en los pimpollos de una haya,*

*y con su pico de marfil nevado  
 de su pechuelo verde y amarillo,  
 la pluma concertó pajiza y gayá;  
 y celoso se ensaya  
 a discantar en alto contrapunto  
 sus celos y amor junto,  
 y al ramillo su apoyo y a las flores  
 libre y gozoso cuenta sus amores.  
 Mas ¡ay! que en este estado  
 el cazador cruel, de astucia armado,  
 escondido le acecha,  
 y al tierno corazón aguda flecha  
 tira con mano esquivá,  
 y envuelto entre su sangre lo derriba.  
 ¡Simple avecilla errada,  
 imagen de mi suerte desdichada!*

Viejo mito del dolor de la naturaleza muerta, aquí por mano del hombre, en Francisco de Rioja por la energía ciega y genesiaca del cosmos, por el mismo principio erótico que en otros pueblos antiguos hizo caer de hinojos a los indios delante del *lingam*, cuajó en procesiones fálicas a orillas del Nilo e instituyó cultos lascivos en la paradisíaca Lesbos helénica. En las lágrimas que Francisco de Rioja derrama sobre la rosa condenada a marchitarse, el decir poético recuerda ya sonos de copla popular, sabiduría del vulgo andaluz:

*Pura, encendida rosa,  
 émula de la llama  
 que sale con el día,*

*¿cómo naces tan llena de alegría  
si sabes que la edad que te da el Cielo  
es apenas un breve y veloz vuelo?  
Y no valdrán las puntas de tu rama  
ni tu púrpura hermosa  
a detener un punto  
la ejecución del hado presurosa.*

Es el fatalismo de las cosas naturales padre de la indiferencia andaluza ante la vida. Si todo cambia, no vale detener el cambio. Es mejor dejar correr el agua del río antes que ahogarse en él por intentos de desviar su curso.

La impotencia ante la naturaleza es un desasosiego histórico que genera, de un lado, la tan cacareada vagabundez andaluza, y de otro, la filosofía popular e individualísima del «cante jondo». A lo primero, todos los que achacan la holgazanería andaluza, la voluntad de no hacer nada, típica del meridional, a una pura facilidad de existir gracias a una naturaleza próspera, ignoran la radical amargura que traspasa ese «farniente» andaluz, donde hay mucho más de trágico que de «dulce». A lo segundo, el «cante jondo» es triste, por expresar una manera triste de ver la vida, y es hondo porque esa manera de ver la vida resulta de una experiencia despiadada que miles de años y cientos de generaciones han ido acuñando en lo más profundo del corazón.

¿Por qué en el «cante» hay siempre quejas contra los hados? ¿Por qué lo inundan el dolor y la desesperanza? ¿Por qué lo empiedran inacabables

ámprecaciones? ¿Por qué hay allí una pena que no curan los consuelos cristianos, ni los paraísos arábigos, ni el futuro prometido de felicidades en el seno de Dios o en los de hermosísimas huríes?

Todo el «cante» se reduce a aquella copla que recogió Rodríguez Marín en *El alma de Andalucía* (Madrid, Imprenta de Archivos, 1929, página 95):

*Tengo un dolor no sé dónde,  
nacido no sé de qué;  
sanaré yo no sé cuándo,  
si me cura no sé quién.*

O sea, traduzco yo, a desasosiego ante la vida y a ignorancia absoluta de cómo vencer las indomables fuerzas naturales. Y la explicación de ese fenómeno, que contesta a las preguntas anteriores, está en que para el andaluz no hay más religión que la blanda naturaleza en que se mueve; y al ver cómo esa naturaleza también carece de entrañas, cómo no actúa a tenor de cánones lógicos, cómo se realiza inexorablemente, y al realizarse hierre o mata, destruye o allana a todos los seres y a todas las cosas de una manera ciega e irresistible, le taladra el dolor de no entender el ritmo de la diosa, la amargura de no domeñarla, el hondo sentir de no vencerla, de sentirse, por el contrario, vencido de antemano por ella. El «cante jondo» es a mi juicio en su persistente elocuencia que llega al fondo de los corazones, la forma de rezar propia de la religión andaluza, la plegaria del dios-toro y,

además, la prueba patente de lo superficialmente cutáneo del catolicismo andaluz, que, ni más ni menos que el mahometismo o que la paganía jupiterina, son meros mantos que apenas encubren la auténtica religiosidad andaluza: el culto a la diosa madre, a la Naturaleza.

Escribió José María Izquierdo que «el «cante jondo» sólo puede cantarse así (muy por lo hondo), muy bajito y entre pocos» (*Divagando por la ciudad de la gracia*, Sevilla, Joaquín L. Arévalo, 1941, página 48). Y tenía más razón que la pura estética e impresionista que cabía en su pluma. Porque, así como las corridas de toros son las misas mayores de la religiosidad de Andalucía, solemnes y festivas, el «cante jondo» es la plegaria doliente, recortada y triste, que habla en la soledad del corazón. Por donde, así como las corridas de toros exigen el marco de la luz, del color y del bullicio de las muchedumbres, el «cante jondo» precisa del recogimiento, de la soledad y del silencio. Aquéllas son una orgía adonisiaca; ésta el murmurio de pena dolorosa.

Son respectivamente la cara alegre y la cara triste del dios-toro de Andalucía.

4. Consecuencia directa de su religión auténtica es la dimensión fundamentalísima que en la mente del andaluz adquiere lo femenino. Para el sevillano o el cordobés, la mujer, la «buena hembra», es lo más interesante de la vida. Ni las guerras ni las victorias, ni forjar imperios ni construir elevados sistemas filosóficos, ni ganar secretos al in-

finito ni descubrir conexiones renovadoras de una ciencia, puede ni de lejos compararse con la posesión de una mujer hermosa. El andaluz vive siempre *sub specie foeminitatis*.

Lo cual hace de la mujer andaluza, nacida para el amor y al amor orientada, la más sensual y deliciosa de las hijas de Eva, flores vivas de lascivia y de dulzura al mismo tiempo. Basta pasar Despeñaperros para convencerse de lo que digo o es suficiente sopesar la importancia mayoritaria de las canciones andaluzas en el elenco erótico-folklórico que emiten las «radios» o piden los públicos de todas las capillas de Venus de la Península.

Sin que en ello haya novedad, porque esto de la primacía de lo amoroso como motivo acuciador del andaluz, junto con la esplendidez de carne y de gracia de las andaluzas, fué ya lugar común, hace muchos años, en la Roma de los Césares. La lascivia de las bailarinas béticas o de las «niñas gaditanas» como hoy traduciríamos con una precisión superior a la literal, la enumeró Marcial en unos términos que resisten a la traducción castellana:

*Nec de Gadibus improbis puellae  
vibrabunt sine fine prurientes  
lascivos docili tremore lumbos* (V, 78, 27).

*Edere lascivos ad Baetica crumata gestus  
et Gaditanis ludere docta modis,  
tendere quae tremulum Peliam Hecubaeque mari-  
[tum  
passet ad Hectoreos sollicitare rogos* (VI, 71, 3).

*Puella gaditana:*

*tam tremula crissat, tam blandum prurit. ut ipsum masturbatorem fecerit Hippolitum* (XIV, 203).

El motivo de tan especial dedicación del andaluz a la mujer, dedicación que a su vez ha dado pie a la creación del tipo más femenino de cuantos conozco, está en el hecho de que la mujer encarna lo más granado de la naturaleza. Del culto a la tierra y a las fuerzas naturales de las criaturas se pasó sin transición apenas a la más atrayente de todas ellas. Del amor a los prados no hay mucho que andar para arribar al amor de la mujer con quien es dado recrearse en ellos. Gran sacerdotisa de la vida, la criatura principal de la naturaleza tuvo que ofrecer al andaluz, ya desde los tiempos remotos, un no sé qué de especial, secreto y codiciado: el secreto mismo del curso de la vida plasmado en una carne afín y sugeridora.

Por eso el amor en el andaluz es la que pudiéramos denominar su pasión nacional, su gran afán histórico. «Si no gané imperios, sí conquisté mujeres», pudiera ser el lema honroso de cualquier hidalgo de la Bética. Falto del sentido de lo aglutinante indispensable para realizar empresas colectivas de trascendencia multiseccular, en las que, además, desconfía por su ineficacia para resistir al curso destructor de las existencias, gasta sus bríos en hazañas individuales de hombre a mujer, de uno a una. De aquí que no quepa concebir una diversión en Andalucía estando ausente la mujer, y de ahí la sorna con que he oído a más de un meridio-

nal burlarse de las que llamaban «juergas vascas», por ser sólo para hombres.

El secreto del primado de lo erótico en la vida del andaluz consiste en que amar a la mujer es la forma mejor de practicar los ritos de su religión orgiástica y pagana.

5. El andaluz dialoga individualmente con la naturaleza, nunca en masa. La nota que le acredita es su feroz, casi anárquico, individualismo. Jamás conseguiréis hacerle comprender la importancia de un diálogo de hombre a hombre, ni que la conversación abra las puertas de algo serio. Siempre que habla el andaluz, y habla mucho, lo hace en burla o con intentos de segunda intención; mas jamás sin apartar la broma. Para él las únicas cosas serias serán la mujer y el triste curso ineluctable de la naturaleza; lo demás, todos esos asuntos que a nosotros nos parecen tan importantes: el Estado, la patria, la religión, la ciencia, se le antojarán ganas de perder el tiempo. Su consustancial individualismo reclama indiferencias para cualquier obra colectiva.

Y no es que el andaluz sea cobarde, «casi femenino», como postula el maestro Ortega y Gasset (*Teoría de Andalucía*, Madrid, «Revista de Occidente», 1942, página 14). Por el contrario, lo heroico, la valentía y el desprecio de la vida son rasgos peculiares de aquella gente, varonil y «echá p'alante» como pocas. La conquista de América se escribió en su mayor parte con tinta de sangre andaluza por los Jiménez de Quesada, los Valdivia, los Cor-

tés, los Alvarado y los Almagro; y en la historia no americana dejaron bien alto el gallardete de la heroicidad meridional los afamados garrochistas de la Independencia o los osados bravucines del bandidaje de Sierra Morena, objetos de verdadero entusiasmo popular. Tan errado anduvo el maestro Ortega en este paso, presentando al andaluz como pueblo que se deja vencer por todos los invasores a causa de su falta de valentía, que en la consideración extranjera los héroes hispanos radican siempre en Andalucía. Cuando lord Byron busca un héroe excepcional superior a los Nelson y Napoleón contemporáneos, no se le ocurre más que procurar por Don Juan Tenorio, el tipo del señorito andaluz por excelencia, mujeriego y reñidor, sensual y valiente:

*I want a hero: an uncommon want  
when every year and month sends forth a new one.  
till, after cloying the gazettes with cant,  
the age discovers he is not the true one:  
of such as these, I should not care to vaunt,  
I'll therefore take our ancient friend Don Juan.*

(*Don Juan*, Canto the First, I.)

Y al otro cabo de Europa, Alejandro Sergieyevitch Puskin hace exactamente igual. En la edición que poseo de su drama *El convidado de piedra*, *Kammenei Gost*, bajo el título de la obra se lee literalmente: «Drama, imeostsaia geroem Don-Juana» (Drama histórico del héroe Don Juan).

Del héroe, del valiente, del luchador. El heroís-

mo, diga lo que quiera el maestro Ortega con su olímpico desdén hacia lo meridional, tiene casa puesta en tierras de Andalucía.

Y no sólo en lo militar, sino en lo intelectual, en el cerebro como en el brazo. Los cuatro grandes auténticos filósofos de tamaño universal que España ha producido han nacido todos cuatro en Andalucía. Tres en Córdoba: Séneca, nuestro máximo pensador precristiano; Averroes, la cima de la filosofía mahometana, y Maimónides, el patriarca intelectual del judaísmo. Y uno en Granada: Francisco Suárez, el más denso de los cogitadores cristianos alumbrado entre nosotros.

Lo que acontece es que ese pueblo de héroes individuales, capaces uno a uno de conquistar un imperio como Cortés o de construir un sistema como Maimónides, colectivamente no sirven para nada. Les falta el aglutinante, el sentido de lo colectivo, quizá porque carecen de fe en la eficacia de una obra coherente, seguros como están por milenarias experiencias de que no vale la pena preocuparse por nada que no sea gozar de su tierra, su vino y sus mujeres. Cuando Tito Livio dice de los turdetanos que no son belicosos, «*omnium Hispanorum maxime imbelles habentur Turdetani*» (xxxiv, 17), no quiere significarles tacha de cobardía, sino apuntar su indiferencia hacia los esfuerzos bélicos. ¡Ya apostarí yo a cualquier valentón de otros países del mundo a ver cómo se las había con el más flojo ganapán o señorito de mi tierra! Aquí el maestro Ortega ha confundido milita-

rismo con heroísmo, marcar el paso con jugarse la vida a cada paso, taconazos con arrestos.

El andaluz procederá siempre al azar, por impulsos no premeditados, sin cálculos ni coaliciones. Es su ley el azar, porque está convencido de su derrota previa ante la naturaleza y de cuán insensato sea el empeño de querer cortar el curso inexorable de las cosas. ¿Para qué calcular, si los cálculos previos no servirán de nada? Como en la comedia póstuma de los hermanos Serafín y Joaquín Álvarez Quintero, *Ventolera*, todos proceden como Tórtola, renunciando al amor o entrando en matrimonio, echando a los dados del futuro la felicidad de olvidar a Manuel y de querer a Iván, sin más razón que un impulso, que una «ventolera», golpe de viento en el alma que sirve para justificar las más trascendentales decisiones. Lo que el catalán calcularía con esmero, sopesando los pros y los contras de las consecuencias, lo realiza el andaluz salga lo que saliere, seguro de que si así lo hace es porque «estaba escrito» que lo haría, porque era cosa «que tenía que pasar».

El individualismo andaluz no puede ser entendido si se le disocia de su fatalismo, viendo en ambos la consecuencia de pervivir a lo largo de los siglos su auténtica religión del culto a las fuerzas naturales. Lo innecesario de aunarse con otros hombres resulta de vivir sola y exclusivamente con, de, en, por, sobre y tras la naturaleza. Y la diosa no pide sino un culto aparte, individual; una fe ciega y aislada, sin menester de argumentos del cerebro, abastada del irrazonado razonar del corazón.

Por eso, desde el amor hasta la guerra, en la filosofía como en el arte, el andaluz es *naturalmente* individualista.

6. El individualismo natural del andaluz engendra su natural ineficacia política. La inhabilidad para crear imperios o sencillamente siquiera centros de integración autónoma es la gran laguna que le acorta posibilidades de pesar en la Historia del mundo. Vivieron su separación política frente a los iberos y celtas de la vecindad bárbara, cuando no existía España ni aun siquiera las colinas del Latio presenciaban el paso de la loba llamada a parir las nacionalidades hispánicas. Parece como si, agotados por aquel esfuerzo lejanísimo, o tal vez como si desengañados de la eficacia efectiva de esfuerzos semejantes, hubieran decidido cortar el hilo de sus afanes políticos, renunciando para siempre jamás a todo lo que no fuese la vida íntima, telúrea y realista de su religión de la naturaleza.

Los andaluces no han demostrado aptitud suficiente para constituir núcleos de ordenación superior a la familia o a la localidad. En las llanuras de las márgenes del Guadalquivir o del Guadiana, como en las crestas mariánicas o penibéticas, les sobra con las posibilidades que abastecen la familia o el pueblo. En este aspecto no hay dos Andalucías,

*la griega y la moruna*

que cantó José María Pemán, sino una sola turdetana y antiestatal, despectiva para el poder político, hostil a los modos de mando y señorío, desinteresada por esas cosas del señor y del plebeyo. Andalucía no fué ni será nunca una nación transformada en Estado, por más que constituya la nación más cabal y completa entre todas las españolas. Allí no cabe el señor, sino el señorito; ese señorito tan neciamente afeado por determinadas propagandas, pues el señorito es el señor cariñosamente diminuto en el apelativo, que apea el tratamiento porque manda de hombre a hombre, de igual a igual, de hijo de la próspera naturaleza a hijo de la próspera naturaleza. Es el ordenar del señorito un ordenar anárquico, rotas las jerarquías; mejor dicho, ajeno a las jerarquías feudales o económicas. Y esto porque sobre las diferencias crematísticas o nobiliarias está la gran ley de la igualdad de todos, ricos y pobres, señores y jornaleros, ante el polícromo altar de los árboles y de los trigos, del mismo goce de un solo terruño y de un solo sol comunes. Cuando el antiquísimo Habes separó las gentes de la cuenca del Guadalquivir en siete grupos de *populus* y de *plebs*, la diferenció por su mayor o menor obligación de trabajar, o sea tal como hoy se diferencian señoritos y braceros; mas ni por un instante se le ocurrió el absurdo de separar jerarquías cerradas de raza o de fe a unos hombres que se sentían iguales. Tal cosa hubiera sido un sacrilegio, profanar la ley sagrada de la igualdad de todos los andaluces en el culto de la diosa Naturaleza.

Andalucía es un pueblo culturalmente viejo, en el que los años han creado el mito del despego por la política. Por eso es nación completa y Estado irrealizable.

Suele decirse que el genio andaluz ha plasmado en la religiosidad católica. Pero yo no lo creo. Por el contrario, me parece que el aparato de religiosidad externa característico de los actos del culto católico andaluz son una flagrante negación de la fe que ha de ser peculiar a la religiosidad cristiana.

Para ello se alega como calificadísimo argumento el espléndido espectáculo de las procesiones de Semana Santa, apogeo triunfal de luces parpadeando en la noche, andas con vírgenes policromas meciéndose y temblando según el aire azota millares de velas encendidas, palios y mantos engastados de pedrería donde parece titilar el suave luminar de mil estrellas terrenales, dolor y pasión de un Dios muerto por los hombres en un acto supremo de pena y de grandeza. Y en verdad que, considerado estéticamente, no tiene par el espectáculo de aquellas maderas expresivas que rememoran todos los rincones de Málaga o de Sevilla con nombres radiantes de universal popularidad, avanzando cadenciosamente al son de músicas de magia apenas si cortadas por la puñalada emotiva de una saeta, que al pasar la procesión queda flotando en el aire como un símbolo de la fe viva de Andalucía. ¡La saeta! Ese es el timbre gozoso en el escudo de la religión del sur de la Península.

Nada menos que un gran canónigo y popular no-

velista sevillano lo dijo de una vez al definir las cual «passio Domini nostri Jesu Christi secundum populum», como la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo según el pueblo. Definición de la saeta por Juan Francisco Muñoz y Pabón que algún cronista, Manuel Sánchez del Arco, extendió a toda la Semana Santa sevillana (*Cruz de guía. Exégesis profana de la Semana Santa en Sevilla*, Madrid, Editora Nacional, 1943, página 133).

Mas ésa es una visión falsa. La policromía de las imágenes no dice nada al corazón, sino a los ojos. Hablan al sevillano porque a él, hijo de la tierra de la luz y del color, la religión tiene que entrarle por los ojos físicos; pero nada cuentan a quien no crea en la prédica de los signos exteriores. Siempre recordaré el funesto espectáculo que en mi conciencia cristiana a secas, hecha a tomar la religión en serio y a verla caldear de emoción las profundidades de mi alma, causó la contemplación de la Semana Santa sevillana. Gentes que festejan el desfile de los «pasos» con gritos en donde no falta el denuesto y en que se insulta a la Virgen para ponderar la lozanía de su hermosura; raptos de pasión hacia una imagen concreta, la Macarena o Jesús del Gran Poder, que para el sevillano son dioses concretos, con personalidad aparte bien diferenciada de las demás Vírgenes o de los demás Cristos; borracheras, danzas de beodos delante de las andas; canciones y gritos, voces y charangas. Nada que incite al rezo ni lleve a mover los labios elevando el corazón a Dios. Las procesiones de Semana Santa, lejos de evocar los sufrimientos de

Cristo en el Calvario, son el mejor remedo de las fiestas paganas con que hace veinte siglos los mismos hombres de Andalucía festejaban el culto de otros dioses.

Las saetas constituyen la peregrina oración de ese culto, la vía por donde penetra el «cante jondo» en las orquestaciones cristianas de la Semana Santa. Su voz es la presencia del culto a la Naturaleza que reaparece entremezclado en el culto de los dioses cristianos. Porque, conviene repetirlo: para el andaluz subsiste la multitud pagana de los dioses; lo que sucede es que, en vez de adorar a Venus y a Diana, adoran a la Esperanza de la Macarena o a la Consolación de Utrera, al Cachorro de Triana o a Jesús del Gran Poder.

Por eso la única cosa que traspasa el alma del andaluz auténtico son las saetas, el «cante» pagano en la policromía rotunda de una noche de procesiones, el rezo apropiado para la noche azul y perfumada, rezo en que alienta el dolor adonisíaco por la muerte triunfal de la naturaleza.

Por lo dicho, opino que no es la religiosidad cristiana lo característico de lo andaluz. Y si tampoco ha cuajado en un Estado, ¿dónde encontrar entonces la tabla de valores que constituyen el legado de este pueblo viejísimo al acervo de la humanidad?

Mi respuesta es inmediata y concluyente: en el individuo. Andalucía no es ni cristiana ni política. Pero ha generado un tipo de hombre sabio a su manera, escéptico desde la cuna, vivaracho y holgazán, listo y despreocupado, admirable unas ve-

ces y otras repugnante, en donde anida un estilo vital de imponderable lozanía.

Individualmente considerado, ese hombre andaluz es por esencia enemigo de lo colectivo. No atiende egoísticamente más que a la felicidad personal, dándosele un ardite de todo lo demás. Tan individual en su estilo, que no contento con las catalogaciones nominales que son los nombres y los apellidos, impuso la necesidad de agregarles un otro apelativo calificador: el mote, adminículo indispensable en la nomenclatura popular de Andalucía.

Su producto más sazonado es la *gracia, er ange*. La gracia, que ellos consideran patrimonio de la tierra. El forastero es un *mar'ange*, un no bien nacido; esto es, hombre a quien le falta la gracia por no ser andaluz. Una vez más en la fijación de quienes tengan o no gracia o *ange* influye la coordenada específica de la mentalidad andaluza, a tenor de la cual es la tierra, y no la raza, el dato base de la calificación.

Esa gracia, locuaz y profunda, rica en seriedades bajo la aparente cobertura de frases huecas, intencionadas, sin dejar de ser inocente en la característica *guasita*, es la condensación en una estructura sociológica formal de convivencia de miles y miles de años de continua depuración espiritual; es la filosofía senequista de la vida, despectiva de lo importante por deméritos de su contingencia; es el orgullo augusto de sentirse superior por la sola causa de ser andaluz, pero no con una superioridad política despreciada a fuer de transitoria, sino con

una superioridad humana, viva, de hombre viejo y curtido a mozuelo imberbe escaso de experiencias. Es el vino viejo de solera andaluza envasado en la botella del siglo xx. Merced a la gracia, el tipo andaluz adquiere proporciones de magno legado histórico. Cuanto de importante hay en él es ese subrayar lo humano, rendido a lo natural a costa de lo político; hecho a exquisiteces individuales por mor de despreciar las grandezas de magnitud colectiva.

No le pidáis al andaluz imperialismos, dimensiones colosales, aparato de cosas por el que se afanan los demás hombres de la Península. A él ya le pasó la enfermedad del afán de lo glorioso. Os responderá con una sonrisa burlona, en donde encerrará, un poco misteriosamente, su olímpico desdén por esas cosas suprahumanas. Y seguirá su camino a paso lento, dejándose tostar por el sol y aspirando a pulmón lleno los efluvios gozosos de su tierra prodigiosa.

Si le observáis con atención, puede que veáis cómo en ese disfrute de la lujuria de las cosas naturales pliega sus labios con un gesto de diáfano desdén. Entonces es que agradece a su dios-toro haberle hecho nacer en tierras andaluzas.

## IV

### EUSKALERRIA

1. Por qué digo Euskalerría.—2. Primitivismo.—3. Una gente gregaria.—4. Un pueblo roto.—5. El legado eúskaro.—6. «Jaungoicoa beti oroitzen da gizonakin egia «duan bazkudeaz.»



I. AL OTRO LADO DE LA PIEL DEL TORO, EN EL punto en que la Península converge con el Continente al soberbio tronar de las galernas cantábricas, un pedazo de suelo montañoso y agrio, de agrestes cortes y duros tajamares que le hacen a la manera de gigantesca ola petrificada en el fantástico empeño de asaltar la incommovible meseta castellana. guarda pegado a sus cumbres y a sus valles el secreto misterioso de la continuidad secular de una estirpe que, por su especial idiosincrasia y por el robusto vigor de sus vástagos, constituye el segundo de los pueblos españoles estudiados en este libro.

Gente antítesis cerrada de la andaluza. Al llano meridi6n contrapone el norte enriscado. A la planicie tostada por el sol, cadenas de cerros constantemente verdes en todas las épocas del año. A aquel muelle tenderse echados en brazos de la naturaleza, un contorno hostil, cejijunto, al que hay que vencer a cada instante. A la facilidad en el vivir, dificultades sin cuento. A la benevolencia radiante del clima, torbellinos de lluvia galopante. A la riqueza, pobreza. A la madre pródiga que el andaluz adora en la idealización del mito genesiaco del dios-toro, un malpasar acosado por la mezquindad, la que el jesuíta Manuel Larramendi llamaba, allá

por los comienzos del siglo XVIII, «cortedad de la cosecha de frutos en Guipúzcoa».

A ambos lados de la actual frontera hispano-francesa, aferrados al vértice geográfico del ángulo del golfo vizcaíno, se mantienen todavía, desafiando a todos los azares de los tiempos, unas gentes que se llaman «vascongados», esto es montañeses, a falta de otro nombre. Vascongado viene de dos vocablos vascos: de *basa*, o montaña, y de la terminación *ko*, o sufijo locativo posesivo; o sea que *basko* equivaldría a hombre de la montaña, a montañés.

No cabe precisar si esta designación procede de los vascos mismos o si es el nombre con que le conocieron sus vecinos. Narrando los sucesos acaecidos el año 587, he encontrado que Gregorio de Tours nos los presenta devastando las campiñas limítrofes desde sus escarpadas guaridas: «Vascones vero de montibus prorumpentes, in plana descendunt, vineas, agrosque repopulantes, domos tridentes incendio.» Y que cincuenta y ocho años después, el 645, Fredegario describe como «wascones de intermontium rupe egressi ad bellum prope-rant». En realidad Vasconia y Gascuña son apelativos donde se recoge la significación de montañeses, de vascos, de gentes asentadas en la convivencia inminente de las águilas y de los osos.

La marejada nacionalista quiso buscar otro nombre más entrañable y dió con el de Euzkadi, al que se pretendió matizar de sabor político en el sentido de Estado vasco. Ciertamente que la raíz *eusk* pasa por más digna de aceptación, mas ahondando un poco

se topa con el mismo son rechazable. Porque *eusk* era más o menos *vasco*; con lo que se incidía otra vez en el error de acudir al adjetivo sin pararse en el nombre. (Y aún se escribía mal. Los de Sabino Arana decían *Euskadi* y *euzkera* con bizcaitarrismo antivasquista, pues la Euskaltzaindia o Academia de la Lengua Vasca acordó, en una de sus primeras sesiones, por ocho votos contra dos, preferir la voz *euskera* con *s* en lugar de *z*.)

Yo eligo, por ende, *Euskalerría* o *Euskalería* (1). *Euskalería* viene de *euskal* forma prefijada de *eusk*, y de *eri*, sufijo muy usado que sobre todo en tolosano y labortano pasa por agrupación, reunión, colectividad. *Euskal-eri-a* vale por ende, nominal y significativamente, por conjunto de los vascos, pueblo vasco.

Yo prefiero *Euskalería*, castellanizado en *Euskalerría*. Es la palabra de los poetas románticos y de los soñadores ancestrales. Busca el sustantivo, sin pararse en motivaciones adjetivales. Tiene una acepción patria común, y carece de sentidos políticos cercanos. Y sobre todo, expresa lo que es más esencial de las comunidades vascas: su carencia de tipo estatal, su psicología peculiarmente sencilla, su poco apego a despegar figuras de alto relieve; en una palabra: su primitivismo. En el desfile glorioso de la variedad popular hispánica, los vascos son la nota gris que contrasta con el rojo andaluz y con el negro seriamente castellano. En el rincón más norteño de la Península, a un lado

(1) Véase la Advertencia ortográfica al final, en página. 304

del fantástico peregrinar de los sucesos, la teoría de los siglos, pasando centelleantes, no fué otra teoría modular y llamativa, sino simple resbalar de sucederes. Si Andalucía es un resbalar de cosas naturales apenas caldeando la delicadeza cutánea de una población experimentadísima, Euskalerrria es un resbalar de horas carentes de trascendencia histórica; lo que en el Sur fué aislamiento callado de las cosas, en el Norte es aislamiento callado de sucesos. Y es precisamente esta distinta, casi opuesta, disparidad de planteamientos lo que ha llevado a dos estructuras vitales radicalmente semejantes, por semejantes constantemente paralelas, y por paralelas sin encontrarse nunca; esto es: abiertamente diferentes.

2. La vejez fué nota capital de Andalucía y la vejez es nota capital de Euskalerrria. Ambos son pueblos antiquísimamente anclados en una misma circunstancia geográfica, que constituye su raíz esencial desde hace miles de años. Mientras que los restantes pueblos peninsulares, castellanos, catalanes y galaicoportugueses, nacen en la coyuntura del alto medievo, son casi unos advenedizos en la tierra hispánica, los andaluces y los vascos no han movido sus plantas desde tiempo inmemorial del suelo en que hoy viven. Cuando los andaluces se bañaban en las aguas maternas del Betis o los vascos contaban las madejas de espuma de las olas rompientes contra sus eminencias roqueñas, ni Castilla, ni Cataluña, ni Galicia, ni Portugal, tenían atisbos de aleteos históricos; más todavía: ni si-

quiera el arrebató de los pleamares militares o psicológicos eran turgencia anunciadora del pronto nacer de un pueblo nuevo.

Pero vejez no es antigüedad. En la identidad temporal de la adscripción del hombre a la tierra andaluza o a la tierra eúskara, se agota el parecido. Ambos son pueblos pegados al solar desde remotos siglos; pero ahí concluyen las semejanzas, porque mientras Andalucía levantó en el solar un palacete de cambiantes gustos y decoraciones bárbaras, árabes y cristianas, los vascos siguieron viviendo al amparo de las vallas delimitadoras del solar.

Ambos son viejos; pero mientras Andalucía tiene pasado, Euskalerría carece de él. En Andalucía ha habido una fantástica procesión de circunstancias que ha calibrado la raza sin alterar sus esencias paganas ni su culto al dios-toro, a pesar de lo brutalmente drástica sucesión de alternativas; en Euskalerría no ha habido invasores que hayan turbado el monótono curso de los acontecimientos. Es que Andalucía gozaba de riquezas famosas, atraente señuelo de invasión; y a los vascos «su invencible tenacidad contra toda dominación extranjera, la aspereza de sus montañas y lo poco que prometía el país a la ambición de las falanges, casi siempre compuestas de aventureros movidos únicamente por el deseo del pillaje y el botín, les ha preservado de las vicisitudes a que se han visto sometidos los demás pueblos de Europa» (José Yanguas y Miranda: *La contrajerigonza*, 1833, s. I. n. e., página 100). Los hijos de Andalucía han acu-

nado su personalidad al módulo de cuatro o cinco religiones, sin dejar por eso de asomar la suya bajo la capa de las oficialmente triunfadoras; los de Euskalerrria no han tenido ocasiones de poner a prueba el brillo posible de sus personalidades. Andalucía ha hablado muchos idiomas, diciendo en todos ellos cosas de universal valía, a costa de perder tempranamente el uso de su lengua originaria; Euskalerrria no ha dicho nada en ninguno, a cambio de conservar la vasca lengua madre. Andalucía ha sido plantel de sujetos de la universal historia, de emperadores y de filósofos, merced a resignarse a dejar de ser pronto específicamente andaluza y a volcar el aliento genial de su alma en la corriente momentáneamente señera de bárbaros, godos, judíos o cristianos; Euskalerrria ha seguido siendo radicalmente vasca, sin menguar un átomo su vital estilo propio; mas por ello no ha volcado su hálito en el giro de los magnos temblores que deciden los rumbos de la humanidad. Andalucía, gracias a dejar de ser oficialmente andaluza y a encubrirse tras los mantos de la mascarada pasajera, pesa en la balanza del mundo; Euskalerrria, empeñada en ser milenariamente ella misma, quedó a un lado del camino de los pueblos. Por eso, siendo ambas muy viejas, mientras Andalucía está cargada de pasado, Euskalerrria es una gente primitiva.

Primitivismo. Esta es la característica de Euskalerrria. En sus hijos, en el tipo físico, en los rasgos psicológicos, en la estructura social, en las virtudes y en los defectos, todo el sentido de lo vasco y toda su especialidad respecto a los demás pueblos es-

pañoles se explican con arreglo a semejante primitivismo.

El primer matiz es el antropológico, y el primer primitivismo, la unidad racial. Andalucía está habitada por gentes maduras, porque provienen de una mezcla de *souches* contrapuestas, almacén de sangres rubias en abrazo amoroso con sangres morenas y africanas. Euskalerría está habitada por gentes primitivas, porque todos sus moradores pertenecen a la estirpe montañesa del Pirineo occidental. Antes que brotaran las primeras escuelas doctrinales del racismo decimonónico, cuando apenas si existía otra escuela racista que la de los hebreos intransigentes, hace cerca de dos siglos y medio que un vascón, jesuíta por más señas, reducía el mérito de sus hermanos de nación a los timbres de la pureza de la sangre. «La nación de los vascos —decía con palabras harto expresivas—, y particularmente la de Guipúzcoa, ha tenido el ser mirada y atendida de Dios con especial cuidado entre todas las de España, y pudiera decir del mundo. Esta nacioncita siempre ha estado en este ángulo septentrional; jamás se ha confundido ni mezclado con ninguna de las naciones que vinieron de fuera, ni de moros, ni de godos, alanos, silingos; ni de romanos, ni de griegos, ni de cartagineses, ni de fenicios, ni de otras gentes. Y la demostración de esta verdad es el vascuence, lengua que evidentemente nos distingue de esotras naciones. Sabe Guipúzcoa que la sangre de los suyos no tiene que ver con las de esas naciones, y que a ninguna de ellas tiene que recurrir en busca de su princi-

pio, de su alcuña y de su genealogía. Sabe que por ninguna de ellas está interumpida su línea y ascendencia. Y asegurada de estas negativas y exclusivas, sabe, en fin, positivamente que viene en derecho, y sin cortaduras, de la familia y de los hijos de Túbal que poblaron a España, cuya sangre nobilísima y limpísima ha mantenido en tantos siglos, a pesar de bárbaras naciones que inundaron el resto de España» (Manuel de Larramendi, S. J. : *Corografía o descripción general de la muy noble y muy leal provincia de Guipúzcoa*, Barcelona, Imprenta de la Viuda e Hijos de J. Subirana, 1882, páginas 128-129). Y un siglo atrás, en el reino de Navarra, reinante la católica majestad de Carlos II de Castilla y V de Pamplona, Francisco de Eraso, José Conchillos y el padre Moret, un licenciado, un canónigo y un jesuíta, templaban las plumas en absurda polémica que he referido en otro sitio, para disputar sobre si fué Tafalla o fué Tudela la ciudad fundada por Túbal, o sea la cabeza y matriz del pueblo vasco.

Adjudicar la pureza racial como nota diferenciadora del hombre eúskaro no es novedad del siglo XIX. Aprovechóla el nacionalismo de Sabino Arana, inscribiéndola en los números 49, 50, 59 y 62 de la exposición dialogada del ideario del partido nacionalista vasco; la recogió Emilio Castelar al fenómeno de la Compañía de Jesús y al nombre de Ignacio de Loyola, entendido por el gran orador en el sentido de que «la raza eúskara que le engendrara» y el ambiente en que creció «explican el enigma de su vida mucho mejor que los impulsos

de su voluntad íntima y las revelaciones de su conciencia» (*La revolución religiosa*, Barcelona, Montaner y Simón, cuatro tomos, IV, 19); y pervive, sin influencia castelarina, en los grandes teóricos del racismo ario, cuales Houston Stewart Chamberlain (*Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, München, F. Bruckmann, 1942, página 618) y Alfred Rosenberg (*Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelich-geistsigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, München, Hoheneichen, 1942, páginas 176 y siguientes). Para toda una tendencia literaria, el primer rasgo eúskaro es su adscripción a un tipo humano bien diferenciado.

Hombres membrudos, de grandes fuerzas físicas; raza campesina y marinera, a la que sólo desde hace muy pocos años va acercándose el urbanismo de las grandes poblaciones. Varones sencillos, en la magnitud limpia de sus cuerpos y en la magnitud limpia de sus almas; sanos de carne como de espíritu. Grandes niños que llegan a viejos sin dejar de ser nunca niños, arrastrando una existencia alegre, casi infantil de puro incontaminada de pecado. Yo creo que la mayoría de los vascongados no van al cielo ni al infierno; cuando mueren, ascienden a un prado verde que linda a pared medianera con el lugar reservado al limbo.

Y no digamos las mujeres. La simplicidad mental y la pureza moral de los hombres se eleva en ellas hasta el infinito. Les falta toda la picardía que sobra a las andaluzas; al fin y al cabo, las vascas son hijas de Aitor, y las andaluzas devotas del culto materno y tartesio a la Diosa-Madre de las

riberas del Mediterráneo. En el amor, especialmente, la vasca da ejemplos de tan ruda inadaptableidad al culto de Eros o al de Venus, como las hijas del *mare nostrum* los dan de adoctrinamiento innato y expresivo. Quienquiera haya pasado unos días de veraneo en cualquier hotel norteño, ha tenido ocasión sobrada de hacerse cargo de la candidez casi infantil de las nativas; hoy día sobre todo, cuando nuestras clases medias veraniegas van progresivamente aceptando la libertad de costumbres de ultrapirineos, la contraposición entre nuestras veraneantes trasnochadoras en parejas livianas hasta altas horas de la madrugada por los recovecos de los caminos pueblerinos, frente a la seriedad, casi excesiva, de la indígena, es una realidad patente e incontrovertible. A la mujer vasca le falta, no ya el voluptuoso *savoir faire* de las francesas, ni siquiera la pícara insinuabilidad de la andaluza, mas hasta el austero despliegue, casi militar, de las estrategias amorosas de una castellana de Valladolid o de Salamanca.

Y sin embargo, pese al primitivismo ingenuo, cándido, simplista, infantil y bobalicón casi con que proceden, ¡aún ganan a los hombres, a esos espléndidos modelos de despego a los encantos de la naturaleza! Y es que, en el fondo, la mujer es una encarnación quintaesenciada que a los ojos de los hombres toman los gérmenes propagadores de la naturaleza; y el amor, también en resumidas cuentas, es la proyección en el juego de las relaciones interhumanas del gran drama cuyo misterio jamás será conocido por los hombres y por el que

todo se muere un poco cuando da vida, se agota al engendrar, pierde algo de la propia fortaleza al crear un organismo de fortaleza análoga mas separada. Por donde cuando se cree, consciente o inconscientemente, en una fe cuya piedra sillar es el sentido hondo del curso de la vida, la mujer que la encarna para el hombre cobra validez de centro esencial de la naturaleza; mientras que, si la vida natural no ocupa el centro de las preocupaciones del hombre, en el mecanismo de la psicología del ser racional macho, el puesto de la mujer decae y baja. A mayor estima de la naturaleza, mayor valoración de la mujer. Esa es ley que no deja de verificarse en ningún pueblo ni en ninguna civilización.

También aquí. El andaluz, antimilitarista, enemigo de belicismos, amante de la naturaleza, adora a la mujer. El vasco, no ceñido al goce de los encantos naturales, goces que no le puede brindar una naturaleza terriblemente desagradable y hostil a quien en ella vive, no tiene, no puede tener, la obsesión que el sevillano sufre hacia lo femenino. Allí la naturaleza no se somete al hondo diálogo bético, sino requiere una tenaz pugna diaria antes de rendirse al hombre que busca robarle sus tesoros. La prodigalidad creó a orillas del Betis adoradores del sol y de la tierra blanda; en las márgenes del Deva, el suelo duro y el sol desapareciente entre la lluvia no pudieron tener jamás devotos. La tierra andaluza forjó enamorados; la de Euskalerría, guerreros.

Tan verdad es mi razonamiento que, al paso

que vimos los poetas del Sur cantar al amor y a las tristezas de su fatal agonía, traslación del mundo de conceptos adonisiaco, las gentes vascas han sido diputadas siempre por guerreras. Tienen toda la belicosidad de que el andaluz carece. En el *Periplo* de Avieno, más de medio evo antes de Cristo, se les califica ya de inquietos (al verso 250); narrando los sucesos de Wamba, los diputaba el arzobispo de Toledo San Julián, en el año 673, de «feroces», «ferocitas» celebrada en plena Reconquista por el Albeldense al describir las peripecias de Alfonso III *el Grande*; tan audaces, tan belicosos, tan hostiles a toda vida de pacífico goce de los dones naturales, que nada menos que Venancio Fortunato, al anotar a Justino en los grises días de la decadencia romana, no halla mejor acomodo para ensalzar a Roma que exultar casi como canto de cisne de la ciudad de los Césares:

*Illinc Romanos, hinc laudes barbarus ipse  
germanus, batavus, vasco, britannos agit.*

(*Appendix II an Justinum, 83.*)

Lo que sucede es que el amor y la guerra son fenómenos parejos, tan excluyentes, que la dedicación al uno impide el otro. Los pueblos luchadores han sabido generar, no gustar las delicias del amor; éste es patrimonio de las naciones decadentes y antimilitaristas. Las delicias de Capua andan reñidas con el asalto a Roma. La guerra es propia faena de las gentes primitivas; el amor, tesoro de

una larga experiencia secular. Los bárbaros usaban pelear cuando los romanos, ahitos de placeres, no servían ya para ello; también los vascos son excelentes guerreros, en la misma medida en que los andaluces son magníficos amadores. En los temas del «cante jondo» no hay más violencias que las puñaladas en disputa de una mujer; en los bailes populares vascongados se memora la guerra o la cosecha, pero el amor cuenta apenas nada.

De ahí que, engendradora de tantos luchadores, la raza vasca no produjo nunca ese otro tipo del valor individual cara a la naturaleza que es el torero. «En Guipúzcoa —observa el padre Larramendi—, con toda la afición que hay a toros, de sólo uno he oído que se metió a torero de oficio, que llamaban *Chambergo*» (*Corografía*, 195).

En función de esos primitivismos físico y psicológico que tan bien caracterizan a los vascos, existe el más importante de todos: el primitivismo cultural. Si el idioma es un espejo de la mentalidad de quienes lo hablan, el idioma de la edad de piedra de los vascos sigue siendo el propio de una mentalidad paleolítica. La misma combinación de los giros, igual estructura de las ideas transparentada en idéntico juego de frases. Porque, sin duda, la lengua vasca ha evolucionado a lo largo de los miles de años de vida con que cuenta; pero, aun así, sus líneas estructurales siguen siendo más afines a las usadas en la edad prehistórica que los rasgos expresivos de los demás lenguajes europeos. Incluso objetos que hoy, en la edad del hierro, fabricamos con metales, atesoran en sus etimologías vascuences

el recuerdo de lejanísimas horas cuya enumeración se pierde en la noche del pasado, en momentos cuando aún no se conocía el empleo de los utensilios de metal y todos los elementos de que se valía el hombre estaban hechos de piedra. De la palabra *aitz* o piedra provienen, en efecto, cosas tan típicas a este respecto como *aizkora* o hacha, *aitzur* o azada, *aizto* o cuchillo, *azkon* o flecha, *zukaiaitz* o cincel.

También asoma el primitivismo en los usos populares, en las diversiones. Yo recuerdo haber asistido, en Zumaya, a un domingo vasco en el antiguo caserío de Bedua. Se llegaba desde el pueblecito costero, barca arriba del Urola, tras pasar el puente del ferrocarril y cruzar espléndidos, tranquilos, bien que austeramente paradisíacos rincones en las revueltas del río.

Tras el agreste paisaje, en Bedua, un típico caserón de anchos muros, puertas abiertas a una gran pieza de esas que en Andalucía decimos cocina, en cuya techumbre brillaba el pulimento de las viguetas de madera ennegrecidas por los muchos largos inviernos del país, donde un grupo de hombres, de sólo hombres, cantaban cogidos del brazo un sonsonete monótono y sin malicia, pacíficos no obstante la notable cantidad de sidra que ingerían. Ante aquel espectáculo de fornidos cantadores, en quienes el alcohol producía entusiasmos musicales en vez de las pasiones femeninas que en mi tierra engendra, el menos ducho en

saber clásico no hubiera podido dejar de traer a la memoria aquel trecho de Estrabón donde se detalla como propia de vascones una *edatedantza* «danza de eden, baile de beber, que aquellos «juerguistas» de Bedua repetían con la monótona cantilena de un friso eúskaro de dos mil años atrás.

Ni siquiera en lo religioso han dejado de ser primitivos los hijos de Euskalerría. Ese fervor católico, tan común entre ellos, es la secuela de su retrasado catolicismo. Aunque Navarra y Alava se cristianizaran en los albores de la Reconquista, el cristianismo no penetra profundamente en Guipúzcoa y en Vizcaya hasta el siglo XI, como sostiene el padre García Villada (*Organización y fisonomía de la Iglesia española desde la caída del Imperio visigodo en 711 hasta la toma de Toledo en 1085*, Madrid, 1935, página 18). Cristianizados mil años después que el resto de la Península, están ahora viviendo retrasadamente la hora de la intransigencia fanática que Castilla y Portugal vivieron en el siglo XVI y que Andalucía no ha vivido nunca. Ese ardoroso celo católico es una manifestación más del primitivismo que caracteriza la historia de Euskalerría.

He escrito la historia, y he escrito mal, porque en realidad no es historia lo que tiene el pueblo eúskaro. Historia la tiene Andalucía, que llena el tiempo ido con concretas referencias a sucesos importantes. Los vascos no tienen historia, tienen tiempo antiguo. No son un «pueblo mudo» que di-

jera don Miguel de Unamuno, porque el pueblo vasco habla, como hablan todas las naciones en sazón cuando les llega la coyuntura propicia. Son un pueblo al que se le paró el reloj en una data semiprehistórica. No metahistórico ni superhistórico, como han querido ser las utopías de todos los tiempos o la gesta de Israel, respectivamente; sencillamente infrahistórico, porque los sucesos, médula de su pasado vital, no exceden al cotidiano batallar de las cosas menudas, sin trascender a las que merecen escribirse en los fastos memorables de las comunidades. En la discusión parlamentaria entablada en el Senado el día 17 de junio de 1864, el senador Berroeta se indignó contra su colega utrerano Manuel Sánchez Silva porque el sevillano sostuvo que los vascos carecían de historia; pero a mi entender vino a darle la razón cuando reconoció que en aquel instante pervivían «las mismas costumbres y características de hace más de mil años»; porque una manera de ser que ni evoluciona, ni se enfrenta con otras, ni cuaja en hechos de validez universal superiores a la cotidiana monotonía de una sincrónica repetición de costumbres y palabras, ¿puede llamarse propiamente historia? Yo la llamaría infrahistoria, y diré que tal pueblo no había entrado en el palenque de la historia de la humanidad.

Por eso los eúskaros, hablando voces de la edad de piedra, danzando bailes que ya anotó Estrabón, recludos en sus montañas agrestes, sin participar

en las grandes empresas de la civilización ni en sus afanes militares o literarios, constituyen —o al menos han constituido hasta hace muy escasos años— un pueblo *a se*, aparte, voluntariamente arrinconado, premeditadamente primitivo. Primitivismo: ésa se la palabra que, como luego mostraré, no basta a borrar los espléndidos resultados de una civilización industrial a la cual se han lanzado los vascos con entusiasmo y criterios muy cercanos a los de los hombres del neolítico. De cuyo primitivismo resultan todos los detalles que declaran la especialidad de lo vascón en el conjunto total de lo español. Gente arriscada, a fuerza de vivir entre riscos.

3. La consecuencia cardinal de este primitivismo vascón es la de todos los primitivismos culturales: la carencia de personalidades señeras, de tipos humanos paradigmáticos, de héroes.

Lo cual da a la trama del pasado vasco una apostura colectivista, que luego, bien mirada, no se compagina bien con el individualismo que aflora en sus instituciones. Porque contado uno a uno, en la ordenación agraria que hasta poco ha fué la casi exclusiva de Euskalerrria y que todavía perdura en muchas partes de ella, el campesino vive aislado de sus vecinos, en una selvática autarquía que excluye hasta el trato social, en uno de los más estupendos casos de individualismo familiarista conocidos por la vieja Europa. En su agudo estudio acerca de *La vida rural en Vera de Bidasoa*, Julio Caro Baroja ha escrito páginas impresionantes en

torno a la independencia en que vive el *baserritarra*, encerrado en su *baserri* o casa de campo, llamada así de la raíz *basoa* o bosque. «Hay caseríos —relata— que se mantienen herméticos, cerrados a todo lo social... El gusto por el aislamiento del aldeano vasco se manifiesta, por una parte, hasta en algunas leyendas y creencias. Una de las más extendidas por todo el país, y que he tenido ocasión de escuchar varias veces en Vera, es la de que el Juicio final sobrevendrá cuando todos los caminos sean como carreteras y estén llenos de enrucijadas, y cuando en cada casa haya una tienda, una taberna, según algunos» (página 118). «No chocará —agrega—, pues, que existan en el país muchos casos de familias aisladas que procuran mantenerse en la forma social mínima, sin tratar apenas con nadie. En Vera hay varias que viven en estado de aislamiento voluntario. Un caso verdaderamente típico es el de los habitantes del caserío Atxuletxekoborda, que rehuían hasta la conversación y no permitían se acercara nadie al caserío» (página 119).

Nadie osará discutir que el terror al progreso, que la identificación entre sistema antiguo de vida y bondad, es señal de primitivismo. De primitivismo y de colectivismo. Porque si bien es cierto que tal aislamiento favorece el individualismo del hombre vascón, también anula las posibilidades vigorosas, que para florecer necesitan del contraste con los convecinos. Como el aislamiento del vascón impide dicho contraste, la masa eúskara es una masa gregaria, grismente uniforme, en la que el conjun-

to absorbe lo individual a los ojos del observador, por mucho que dentro de ella se mantengan separados quienes la componen. Si para el propio vasco su estilo es individualista, para quien le considera desde fuera la carencia de personajes de relieve conduce a atribuirles una profunda tendencia a esa especie de colectivismo que se denomina lo gregario.

De ahí que los héroes vascos legendarios sean los muertos, ni más ni menos que entre los indoeuropeos primitivos. Unas cuantas reminiscencias filológicas dejan traslucir que el culto al antepasado y su elevación a la divina categoría de héroe preside las andanzas antiquísimas de la espiritualidad vascónica. La adoración de los *θεοὶ πατρῶν*, de los *dii gentiles* de griegos y romanos, se aviene muy bien con el patriarcalismo de aquellas gentes que reducían todo su haber legendario a las historias hazañosas del antepasado común de todos, del patriarca padre de los padres, llamado por eso mismo Aitor, el padre por excelencia. Y al rendirles piadosa memoria no consumaban acción diversa que el rendido homenaje que cada griego prodigaba a su *ἥρως* gentilicio. Al igual que los romanos colocaban las propiedades al amparo de los dioses familiares, causa del sistema de construcciones urbanas que dejaba cierta separación entre dos edificios contiguos, y cuya excepción, manifestada en la comunidad de muro para edificar, dió origen a una entera construcción jurídica en el derecho de servidumbre llamado de los *legna inmittendi*; los vascos antiguos solían separar las casas por un ca-

llejón de alrededor de cincuenta centímetros, llamado *arteka* en Guipúzcoa y *rekarte* en el Roncal, con lo que los muros de una casa no servían para apoyo en la construcción de otra.

El culto a los antepasados es manifestación de la usual tendencia de los pueblos primitivos a diluir la personalidad individual en vigorosos organismos familiares. Tendencia que, además, ha quedado inscrita en el gran espejo del alma vascongada que es su idioma. En la lengua de los vascos, ancestral y expresiva, el sujeto activo se borra delante del objeto sobre que la acción recae; así como nosotros hacemos que el sujeto rijan al verbo, en eúskaro el verbo está regido por el objeto. Lo que para el castellano juega papel de complemento es para el vasco sujeto, y viceversa. En vez de hacer yo, mi yo activo, determinadas cosas, para el vasco las cosas son hechas por mí. En lugar de escribir yo este libro, un vasco, pensando lógicamente a tono con su idioma, sustentaría que este libro está escrito por mí.

A primera vista, la cosa carece de mayor importancia, y el simple filólogo no ahondará más allá de la temática lingüística; pero en el fondo denota una vez más el sentir pasivo a que el eúskaro se sabe reducido. Porque cuando reina en la frase la cosa o acto verificado de tal modo que alrededor de tal cosa o acto gira la construcción gramatical del género y del número, el sujeto actuante viene a quedar reducido a borrosa desparecencia de lo secundario. Un castellano razona siempre anteponiendo la voluntad activa de su yo al mundo que

le rodea, y así su decir es un decir donde su personalidad centra en la frase su visión activa y egocéntrica del mundo; un vasco razona sin afirmar su personalidad, dejándola esfumarse en lo que tiene de actuante y de constructora, cediendo al resultado, al contorno circunstancial, a veces incluso obra de sus manos, el papel activo de señorío de los vocablos. Dada la mentalidad vasca, la traducción exacta de *basurdeai ezkura gozo zaie* (1) no sería «los jabalíes gustan de la bellota», sino «la bellota gusta a los jabalíes»; haciendo de *ezkur* (bellota) el eje de la construcción gramatical.

Perspectiva gregarista de anulación del yo en la masa, que se da también en el estilo literario, incluso en los vascos que hablan castellano. Cualquiera lector de Navarro Villoslada, de Pío Baroja o de Juan Antonio de Zunzunegui se pecatará fácilmente de la innúmero cantidad de personajes como entran y salen en la acción fraguada por el novelista. En *Amaya* por ejemplo, el verdadero héroe de los hechos narrados no es la protagonista hija del godo Ranimiro que da título a la obra, sino el pueblo vasco como colectividad grandiosa de Migueles, Plácidos, Teodosios, Paulas, Echevarrias y Amagoyas, que es lo que indicó el autor al ponerle el subtítulo de *O los vascos en el siglo VIII*. En *La feria de los discretos*, por aludir a una conocida novela barojiana, ya el primer capítulo hace entrar y salir en un vagón de ferrocarril, junto al Quintín que regresa de Eton, a un matrimonio francés, a tres señoritos andaluces, a unos mozos

(1) Véase la Advertencia ortográfica al final, en página. 304

de estación y a varios pasajeros de corte múltiple, que dan al trecho literario prestancia de mosaico más que de torso novelístico. Y en *La quiebra*, la postrera producción de Zunzunegui, la vertiginosa entrada y salida de las modistillas, de los constructores urbanos, de los chamarileros de lo viejo, de los banqueros del Nervión y de las asalariadas del amor, apenas si dejan traslucir entre lo abigarrado del conjunto las estampas de los protagonistas Bea y Ramón, oscurecidas, no ciertamente por carencia de personalidad, sino porque son tantos los personajes, que por fuerza no pueden mantenerse en primer plano. En la literatura vasca que conozco, lo mismo la escrita por hijos de Navarra que la proveniente de guipuzcoanos o de vizcaínos, se da el mismo fenómeno gregarista que en su vida diaria; por exceso de personajes, la acción se torna en acción de masas más que de individuos; es una acción colectiva por exceso de personalidades que impide a alguna entre ellas sobresalir por encima de las demás.

Nótese también, en apoyo de esta perspectiva del primitivismo colectivista de los vascos, que el renacimiento cultural decimonónico produce allí pintores y músicos en vez de los literatos que crean en Cataluña o en Galicia. No hay allí poetas líricos de la talla de Rosalía, ni entrañables como Pondal, ni épicos como Verdaguer, ni inspirados como Maragall. La poesía es empresa personal del vate, del adivino, del inspirado etimológicamente hablando, que no cuaja en los pueblos de mentalidad colectivista. Mientras que la pintura encar-

na valores objetivos, los penetra de una tendencia plasmática que se objetiviza fácilmente en dibujos y colores, aptos de ese modo para llegar a las masas; y la música es grito popular que exige el acompañamiento del coro a poco que se la dé un perfil auténtico del corazón. Aurelio de Arteta, Gustavo Maeztu, Ignacio Zuloaga o los Zubiarre han llevado al lienzo los tipos vascos con una fidelidad espiritual que no han sabido alcanzar los poetas coteráneos; y el *Guernikako arbola* de José María de Iparraguirre, aquel carlista bohemio y sin arraigo, tocó a los pechos de los suyos con la varita mágica del entusiasmo cuando les habló en el lenguaje universal, de masas, que es la música, denunciándole en él la necesidad de impedir cayera por tierra el árbol de los mayores, de los únicos héroes de la raza:

*Arbola botatzia  
dutela pentsatu  
Euskal-erri guziyan  
denac badaquiyu.  
Ea bada jendia;  
denbora orain degu.  
Erori gabetanic  
Iruri biagu.*

En la ordenación de la vida social sucede igual. Basta abrir los textos legales de Euskalerrria para contemplar a una comunidad que considera a sus componentes en función de colectividad, de número de gentes iguales donde ninguna sobresale de las otras. Según el *Fuero de Vizcaya* todos los vas-

cos son iguales entre sí, todos son nobles, no hay diferencia de sangres que haga descollar a ninguno ante la ley; de donde también la espléndida realización política, espléndida asimismo como muestra de colectivismo primitivista, de una democracia de iguales, hecha posible porque en ella todos son igualmente nobles de por sí. En otro sentido sensiblemente análogo, la legislación jusprivatista vasca, viva además en las costumbres de Vizcaya y de Navarra, considera a la familia como centro de integración social, menospreciando la posición del individuo aislado y superestimándola en cuanto miembro del grupo familiar; frente al padre de familia, omnímodo en sus facultades siempre que miren a la conservación y el fortalecimiento de la institución familiar, el individuo como tal apenas cuenta nada.

En los sucesos del pasado acontecen casos que denotan con meridiana claridad dicho colectivismo primitivista. Es el único que podrá explicar el curioso fenómeno que ofrece el viejísimo pueblo eúskaro en el momento en que cobran vida cultural aparte todas las naciones europeas. Mientras Cataluña produce a sus Lulios y Muntaneres, lenguas vivas y patrioteras de la catalanidad; mientras Portugal presenta a su Fernán Lopes y a su duque de Coimbra, recorriendo parejos horizontes a aquellos famosos catalanes por los senderos áureos de la historia nacional y por las elevadas cumbres del pensamiento; mientras Castilla cimenta su nacionalidad en la narración versificada de las hazañas del legendario Campeador o del fundador

Fernán González, Euskalerría permanece callada, sin engendrar ni un historiador, ni un filósofo, ni un solo cronista nacional. Porque la única porción de ella que tiene algo parecido a lo que diríamos historia, el reino de Navarra, ofrece una historia redactada en gran parte por forasteros como Guillermo de Anelier, o por humanistas sin sabor propio intelectual navarro como don Carlos de Viana, y siempre en provenzal o en castellano, nunca en eúskaro. Y por lo que concierne a Guipúzcoa, Laborde o Vizcaya, mejor es no hablar, porque carecen hasta de hechos señeros que contar. Lo único que en la Edad Media hay de cultura vasca es una operación primitiva: el sentimiento, nunca una labor cultural coherente y meditada. Todo el vasquismo cultural, toda la flor granada de las alboradas nacionales del medievo, se reduce a un cariño telúreo, entrañable, instintivo, hacia el idioma y al deseo de conservarlo, no ya para fines históricos de crónica, sino para la cotidiana infrahistoria de la vida rural del *baserritarra*. Ni más ni menos que el vacío callado forzando una tradición galana de decires humildes y corrientes; a la postre, nada de cultura, sólo aquel vivir «amartelados de su lengua» que alguien ensalzó con autoridad para poder hacerlo (M. D. L.: *De la antigüedad y universalidad del bascuense en España: de sus perfecciones y ventajas sobre otras muchas lenguas*. Salamanca, Eugenio García de Honorato, 1728, página 3).

La falta de nombres magnos, quizá por la abundancia exagerada de nombres aislados, da a la tra-

yectoria de la gente eúskara un acusado rigor de sucesivas monotonías, de tal modo que hasta las escasas figuras señeras se dejan impregnar de ese colectivismo gregario que transfunde al individuo en un organismo superior. No ha producido la raza vasca tipo tan representativo como lo fué Ignacio de Loyola, hidalgo del corazón de Euskalerría, en cuya obra ciclópea plasma la tenacidad, la altiva pujanza y el brío ardoroso de su casta. ¿Y qué hace este hidalgo eúskaro Ignacio de Loyola? Levantar en pie de guerra con militarismo de estirpe a la más fuerte mesnada que la historia ha conocido sobre el plano de un principio que asume todo el colectivismo de Vasconia: el cuarto voto, tan característicamente euskaldún y tan característicamente diferenciador de la Compañía de Jesús respecto a sus demás hermanas, las otras órdenes religiosas.

Interminable sería este *dossier* de sugerencias si fuera yo a tomar ahora la carga de señalar las innúmeras huellas que arguyen el colectivismo primitivista eúskero, patente hasta en las, al parecer, más diversas obras de sus hijos. Pero no debo terminar mi brevísimo apuntamiento, máxime cuando acabo de bordear el tema religioso, sin anotar una coincidencia que, con objeto de eludir suspicacias, expondré por boca ajena, limitándome a relacionar dos textos extraños.

He aquí lo que escribe Julio Caro Baroja: «La idea de que las malas acciones o las infracciones de los deberes religiosos son con frecuencia sancionados en vida está siempre patente en la moral del

campo. Muchas veces he oído decir que una inundación, que una granizada, que un accidente, son castigos de Dios. Desde pequeños emplean los chicos la amenaza de este castigo para vedarse mutuamente las acciones más insignificantes. Cuéntanse casos como el siguiente, que recuerdo de cuando yo lo era: Un chico subió a un árbol a coger nidos el día de San Juan, se cayó del árbol y se rompió una pierna. Castigo de Dios, porque ni el día de San Juan ni el día de San Pedro es libre subir a los árboles» (*La vida rural en Vera de Bidasoa*, 180-181).

Relacionése con estotro pasaje de Hans Kelsen, donde el maestro pragués analiza las relaciones del hombre con la naturaleza: «Es cierto, sí, que el hombre primitivo siente cierta necesidad de explicación, pero sólo en grado limitado... Su deseo de explicación, enteramente secundario, por otra parte, se satisface en cuanto puede interpretar los hechos de que se trate conforme a su orden social, que comprende también a la naturaleza; se siente, satisfecho, por ejemplo, cuando los hechos que requieren explicación pueden ser interpretados como recompensa o castigo, o condición de éstos. Muestra de esto es la interpretación dada por el hombre primitivo a muertes que serían completamente naturales para nosotros, pero que en su opinión son un castigo infligido por una autoridad sobrehumana» (*Sociedad y naturaleza. Una investigación sociológica*, Buenos Aires, De Palma, 1945, página 12).

Me abstengo de hacer comentarios. Colocando

ambos textos uno al lado del otro, deduzca el lector si Caro Baroja y Kelsen, como puestos de acuerdo, no confirman mi teoría del primitivismo gregarista del pueblo de Euskalerría.

Carencia de individualidades por sobra de individuos. Muchedumbre de voces sin un grito modulador. Coro de canciones falto de solista. Masa gregaria sin guía que la señale. Maizal de iguales plantas. Montón de granos de arena que no aglutina una argamasa doctrinal. Romper de gotas de agua marina en la verde roca, sin que ninguna arrastre el brillo de una perla. Masa, muchedumbre, colectivismo primitivista. Esa es la clave explicativa del misterio secular de este pueblo sobre el que resbalaron milenios de pasado continuo sin apenas aflorar en la exteriorización universalista de una historia.

4. Social y políticamente considerado es el eúskera un pueblo incompleto, un pueblo roto. Inicialmente, a la época de la venida de los romanos, ocupaba más o menos la actual Navarra, el nordeste de Guipúzcoa, lo que hoy es Aragón hasta Jaca y Egea de los Caballeros, y una parcela de la Rioja logroñesa; pudiendo integrarse en ellos también a los autrigones, asentados en torno al actual vértice fronterizo de las provincias de Burgos, Alava y Vizcaya; a los caristios, habitantes entre el Nervión y el Deva, y a los várdulos, pobladores desde el Deva al Urumea. Parece ser que todos juntos constituían una confederación independiente, reconocida como tal por los romanos, de creer la

interpretación que ya el padre Fidel Fita diera a las inscripciones halladas en tal zona con referencias a una era consular, distinta de la augustal era hispánica, que pudiera fecharse en el año 194 de J. C.

Confederación indómita que se extendió al otro lado de los montes Pirineos abarcando a los hermanos de igual raza y lengua que por allá habitan. Sus componentes moraban en las hondonadas de verdes valles regados por ríos montañosos, organizados en núcleos de poca cuantía cual por fuerza ocurre en los terrenos de serranía, regidos por respetables patriarcas celosos de una independencia cuyo origen se pierde en la noche oscura de las edades prehistóricas, independencia tesoneramente mantenida, con desprecio del poderío de romanos, de visigodos o de alárabes. No les coordinaba ningún lazo político permanente con anterioridad al hundimiento de la monarquía goda en Guadalete; su aproximación era cultural, o si se prefiere, social y folklórica. Unidos transitoriamente cuando lo requería la ocasión de hacer frente a un invasor poderoso, las alianzas se rompían apenas el invasor transponía el puerto de entrada del último valle fronterizo.

Las crestas pirenaicas matizan ya en el siglo VII una diferenciación entre los vascos de allende y de aquende el Bidasoa, los de la «Guasconia» norteña, y los de la «Spanoguasconia» que delimita el cosmógrafo de Rávena. Una separación estrictamente geográfica, porque desde César (*De bello civile*, I. 38, 3) para acá todos han anotado puntualmente el

parentesco entre las gentes de ambas bandas del Pirineo, incluso entre cántabros y aquitanos, más semejantes entre sí que el parentesco existente entre los aquitanos y los demás pobladores de las Galias.

La natural tranquilidad geórgica y marinera de aquellos valles, apenas ensombrecidos por el celedal turbulento de alguna nube pasajera, no suscitó deseos por parte de los conquistadores. Ni vencedores ni vencidos, ni ambiciosos ni ambicionados, la vida de las gentes de Euskalerría transcurre al borde, marginalmente, de la historia de sus vecinos.

Las ambiciones de éstos preparan en la alta edad media dos zonas de influencia extraña y otro tercera zona auténticamente vasca con independencia exterior. La primera, sometida a la influencia parisién, en la tierra de Laborde y Zubiroa, en el rincón suboccidental de la Francia contemporánea, la *côte basque* del turismo francés. La segunda, sujeta a influencia castellana, es presa de la tendencia expansionista de Castilla; sus tres porciones van poco a poco sumiéndose con lentitud al amparo del brazo fuerte de los monarcas castellanos; Guipúzcoa, el 8 de octubre de 1200; Alava en escritura cerrada con Alfonso XI a 2 de abril de 1332 y Vizcaya por la unión personal de su señorío al centro de Castilla en 1371, pasan definitivamente a formar parte de los dominios del señor de Burgos. La tercera, la independiente, la corona de Navarra, es la única parcela madura, condenada tras varios ensayos al fracaso de no poder constituir una monar-

quía eúskara extendida sobre todo el solar del viejo patriarca Aitor.

Entre todas las tribus vascas fué la más oriental, la de los navarros, quien sufrió amenazas a su independencia desde una hora bien temprana. En 778 sus componentes tienen ya que agruparse para resistir a Carlomagno en la que los romances cantarán como famosa rota de Roncesvalles, hazaña repetida en el año 824 contra Ludovico Pío. La agrupación nacida del peligro reclamó un jefe, permanente por lo mismo que la amenaza permanente era; tal fué un rey, y en torno a la realeza cuajó el reino eúskaro independiente con capitalidad en Pamplona.

Si las gentes vascas no hubieran carecido del sentido de la historia; si fuese la suya mentalidad capaz para superar con afanes universales la pequeñez monótona de sus personales infrahistorias de cada día, como un solo hombre se hubieran agrupado alrededor del trono de Pamplona. Pero lejos de eso, la pequeñez de miras de su gregarismo aislacionista, de aquel colectivismo gris secuela de un individualismo sin coherencias, tronchó la primera gran posibilidad de Euskalerría.

Por lo cual los reyes navarros miran hacia el Sur, a la empresa general de la Reconquista contra el árabe invasor. Sancho III, representación típica de tal tendencia, anhela hacer de su reino vascón la espina dorsal de la revancha frente al Islam. Así le vemos soñar con apoderarse de León, la ciudad que en los altos siglos medios previos a la toma de To-

ledo llevaba aneja el título imperial de la antigua realeza de Wambas y de Recaredos.

Mas fracasa al morir. 1035 es fecha crucial en la marcha secular de Euskalerrria. Encerrada en sus límites euskaldunes, cortado el camino del Sur que es el de la expansión reconquistadora, la mano que rija Pamplona puede dedicarse por entero a unir a todos los vascos bajo su cetro, eúskera por antonomasia.

Este es el afán de Sancho el de las Navas, encendido de ver cómo ingleses y franceses al norte, castellanos al oeste, van limando las posibilidades de la empresa unificadora. Sancho percibe con extrema precisión la urgencia de la tarea y a realizarla aporta lo mejor de sus experiencias cuando, ya viejo próximo a morir, decide poner la obra en manos del joven, prometedor y poderoso Jaime de Aragón, yo creo que con la esperanza de que éste sabría formar una monarquía federativa con los aragoneses, vascos y catalanes de ambas laderas del Pirineo.

No podían darse mayores garantías al cumplimiento del designio de quien batió la guardia encadenada de Miramamolín. Jaime I era hijo de aquel Pedro II que cayó en Muret defendiendo contra los franceses de Simón de Monfort la causa de la Cataluña del Midi, de la Provenza tolosana, furiosamente enemiga de los reyes de la isla parisién. Si ahora a sus obligaciones con los provenzales de la tierra nativa se agregaban las nuevas cargas de los deberes hacia los vascos del occidente pirenaico, no parecía caber dudas de que el joven

Jaime I realizaría la unidad de todos los eúskeras ordenándolos en reino, parte de la monarquía federativa que él regía. El plan de Sancho el de las Navas tenía todas las garantías del éxito. En los salones pétreos del castillo de Tudela donde languidecía herido de muerte, más de una vez le calmarían los dolores del cáncer roedor de sus entrañas los ensueños de una Euskalerría congregada alrededor del trono de Pamplona y apoyada en las gentes hermanas de Aragón y Cataluña.

Mas Jaime de Aragón no supo o no quiso realizar esos ensueños rosados del viejo león encerrado en los muros de Tudela. La prohijación mutua entre ambos sólo rigió los cuatro años que corren entre 1230 en que se concertaba, y aquella hora de la primavera de 1234 en que Sancho VII moría. La inexplicable conducta de Jaime I para Cataluña se repite para con los vascos. Obsesionado por la lucha contra los árabes, no reparó al ganar tierras del Sur lo mucho que perdía abandonando a su suerte las del Norte. Valencia y Mallorca reconquistadas, fueron pagadas al altísimo precio de la Gascuña y del Midi, hoy francesas por gracia de aquella funesta política de abandonos seguida por el hijo del abanderado hispano de Muret.

Y lo peor fué que el abandono significó la ruptura, trágica ruptura espiritual e histórica, del pueblo catalán y del pueblo vasco. Todo el secular desasosiego, todo el dolor centenario de una patria incompleta, esa amargura tremenda de sentirse sometido a dos contrapuestas banderías, proviene de la ceguera de aquel joven inflamado que

destrozó para largos siglos la unidad de Cataluña y de Euskalerría. Cuando por la renuncia de Jaime I, Teobaldo I se sienta en el trono pamplonés, la unidad vasca ha quedado rota para siempre.

Desde entonces la herencia de Aitor se divide en tres porciones: la francesa, que en 1789 perderá definitivamente sus libertades; la castellana, con sus fueros rotos en 1839 por el puñal del centralismo afrancesado; y Navarra, que un acierto político de Fernando el Católico salvará en el último instante para la comunidad española.

He dicho tres y en verdad no eran sino dos: la Euskalerría francesa, del Bidasoa para arriba, y la Euskalerría castellana, del Bidasoa para el sur. Porque en lo que concierne a Navarra, desde 1234 hasta la fecha ha visto transformado su nombre en objeto de luchas castellano-francesas, bandería de disputas cuyo esquema se resuelve así:

1234-1386.—Afrancesamiento cortesano e hispanismo popular. De la subida al trono de Teobaldo I, el gentil enamorado de la madre de San Luis, hasta las andanzas de aquel Carlos II que estuvo a punto de empuñar el cetro francés.

1390-1479.—Reacción hispánica. Carlos III posee dominios en Castilla que rentan más que el reino pamplonés. Con Juan II Navarra entra en el vertiginoso encaje de la política de este premaquívlico señor.

1479-1512. — Retorna la influencia francesa, cuyo cenit es la decisión tomada por la reina Magdalena en 1486 de casar a la heredera Catalina con el francés Juan de Labrit, desechando la so-

lución propuesta por Fernando el Católico de unir-  
la a su heredero el infante don Juan.

1512-1. . . .—Unión con la corona de Castilla,  
perturbada sólo por el centralismo liberal impe-  
rante desde 1839.

Tal es la triste condición presente: una Euska-  
lerria rota e incompleta. Un pueblo «sin unidad  
espiritual», por repetir la voz tribunicia de Víc-  
tor Pradera en el Congreso el día 15 de abril de  
1918. Ocho dialectos separados por Arturo Cam-  
pión en su *Gramática de los cuatro dialectos lite-  
rarios de la lengua éuskara*: bizcaíno, guipuzcoa-  
no, alto nabarro septentrional, labortano, alto na-  
barro meridional, suletino, bajo nabarro oriental  
y bajo nabarro occidental (Tolosa, Eusebio López,  
1.884. Págs. 34-44). Y por encima y por debajo  
de esa disyuntiva trágica que reduce los límites de  
España a las crestas del Pirineo, un dolor profun-  
do, incitador, sanguinolento, que desgarrar las ví-  
sceras del alma popular éuskara con la terrible pena  
de las separaciones.

Ese dolor engendró y aun hasta cierto punto  
justifica el nacionalismo de Sabino Arana en lo  
que las ideas de éste apuntan de negador y criti-  
cista. Pero precisamente por eso, por lo que late  
en ellas de desgarrado y de ululante, el fundador  
del *bizcaitarrismo* se quedó a mediados del cami-  
no, subió la empinada cuesta de las negaciones y  
no tuvo alientos bastantes para arribar a la cum-  
bre desde donde se otean los paisajes de la ilu-  
sión esperanzada. La fatiga le rindió a mitad de  
su áspera ascensión espiritual no dejándole lle-

gar más que hasta una revuelta de la senda, desde la que sólo se columbraban campanarios patrios sobre verdes cortaduras montaÑeras y rurales. Si hubiera ascendido hasta el cacumen habría visto lo infecundo de las soluciones estrechamente negativas, colindantes con el perfil del campanario y con la copa del castaño. Desde arriba se atisbaba que lo que en realidad pregona el pasado eúskera es la necesidad de ambiciones universales, la tarea fecunda de ensanchar los horizontes rurales de la aldea campesina, de procurar líneas de expansión mundial al solar y al terruño indígenas.

Si el nacionalismo vasco fuera leal a las maneras entrañables de su pueblo, en lugar de la menuda teoría de quejas contra Castilla elevaría, sí, la exigencia de la reconstitución de la personalidad de la inmemorial Euskalerría. pero sin odios, sin asperezas, sin insensateces; antes, al contrario, apoyándose en el robusto brazo castellano para asegurar garantías de que la gente eúskara francesa se unía a su hermanos del sur del Bidasoa para integrar, como otrora, como ayer, como debió ser siempre, la dichosa realidad del más sencillo, más puro y más ancestralmente tradicional de todos los pueblos españoles.

El nacionalismo vasco no entendió el legado político de Euskalerría.

5.—Y, sin embargo, ¡era tan claramente luminoso! ¡Tenía una línea tan escueta y evidente! ¡Le henchían tanto ilusiones de universalidad y

anhelos de grandeza! ¡Cuánta torpeza, cuánto cerrilismo y cuánta estrechez de miras fué preciso almacenar para cegar los ojos a la transparente verdad de lo vascón!

Dos legados dejó el pueblo eúskera que fué, a quienes le componen actualmente: el nacional y el político. Los diferenciaré para mayor precisión.

El legado nacional constaba de tres artículos. Por el primero, Euskalerrria debía renovar su cultura, procurando la hermandad de las gentes de Zuberoa con las de Alava, de las de Navarra con las de Vizcaya, de las guipuzcoanas con las del Laborde. Faltó a ella el aranismo porque nació estrechamente bizcaitarra, de tal modo que en su evolución de medio siglo no pasó, dígase lo que se quiera, de constituir el contrapié bilbaíno e industrial al agrarismo carlista de Navarra.

El segundo artículo del legado nacional eúskera lo constituía la integración de todas las ramas del árbol vascón en un solo tronco, capaz de desafiar las más duras tempestades de extranjerización. Sí lo entendió el nacionalismo y mérito suyo fué haber extendido, aunque sólo fuese con forzada mezquindad teórica, la empresa de la unidad hasta los vascongados franceses en una ciega, pero no por eso menos laudable rectificación de la insensata política de renunciamientos inaugurada por Jaime I de Aragón.

El tercer artículo era la incorporación a lo hispánico, sin menoscabo de la personalidad política de Euskalerrria. Aquí del gran yerro del nacionalismo. Con pequeñez jamás bastante censurada,

pensaron disociar a su Euzkadi de la comunidad española, cual si toda la línea del pasado no pregonara el parentesco entre vascos y gascones dentro de lo hispánico, como si no hubiera sido española la gesta de los nombres vascos, como si la Compañía de Jesús no saliera raigadamente peninsular, como si ante tal perjurio no se removieran en sus huesas los restos, ahora sí podridos de ira, de los progenitores memorables. Sabino Arana confundió a España con Castilla y creyó que el repudio de la hegemonía castellana traía consigo renegar de lo español. ¡Como si lo español no fuera tanto lo castellano que lo vasco, cual si quien habla eúskera, una lengua milenariamente nuestra, no pronunciase vocablos de la más pura autenticidad hispánica!

Incluso con yerro político inmediato. Pues sin el amparo de los demás hermanos pueblos españoles, ¿qué sería de la supuesta autarquía euskalduna?

6.—El legado universal era no menos concluyente, y se explica por la circunstancia histórica vigente de cien años a esta parte. En virtud de él, yo creo que por primera vez en el curso de los siglos, Euskalerrria se halla en sazón de pronunciar anchas palabras de universal validez, claras, contundentes, decisivas; unas palabras que pueden, nada más y nada menos, que significar la respuesta permanente y solutoria que despeje los nubarrones que hoy acosan, con pavor luciferino de

apocalípticas simulaciones, a todos los habitantes de Europa.

Yo creo que el pueblo eúskera puede enseñar al mundo conmovido de dos ensangrentadas postguerras luctuosas el verdadero sentido de la libertad. Hoy se oye decir de libertades democráticas, afinadas en el rotundo individualismo del siglo XIX; de libertades colectivistas, emparejadas a modo de individualismo político no reñido con el socialismo progresista, en la Inglaterra del laborismo; de libertades risibles, con las que cínicamente entonan loas a la arbitrariedad los despotas y despotillas de varias partes del orbe. Cuando de ellas se habla, los apóstoles, los teóricos o los políticos activos aluden siempre a la libertad abstracta, revolucionaria, superindividualista, la del 89, la que no ve en el hombre más que simple «homo oeconomicus», en las urnas la verdad, y en la razón humana el irrefrenable autolegislador a lo kantiano. Es sobre los pilares de esa Libertad de letra mayúscula y sobre las sonoras afirmaciones de las Declaraciones de derechos, sobre la que la Europa contemporánea, junto con su hijuela América, andan levantando la fábrica del mundo inmediatamente venidero.

Parecerá a quien lea la Prensa u oiga las «radios» de hoy que el solo medio de acabar con los tiranos ensoberbecidos, con las partidas gubernamentales y con los abusos sin coto legal, consiste en abrazarse a la Libertad abstraccionista del 89, hija del enciclopedismo del siglo XVIII. Como si no hubiere más manera de libertad que ésa. Como si se hubiera

perdido ya hasta la memoria de aquellos sistemas de libertades concretas, precisas y delimitadas, carentes de sonoridades declamatorias, pero fuertes en el realismo efectivo con que se practicaban; en una palabra: olvidando los sistemas de las libertades medievales.

Y la verdad es que se olvidaron en toda Europa cuando el oleaje absolutista, secuela del romanismo, ahogó, al doblar el 1500, las ordenaciones libérrimas de los siglos medios. En toda Europa, menos en Euskalerrria. También en Castilla, en Aragón, en Cataluña y en Portugal; pero no en las tierras euskaldunas. Mientras Austrias y Borbones derribaban los sagrados muros del constitucionalismo amparador de las libertades concretas, medievales y cristianas antes vigentes en las diversas naciones españolas, por un venturoso azar histórico las gentes vascas seguían disfrutando del orden medieval, concreto y cristiano en el vivir político. En Navarra especialmente, hasta aumentaron en el lapso de tiempo que va desde 1512 a 1833, enorgulleciéndose los hijos de Aitor de aquellos fueros detallados que les permitían continuar usando de las maneras auténticamente libres de los reinos cristianos del medievo. El hacha que degolló a Lanuza, el brillar ensangrentado de las lanzas en Villalar o los cañonazos de Felipe V sobre Montjuich no mancharon nunca la plácida libertad ininterrumpidamente segura de los pueblos vascongados. De ahí que su postura espiritual frente a la Libertad abstracta que llevaban al aire nuevo las bayonetas de la Revolución francesa sea radicalmente

dispar de la sustentada por el resto de las regiones españolas. Salvo el primer deslumbramiento, reducido a breve minoría enciclopedista, la fuerza de los hechos se impuso prontamente. Porque si a catalanes y castellanos, portugueses y aragoneses, la Libertad abstracta era la única salida para derrocar el vil despotismo de la corte de Aranjuez, los vascos sabían que para combatir ese despotismo resultaba más eficaz el arma antigua de sus concretas libertades. Una continuidad en observarlas les traía a los ojos la superioridad efectiva de ellas sobre la sonora y a la postre vacía Libertad de la Revolución.

Tal es la raíz de las guerras carlistas, cuya causa no está, como han pretendido algunos, en una pugna de absolutismo contra liberalismo, sino en una disparidad de modos de entender la libertad. Por eso los Fueros son la batallona cuestión que empujan a navarros y vizcaínos a morir a la sombra de las banderas de don Carlos.

El legado universal de Euskalerría consiste en enseñar a los hombres descentrados del siglo XIX el inmenso valer de la libertad concreta, tan enemiga de las libertades abstractas del 89 como de las dictaduras fascistoides. El pueblo vasco logró pasarlas a hombros del orgullo nacional desde la pedregosa orilla del absolutismo romanista hasta el otro lado del torbellino fragoroso de la revolución. Sencilla cándida, casi infantilmente, como ellos saben hacer las grandes cosas, consumaron la mayor hazaña colectiva del derecho político de todos los tiempos.

Los eúskaros han conseguido transformar en breves decenios su tierra desde una estructura agraria a un extremo desarrollo industrial y mercantil, sin perder por eso su idioma, sus costumbres, su simplicidad antiquísima de niños grandes. Lo mismo han sabido hacer con la verdadera, cristiana, medieval y concreta acepción de la libertad política.

¿Cuánto les durará este mérito envidiable? ¿Podrán sustentar incólume por mucho tiempo el tesoro del idioma, la pureza de las costumbres, la perfección inigualada de su sistema de ordenación política? Yo no soy agorero, ni cabe predecir dónde se detendrá la piqueta niveladora de las sucesivas revoluciones, ni cuándo dejará de retroceder el vasco como lengua vencida por el castellano y el francés. Sólo sé que un día se lo pregunté a un anciano marinero noventón que tomaba el sol entre el verde y el azul de aquellos paisajes hoscos del Cantábrico, y que el anciano me contestó en tono dulcemente esperanzado mientras clavaba los ojos en el brillante cielo veraniego, como si quisiera traspasarlo para buscar en él algo que nadie ve con los ojos humanos: «Jaungoicoa —exclamó con solemnidad señalando a lo alto— beti oroitzen da gizonakin egin duan bazkondeaz» (Dios siempre se acuerda de las alianzas que selló con los hombres).

Sin mudar una tilde, idénticas pudieran ser las frases con que Aitor me hubiera respondido. Me alejé en silencio al borde del pleamar, mientras las olas replicaban a mi mudo comentario con su lenguaje, también el mismo de hace cinco mil años.

## V

### DESDE EL DUERO AL ORTEGAL

1. La ruptura de un pueblo celta.—2. El diálogo con la Naturaleza.—3. El brazo portugués.—4. El ramal gallego.—5. Los resultados.

1. AL DOBLAR LA ESQUINA DE LO EÚSKARO, TRAS habernos asomado a los ventanales de la lejanía prerromana en tierras de la Bética y de la Vasconia, nos encontramos aupados en la cornisa atlántica, cara a una lejanía geográfica representada por el ignoto océano donde el mundo acaba, no menos tenebrosa que los insondables misterios del pasado. La explicación de los dos pueblos que hoy comparten el asiento occidental de la Península ha de buscarse en los restos neorromanos, en el área medieva del legado de la Roma de los Césares.

El núcleo de esos pueblos radica en la parte nórdica, desde las orillas del Duero hasta las playas donde el Eo muere, adormecido de roncadas pesadumbres resonantes de oleajes rotos en la dura costa del Cantábrico. Para comprender lo gallego y lo portugués el observador deberá ceñir su primordial observación a esa región, otrora unificada hasta hace ochocientos años por rasgos de autonomía cultural y de especificación terrena; las restantes partes del territorio hoy cubierto oficialmente por la bandera rojiverde de Portugal carecen de una particularidad tamaña. Del Duero para abajo las ninfas poéticas del Vouga y del Mondego juegan

con los gnomos de los picachos de la sierra de la Estrella prolongando la aspereza de la meseta zamorana en un contorno no totalmente nuevo, por más que inevitablemente lo dulcifique la paulatina proximidad del mar. Del Tajo al Algarve, la Extremadura portuguesa, el Alemtejo y el Ribatejo, ofrecen llanadas extensas, parecidas a las de la Extremadura castellana, adecuadas para el latifundio por requerir provechamientos en grande escala, propicias a dehesas de encinares y a trigales sembrados de secano. Y el Algarve, apoyado en las sierras de Mablão, de Caldeirão y de Monchique, prolongación de los nudos de Tentudia y de Aracena, es un balcón atlántico incitador de recuerdos tartésicos horrados en el azar de los sucesos posteriores y aguzador de los ingenios audaces de los marinos de Sagres y de Lagos, hermanos en la aventura de los de Palos de Moguer. Consideradas geográficamente, las parcelas de la mayoría del actual territorio portugués son mera prolongación de parecidas circunstancias castellanas.

Y es que del Duero al Algarve el portuguesismo de las Beiras o del Alemtejo es un portuguesismo de prolongación, originado por la flecha norte a sur de la Reconquista. Ni histórica ni culturalmente hay tradición bastante a enlazar en las márgenes del Tajo a los pobladores lusos con los habitantes portugueses. No hay base física adecuada que justifique la independencia portuguesa, faltando motivos de barreras de ríos o montañas, argumentos etnológicos o razones de continuidad anteriores al 1140. La diferenciación de lo portugués

debe buscarse en la historia, porque Portugal es un hecho psicológico, secuela del obrar de una línea de abuelos bajo la tenaz dirección de los monarcas de la Edad Media. No viene de una supuesta Lusitania, sino de raíces célticas compartidas con Galicia e interpretadas separadamente merced a acontecimientos que se encuadran en la alta edad media del reino de León.

Todo eso del lusitanismo aplicado a representar clavada en el mundo antiguo la realidad política de la separación portuguesa de Castilla es un artificio humanista del Renacimiento. Quien primero habla de ello, por mero arranque erudito de pedantesca monomanía literaria propia del momento, no nació siquiera en la Península; es Mateo de Písa. Ya Vasco Fernández de Lucena, un cordobés al servicio del rey de Portugal, alude al caso en la oración *De obedientia*, pronunciada delante de Juan II en las Cortes congregadas en Evora el año 1485, esfumándola en un romanismo ensalzador de las facultades del monarca, en un latín en cuyos vocablos hay albores de modular renacentista, tan adecuados para loar la «república lusitana» y los «reges lusitani» en una apología erudita que sabe más a colorido de reconstrucción evocadora que a premeditado relacionar político. Lusitanismo estrictamente literario que acogen los clasicistas del humanismo renaciente, Andrés de Resende, Jorge Coelho y Jerónimo Osorio, y que hace fortuna con mengua de la exactitud histórica, hasta ser hoy lugar común de periodistas.

La Portugal actual comprende tierras célticas y

lusitanas, amén del ingrediente quién sabe si tartésico de los cuneos del Algarve. Galicia, en cambio, es puramente céltica. El núcleo de ambos pueblos, su cuna secular, está en la zona que va del mar Cantábrico al río Duero. Lo que sucede es que en la expansión de la Reconquista las gentes de mentalidad celtosueva que constituían la corte de Alfonso Enríques ocupan la Extremadura y el Alentejo llevando a aquellas tierras conquistadas su estilo peculiar característico. Pero tal hecho no debe cegar al historiador. Tanto Portugal como Galicia son ramas del mismo tronco norteño; mas aconteció que la frondosa expansión del brazal portugués cubrió los territorios situados más al sur, mientras que el ramal galaico, recortado por su hermano portugués al Mediodía y por el lindero astur al Este, quedó encerrado en su estrechez geográfica.

En efecto: así como no existe una línea de continuidad entre lo lusitano y lo portugués, sí la hay entre la llanura de los castros, la Gallaetia romana, la monarquía de los suevos y el dualismo Galicia-Portugal. La cultura castreja domina solamente del Mondego para arriba; sus grandes centros fueron Sabroso y Briteiros, Santa Lucía y Santa Tecla. Desde el Duero al cabo Ortegal notaba López Cuevillas una identidad de estilos en espadas y en fíbulas, tan constante como lo son los motivos decorativos y la reconstrucción de las casas. La rudimentaria civilización de los hombres de los castros es el primer índice de la comunidad de cimientos de Galicia y Portugal. Aquellos hombres, prestos a

la defensa en la preocupación constante de levantar islas pretenciosas de urbanismo en medio de unas selvas inextricables, ponen en la preocupación del miedo al árbol que les rodea el sello de la realidad celta que es denominador de los pueblos recostados en el barandal misterioso del Atlántico.

Respetaron los romanos en sus divisiones esta realidad que identificaba, sobre la civilización de los castros, a cuantos radicaban del Duero al Ortegal. Mientras toda esa zona caía dentro de la Tarraconense, la Lusitania no comenzaba hasta el Duero y comprendía además en líneas generales las provincias españolas de Cáceres y de Salamanca. Separación que subraya todavía más Augusto, cuando al segregar la Gallaetia de la Tarraconense la erige en provincia aparte con capitalidad en Braga.

Con los límites de esta provincia galaica, la tierra de las ensoñaciones celtas desde Bracara hasta Lucus y Brigantium, viene a calcarse el reino suevo, construido en las maduras horas de su conversión al catolicismo por esta zona y una ligera prolongación al sur. Reino cuya capital es Braga y cuyos mojones políticos repiten la histórica línea de los castros. Posiblemente aún por este tiempo subsistirían las cosas típicas de los predecesores celtas, que hoy se encuentran en Santa Lucía de Viana de Castello y en el Briteiros vimaranense de Sabroso: casas rectangulares, redondas o helicoidales, cerámicas pintadas, lucernas y vasos campaniformes, broches y fíbulas de tipo de cierre peculiar.

La invasión árabe no pudo extinguir esa peculiaridad forjada por los primitivos, respetada por

los romanos, secundada por los suevos y asentida por los visigodos. Simplemente la hizo replegarse al Norte, en el confín extremo de la costa cantábrica, allí donde ceden rotas todas las olas de la invasión quebradas en la hosca resistencia de los valladares de inaccesibles picachos lindantes con la suprema libertad del cielo. La tierra celta no fué pisada por el moro, la

*terra celta d'as néboas e d'os fumes,*

que cantó Lisardo Barreiro. Y lo poco que hollaron fué borrado en breves años, porque las armas de Alfonso I (739-757) alcanzaban la línea del Duero en una hazaña liberadora de las tierras de la Gallaetia romana.

Lejos de borrarse la personalidad de las gentes del rincón occidental por que la rigieran los reyes de Oviedo y de León, quedan noticias del reconocimiento de su especialidad ya desde los altos años del medievo oscuro. Cuando Fruela I (757-768) fundó a Oviedo enderezando la Reconquista hacia el centro de la Península, en búsqueda del señuelo dorado de Toledo conseguido cuatro siglos más tarde, la gente gallega sintióse preterida, quejosa del olvido de su línea natural de expansión reconquistadora; línea pegada al borde atlántico del Occidente. Vivo fué el choque, por más que hoy apenas queden memorias de aquel inicial dualismo entre Galicia y Asturias que lleva entrañado el otro dualismo Portugal-Castilla, o sea la ambición poniente dispar de la faena central de la Península.

Los reyes ovetenses lo intentan resolver enviando a los príncipes herederos a regir Galicia y reservando para sí mismos la tarea superior del centro, caminar ensoñado de Toledo. Es la segunda mitad del siglo IX y las primeras décadas del X. Luego el encanto queda roto, y de aquella individualidad reconocida por romanos, suevos y visigodos sobre el cañamazo de los celtas primitivos, únicamente resta el recuerdo latente y los timbres heráldicos de un reino de Galicia. Siempre latente. Cuando haya particiones, imposición del patrimonialismo de la época, el reino de Galicia figurará por siempre como reino aparte. García lo tendrá por herencia para perderlo tan sólo a mano de su hermano Alfonso VI, y por rey de Galicia se querrá alzar el infante Felipe en los revueltos tiempos de la minoridad de Alfonso XI.

Mas el bloque no fué permanente. La acción del infante don Felipe, en pleno siglo XIV, era un gesto tardío y contraproducente, porque la unidad del pueblo galaico estaba rota. A mediados del siglo XII, el hijo de un noble borgoñón consumó la ruptura en dos, por primera vez en la historia y para muchos siglos, de la unidad de las gentes de los castros, unidad tan bien vista hasta entonces por bárbaros y por romanos.

Yo no sé si la razón de la escisión fué religiosa, si fué militar o si consistió en el quehacer afortunado de una monarquía. Que fué religiosa parece aseverarlo la rivalidad entre la vieja sede bracaraense y la nueva Iglesia edificada sobre el cuerpo de Santiago Apóstol, fruto de la tenacidad del arz-

obispo Diego Gelmírez, quien consigue el título de metropolitano en 25 de julio de 1120. Que fué política lo apunta Damião Peres, quien observa cierta diferencia ya desde los oscuros días del 800, entre las zonas alta y baja de la Gallaetia antigua, diferencia definida por estar la norteña al abrigo de las invasiones musulmicas y ser la inferior comarca fronteriza de escaramuzas cotidianas. Que fué labor con suerte de unos reyes lo dice el tesón puesto en la empresa y que los principales consejeros de Raimundo de Borgoña y de su hijo Alfonso Enrique son nacidos por cima de las crestas pirenaicas.

Todas las tendencias se centran en el afortunado día de Ourique, que da a los nobles de la Galicia meridional ocasión y título real. El prestigio principesco con que aureola a Alfonso Enriques una quintuple victoria lograda por sí solo le presta alientos para que se considere en posesión de todos los títulos mayestáticos. De acertadas observaciones paleográficas dedujo Ruy de Azevedo que solamente en 1141 se llamó rey el que lo fué primero en Portugal (*Ainda sobre a data em que Afonso Henriques tomou o título de rey*. En la *Revista portuguesa de História*, I, 1941, 177-183), bien que alternando este título con el simple de príncipe; lo que demuestran los altibajos de la fortuna y de la derrota propios de los primeros tiempos, en los que únicamente hecho tan notorio como la gran jornada triunfal motivó la tenacidad en su pretensión. Sin Ourique no se hubiese partido en dos la vieja Gallaetia secularmente consistente, porque Alfonso Enriques no hubiese venido a ser definitivo rey de

Portugal, sino un vasallo más o menos díscolo, pero a la postre sometido al poder de la corona de León.

Esa batalla era contra el moro, contra el enemigo de la fe; tenía, por ende, un valor religioso que poder jugar en apoyo de su decidida pretensión de independencia frente a su primo el rey de la Galicia nórdica, siempre que se manejava hábilmente la rivalidad entre Santiago de Compostela y Braga. El gran político que fué Alfonso Enriquez no podía abandonar carta tan importante, tal vez la más segura para alcanzar el triunfo de sus deseos secesionistas.

Pues las contiendas entre las metrópolis bracaraense y compostelana venían de antiguo. Ya Mauricio «Burdinus» o Mulito, obispo de Coimbra y arzobispo de Braga y luego antipapa con el nombre de Gregorio VIII, habíase presentado en Roma a hacer valer sus pretensiones un cuarto de siglo antes, obteniendo a 3 de noviembre de 1114 del Papa Pascual II no solamente completo reconocimiento de la razón que le asistía en sus litigios con Zamora, sino más aún: el levantamiento del derecho de legación que el arzobispo de Toledo ejercía en calidad de primado de las Españas sobre la provincia eclesiástica de Braga; e incluso un mes después, como colofón lógico de lo ya logrado, un nuevo privilegio consistente en la restauración de Braga a la categoría de la archidiócesis con el anhelado título arzobispal, según acontecía antes de la invasión agarena. Así se iniciaba un proceso de emancipación, en el que los arzobispos de Braga

apoyaban en Roma las aspiraciones escisionistas de la zona fronteriza gallega, incluso cuando el caso era más de contienda entre eclesiásticos que de disputas entre príncipes. De esta manera, Braga, obispado hacia 1070 ó 1071, pasa sucesivamente bajo San Geraldo y el dicho Mauricio a ser coepiscopado de Toledo y desde 1114 arzobispado exento.

Desde Santiago, Gelmírez atizaba motivos de discordia con sus pretensiones de liberar a la diócesis santiaguesa de la tutela bracarense. Tras conseguir el traslado definitivo de la sede desde Iria Flavia (Padrón) hasta Santiago, decretado por Urbano II el 5 de diciembre de 1095, en incesantes viajes a Roma recibe el palio en la basílica de San Lorenzo el 31 de octubre de 1104 y la ve erigida metropolitana en 1120.

La pugna Braga-Santiago, en aquella edad de fervidos apasionamientos religiosos, aligeró el paso de la ruptura de la antigua unidad galaica. Desde 1120 faltaba sólo un pretexto externo, y éste existió desde que Alfonso Enríques derrotara a su madre en San Mamede e inició una línea clara de ambiciosas aspiraciones. Otro hombre, de oriundez franca y temple emparejado al de Gelmírez, va a ser el brazo derecho del primer monarca portugués. Arzobispo bracarense desde 1138, en calidad de tal marcha a Roma y recibe en la ciudad eterna el privilegio del palio a 26 de abril de 1139, participando en el Concilio de Letrán de esa fecha como representante del clero portugués.

Es en los momentos mismos en que Alfonso En-

riques pugna por la independencia política, y las gestiones del rey coinciden con las del arzobispo en busca del apoyo del Pontífice. Para luchar contra un señor cercano y efectivo es preferible otro apartado y espiritual. Poseído de tales intenciones, decide Alfonso I hacerse feudal del papa. En presencia del cardenal legado Guido, Alfonso VII y Alfonso Enriques se encuentran en Zamora y acuerdan un *modus vivendi*, que diríamos hoy, por el que el rey de Castilla quedaba como emperador y su primo por rey sujeto al papa, bien que sometido a Alfonso VII por el señorío de Astorga que de sus manos recibía. Una declaración dirigida a Inocencio II en diciembre de 1143 lo hace constar así.

El acuerdo era transitorio y precario; pero, por una de esas frecuentes ironías de la historia, dió lugar a sucesos definitivos. En la situación siguiente al arreglo de Zamora, la Santa Sede, no obstante, ve un jefe y no un rey en el señor de Portugal. *Dux Portucallensi*, caudillo de los portugueses, es el nombre que se da a Alfonso Enriques en todos los documentos pontificios, incluso en la bula *Devotionem tuam* de 1 de mayo de 1144, por la que Lucio II acepta la donación del país extremo de la Galicia nueva.

Faltaba dar el último paso, en que el jefe de la cristiandad reconociera el título real, para que la independencia sea un hecho consumado. Poco a poco Johannes Peculiaris irá consiguiendo emanciparse de Santiago y de Toledo, para laborar por el reconocimiento que otorga la seguridad de un título

perfecto. Y si bien es verdad que Alejandro III a 19 de mayo de 1172 envía a España al cardenal Jacinto para que quebrante la resistencia del arzobispo de Braga a reconocer el primado de Toledo, también es cierto que en lo sucesivo no vuelve a hablarse de ello y que en 1179 es el mismo Alejandro quien por primera vez se dirigirá a Alfonso I como a rey de Portugal. Tal fué la bula *Manifestis probatum est argumenta*, dada en San Juan de Letrán a 23 de mayo de 1179, y por la cual el Pontífice recibía de Alfonso I el reino de Portugal, colocándolo bajo la protección de la Silla Apostólica juntamente con las demás tierras y lugares que ganase a la morisma, y confirmaba en su posesión a él y a sus sucesores; todo con la simple obligación para el portugués de entregar anualmente a Roma dos marcos de oro a modo de censo y en señal de reconocimiento de su condición feudal. Bien pequeño precio para la prohibición *erga omnes* de perturbar al reino o a sus reyes bajo pena de maldición con que el documento concluía.

Esa bula cerraba el proceso de separación, en que lo eclesiástico y lo secular habían andado juntos idéntico camino. Se había consumado, de hecho y de derecho, la independencia portuguesa. La unidad secular de la cultura castrense de los celtas indígenas, el criterio clasificador romano, el brillo de la realeza sueva, la uniformidad frente al Toledo godo, todo el artificio histórico milenariamente mantenido a prueba de oleadas políticas y conmociones sociales, lo echaba por tierra la voluntad de un puñado de hombres audaces en la co-

yuntura de una edad de transición. En el futuro, hasta hoy, Portugal y Galicia serán brotes frondosos de aquel vástago druida de las selvas del Noroeste. Nada conseguirá truncar los motivos parentales de una afinidad de lengua, en el gesto humano, en el sentido de la vida, en el regusto sabroso por las mismas cosas íntimas, en la perennidad del lirismo céltico, en el miedo común ante los dioses tenebrosos de la bruma y de la selva, en la personificación de la naturaleza para el diálogo y para la queja dolorida en la incitante incomprensión. La escisión será política, histórica; manada de un hecho del pasado, generará dos tradiciones paralelas, vivas en su misma dualidad ficticia. Voluntades de acero acallarán los gritos de la comunidad de sangre y de perspectivas espirituales. Dos culturas y dos Estados encuadrarán por siempre a hermanos de fe y de ilusiones. Pero siempre, sobre el abismo artificial de las históricas divergencias voluntarias, la luna plateada que el celta adora en las *noites de luar* cargadas de misterio indefinible, pondrá un hilo de poesía para el engarce de las almas separadas. Lo que la historia muestra diverso, lo une la unción sagrada de la naturaleza. Lo que los hechos externos de la sucesión brillante de gestas y de leyes corta en los rumbos de la rosa de los vientos del pretérito, vuelve a atarlo la llamada honda de los mismos anhelos en la percepción del alma viva e imperceptible para otros, que gallegos y portugueses, a fuer de celtas, saben alienta en el tronco de los árboles o en el llorar lacrimoso de la fuente cantarina.

Se separan en la edad media dos naciones hermanas en la herencia de la Roma clásica y del cristianismo moralizador. Pero al analizarlas con pretensiones de filosofía, siquiera en el giro de la filosofía moderna en boga, no es dable olvidar su identidad raigada de criterios ni su único estilo inconfundible.

¿Qué las une? ¿Qué las separa? ¿Dónde coinciden, donde empieza lo gallego o donde acaba lo portugués? Esos tres problemas: lo común, lo específico del gallego viejo y lo peculiar del portugués, son las tres interrogantes que quisiera dilucidar en el capítulo presente.

2. El primer denominador que las acerca es la sangre celta, no porque suponga un algo específico ni consista en pureza perfiladora de matices, sino en la medida que forja una manera expresiva de afrontar el contorno de las cosas. Si algún pueblo tiene necesidad del paisaje circundante para completar su personalidad, ése es el celta. Por decirlo en los términos caros a Ortega y Gasset, el celta es más que ningún otro hombre aquel que precisa de la circunstancia. Su vivir es un diálogo con las cosas naturales que le rodean, pleno de caluroso temblor que apenas he visto palpitar, aparte en los poetas celtas, en el magnífico salmo matinal del sueco Esaias Tegner, en el genial *Skaldens Morgonpsalm*, que cautiva de goces indecibles :

*Sol, som fran mig flytt!  
Over bergens topp*

*lyfter du pa nytt  
tralig hjässa opp.*

*Jag vill bedja med de myriader.*

*Hör mig sangens, hör mig ljusets fader (1).*

(Sol, que sobre mí andas majestuoso. Sobre la cumbre de las montañas alumbra de nuevo centelleante en lo alto. Por favor, envíame tus rayos. Oye mi canción; óyeme, padre de la luz.)

Sin alardes líricos, por impulsos que del corazón exceden, vive el celta embriagado y en constante comunión espiritual con la naturaleza. Su ritmo personal se atempera al compás de las cosas del paisaje vecino, cordialmente vistas y entrañablemente veneradas. Fundido con el contorno, hay en su vida mucho de la vida de la ola o de la roca, inflamado de la savia del pino o alentando en el fluir del río pasajero. Para el celta el paisaje cobra una viveza, un hábito de vigor que a los demás seres humanos queda ausente. Hay entre los sentidos del celta un sexto que le capacita para pulsar las vibraciones recónditas de la roca y de la flor. La agonía que un poco presentimos todos en el callado vivir muriendo de un jardín dormido, adquiere en su retina anímica insospechadas manifestaciones.

Y con rotunda percepción, al dar vida a las cosas naturales, las personifica en espíritus errantes supuestos deambuladores en las noches invernales o habitantes de cavernas temerosas. Igual que el semita halló al Dios único en la inmensidad de la arena ininterrumpida del desierto y que el griego

(1) Véase la Advertencia ortográfica al final, en página. 304

levantó un panteón numerosísimo porque el horizonte le cerraba las grandes dimensiones en el limitado espacio de sus valles, el celta topa a sus dioses en la oscura fuerza incomprensible de los árboles de la selva o de las hiedras de las ruinas. Por eso todos los castillos de Escocia tienen un fantasma familiar y todos los gallegos han visto, al menos alguna vez en su vida, cómo rompe la negrura de las noches invernales la línea de puntos luminosos de la Santa Compañía trajinera.

El árbol dialoga con el hombre: ése es el esquema fundamental del celta. En gaélico son masculinas siempre, esto es reciamente personalizadas y bien vigorosas, las palabras que expresan las diferentes especies de *pren* o madera. Frente a frente el hombre y las cosas, forjan la eterna danza de la vida.

Nada de aspavientos dionisiacos como en la eternidad báquica de Andalucía. Ni nada tampoco del despego gruñón de las asperezas burdas del paisaje fosco de Cantabria, que empaña el temperamento eúskera. Ni vencedora como aquí, ni artificial como allá. La naturaleza es para el gallego o el minhoto un manojito de seres vivos, actuantes, con los que es necesario contar en todo punto.

Por eso se les adora y se les teme. La religión celta es el culto a lo drúida de las viejas encinas deificadas, cuyas raíces atesoran el néctar de la vitalidad. Tal como el Mediterráneo adora a las fuerzas de la vida en el lozado ímpetu genesiaco del toro que paca en las campiñas béticas, el galaico hace un dios del ser desconocido que crece en el

roble o muge en el viento del invierno. Es una religión de pavoras y de infantiles creencias supersticiosas, una teología pánica consignada en todos los resúmenes etnográficos. La noche de San Juan, preñada de misterios solsticiales; la brétema en que bogan las almas de los muertos; el tronco tonificador del niño que lo toca; la piedra donde depositan sus cargas de centellas los espíritus maléficos; el ritmo del lloro de la ninfa encantada por sus penas...; todo el paisaje de las riberas del Sil o del Limia dicen al campesino cosas indecibles que él sabe son verdad, aun la más clara verdad que darse puede.

La religiosidad galaica, en la que convive el cristianismo con un amasijo de inconexas creencias animistas, tiene el cuño propio de las religiones de transición. Adorar a Santiago no excluye profesar devociones a las *meigas* malignas, a los *canouros* de los bosques, a los *vindouros* que delatan futuros, a las *ouvas* y a los nigromantes. El fuego es un alma ardiente que castiga a quienes le hicieron daño antes; las doncellas de los arroyos piden socorro al viajero con súplicas de un rescate a realizar por procedimientos de lo más ilógico; las aguas engañan al campesino para, con promesas de palacios encantados ocultos bajo el espejo de su linfa, arrastrarle a mansiones de tristeza donde purgue la osadía de una ambición desmesurada. Si se dibujase un mapa mágico desde el Duero al Finisterre, muy pocas serían las peñas o contados los árboles que no irradiasen el perfumado encantamiento de algún misterio que a nosotros nos parece leyenda pinto-

resca, mas que al indígena preocupa con el gesto de una verdad digna de fe. O de una fe. Porque, pese a los reiterados intentos del magisterio católico desde los tiempos de San Martín Dumiense para acabar con las viejas supersticiones del paganismo celta, subsisten en la plenitud del miedo popular.

Son una religión de temblores, reflejo del terror del hombre ante el paisaje misterioso. Y para mí que ése es el estilo constante de lo galaico, presente ya desde los tiempos primitivos. En el momento en que esto escribo tengo sobre la mesa y a la vera de mis cuartillas una fotografía de la *pedra formosa* que Martins Sarmiento devolvió a su emplazamiento primitivo del castro de Sabroso desde la iglesia de San Esteban de Briteiros. Dos espacios laterales alrededor de un eje acordonado que se prolonga sobre ambos encierran dos polígonos tetralaterales, dentro de los cuales multitud de pequeños cuadrillos dan al conjunto el valor artístico a que la larga piedra, de tres metros casi, debe con justos títulos su nombre. Sería necio recordar aquí la serie de teorías que acerca de la *pedra formosa* se han emitido. Para unos fué un ara; para otros, un símbolo; a éste se le antoja un monumento funerario; a aquél el corte vertical y simbólico de una casa primitiva. Vano intento poner de acuerdo a los arqueólogos. Mejor será dejarse llevar un poco de la intuición adivinadora, casi poética, con que calcula el pensador y poner en los ojos al mirar esta fotografía que está sobre mi mesa un in-

querito alucinante de expresivas e inéditas referencias.

Vista así, la *pedra formosa* es para mí el plano topográfico de una ciudad de celtas primitivos. Es un castro. El cordón que rodea el enjambre de pequeños cuadrados es la muralla protectora; cada cuadrado minúsculo una vivienda y la división por el cordón que sirve de eje el muro interior de seguridad que permitía reducirse a un lado del castro si el otro era asaltado por el enemigo. ¿Por qué semejante interpretación? Muchos arqueólogos levantarán contra mí su puño airado y me dirán mis errores. Y aún es posible tengan razón los que así hagan, a pesar de no ser mi opinión, ni con mucho, de las más aventuradas entre las aventuradísimas que se han emitido en las interpretaciones de objetos prehistóricos. La enuncio porque ese cordón que ciñe mi supuesto castro y esa división en dos parcelas interiores tienen a mis ojos símbolos de topografía militar; y al tener una valía bélica, implican lo contrario de lo que parece: una preocupación defensiva contra los peligros exteriores, un miedo al contorno, un terror a la circunstancia. ¿Y no es éste cabalmente el rasgo matiz de las almas celtas que anidaron en los cuerpos cuyas manos cicelaron la *pedra formosa* y levantaron los castros del Noroeste? Para mí aquella perla del arte prerromano es todo un símbolo de la gente celta, substratum de la Galicia y de la Portugal de nuestros días.

El miedo es superstición en lo religioso y en el

arte de la *pedra formosa* de Sabroso; en la poesía conduce a la personificación de la naturaleza.

Yo creo —lo he dicho ya en alguna parte— que la naturaleza puede ser considerada de tres modos: panteística, artificial y personificadamente.

En su consideración panteística, la naturaleza es el todo que absorbe al individuo, quien no cuenta más que el ramaje dormido de la universal floresta de las cosas. Oíd un trozo de música wagneriana y decidme luego si los descomunales choques de las notas desaforadas en el conjuro de una grandiosa armonía no clavan en vuestros corazones la angustia del aniquilamiento; no ya de la muerte, porque aquel vigor grandioso es fe de vivir; ni tampoco de la pequeñez, porque no es hostil la naturaleza calmosa y serena que Wagner lleva al pentagrama, sino la angustia de perder vuestro yo, de sentir la atracción que dicen produce la proximidad de los abismos, de saber sin saber por qué se os va el ser entero en un abrazo cálido con el alma común de las criaturas. Todo el buen gustador de Wagner se deleita en la música absorbente con igual delectación con que el fumador de opio coge en China su viscosa bolita alucinante para perder unos momentos la consciencia de su individualidad y arrojarse de bruces en el océano de la unidad divina del cosmos.

Otro tanto acontece al lector de Hegel. Hegel es en filosofía, cerrado e inexorable apóstol de la unidad totalitaria de los seres, lo que Wagner es en música. Un asiduo lector del de Stuttgart encuentra en las frases del maestro el encanto que el mu-

sical que asiste a una representación de *Las walkirias* en el teatro de Bayreuth. Aquellas coordenadas lógicas, precisas y exactas, por entre las que no es dable se filtre la escapada de un solo ser ni de un solo concepto, son la más cómoda explicación del cosmos. Aquel principio intangible de la unidad entre lo racional y lo real, con que presentimos la comunidad racional de nuestro yo con la del yo infinito de los mundos, es la almohada del camastro donde dormimos nuestra borrachera de opio filosófica. Aquella férrea trabazón que nos confunde, aniquila al yo en la atracción panteísta de una lógica que, por llegarlo a ser del todo, abarca la materia entera de la filosofía.

E igual en la poesía de ese orden. Imposible me fuera dar mano abierta a mi deseo de desarrollar con amplitud el sentido panteísta que expresa la visión que de la naturaleza posee el mayor pueblo de los tiempos nuevos, la Grecia rediviva de Alemania. Y, para no ser parcial, acudiré a uno antiguo, a algún cantor de canciones eclesiásticas, de aquellas *Kirchenlieder* tan de moda en la edad luterana del siglo xvii. Sea, por ejemplo, Paul Gerhardt, que yo suelo preferir entre sus contemporáneos por el ritmo casi plástico de sus versos. Y vaya la *Canción estival*, su para mí sugestivísima *Sommergesang*:

*Geh aus, mein Herz, und suche Freud  
in dieser lieben Sommerzeit  
an deines Gottes Gaben;*

*Schau and der schönen Gärten Zier  
und siehe, wie sie mir und dir  
sich ausgeschmücket haben.*

«Sal afuera, corazón mío —canta Paul Gerhardt—, y alégrate en este placentero tiempo veraniego gustando los dones de Dios; contempla la hermosura con que se ha engalanado el risueño jardín y cómo adornándose lo hace asimismo para nosotros.» O sea, recojo yo: mézclate a las cosas, que la placidez estival orna de gracias al mundo y al corazón, parte también del mundo en la galanura del quehacer divino. El corazón parte del mundo. ¡Eterna tendencia a aniquilar el yo quebrándolo como un búcaro en la piedra de la fuente de la vida universal! En poesía, como en filosofía, como en música, el hombre es una rama más del jardín de la naturaleza.

Contrapuesta en todo es la visión artificial de la naturaleza. Lo que de absorción hay en los tirones del panteísmo germano, hay de aislamiento de ella en la poesía cortesana. Como allá lo era todo, aquí no es nada. Pues en Paul Gerhardt tiene una vida en la que el hombre desaparece; en los poetas cortesanos es un artificio que el autor maneja a su capricho. Al otro cabo de la escala, como antes la naturaleza lo era todo y nada el poeta, ahora la naturaleza no es nada y el hombre sí lo es todo. En un estupendo ventrilocuismo literario, se hará hablar al árbol o al río, pero sólo aparentemente; en el fondo son meras caretas de la voz del poeta, quien les hará entonar loas al valor del soldado o a la

belleza de la amada sin cambiar el gesto, piezas de una escenificación teatral de la existencia. ¿Qué sino ventrilocuismo líricista hay en las églogas de Garcilaso de la Vega? Cuando con pinceladas de salón canta las

*corrientes aguas, puras, cristalinas;  
árboles que os estáis mirando en ellas;  
verde prado de fresca sombra lleno;  
aves que aquí sembráis vuestras querellas;  
hiedra que por los árboles caminas,  
torciendo el paso por su verde seno;*

y nos refiere como

*... de puro contento  
con vuestra soledad me recreaba.*

Un tercer modo de enfrentarse con la naturaleza es a lo celta, personificándola. Ni sintiéndose desaparecer en una anulación del yo dentro del complejo cósmico, ni aniquilándola para manejarla a capricho. Sino colocándose frente a frente, tú a yo, reconociendo su realidad poderosa y teniéndola presente siempre. Dando al yo lo que es del yo y al contorno lo que es del contorno.

Este es el estilo de la lírica céltica de gallegos y de portugueses, inscrito incluso en el remoto albor de los cancioneros medievales. Cuando yo los estudié en otra ocasión, ya señalé cómo el diálogo con la naturaleza que en ellos hay no es una charla fría, sino íntima, buscadora de proximidades, anhelosa de puntos de contacto, cariño cuajado en frases de atractiva y sugeridora comprensión, comunicación sin fusión, contar los secretos propios

y escuchar las confidencias del bosque o de la mar.

En la cantiga 171 del *Cancionero de la Vaticana*, el rey don Dionís, gentil sembrador de los bosques de pinos de Leiría, hace que una amada pregunte nuevas de su amado al más verde entre ellos. Y Martín Codax, en la cantiga 890 del mismo *Cancionero*, cuenta amorosas cuitas y demanda bálsamos de consuelo a las ondas del mar, como si tuvieran almas y voces, como si cubrieran a un espíritu con su vestido adornado de encajes de espumas blancas:

*Ay ondas que eu vin uer  
se mi saberedes dizer  
porque tarda meu amigo  
sen mi.*

*Ay (d)onas que eu uin mirar  
se mi saberedes contar  
por que tarda meu amigo.*

De su lectura argüía yo que este contacto que don Dionís o Martín Codax tienen con la naturaleza está tan lejano de una confusión panteísta cuanto de los afectados giros de salón, pulido artificio de escritores palaciegos; que hay ahí una apasionada cercanía de la naturaleza, un respeto a los seres animales o vegetales en quienes se supone alma y pasión, en tal grado que el tono en el cual va a interrogárseles es lo más dispar que pensarse pueda de las amaneradas preguntas con que se enfrentan con la naturaleza los poetas de la Corte de Juan II de Castilla, por ejemplo. En las trovas galaicas, semilla de las modernas literaturas gallega y portuguesa, la naturaleza mantiene su

condición aparte, replica con la misma vida que el sentimiento del poeta la reconoce al preguntarla, los objetos irracionales hablan como seres provistos de una peculiar razón que el corazón del poeta va adivinando en cada caso, traduciendo su lenguaje alado e incomprensible.

Al personificarla, se la teme: éste es el segundo esquema del diálogo entre el hombre y el árbol a que antes me refería. Temor de donde brota la superstición que empaña la religiosidad galaica y que produce el tema más auténtico que han legado a la cultura universal: la *saudade* o *soidade*, dicho respectivamente en portugués y en gallego.

La *saudade* indica negrura de alma. No es que yo incida en proclamar la etimología árabe (de <sup>ن</sup>إسلام = negro), ni me importa gran cosa, porque, en todo caso estaríamos delante de una aportación celta bautizada con terminología semita. *Saudade* es el pánico ante el infinito. Situadas las gentes celtas que han informado culturas peninsulares cara a la inmensidad del mar desconocido, su inmensidad ha azuzado el innato terror ante los espíritus que pueblan las olas o las selvas. Día a día montando la avanzadilla cara al mar Tenebroso que la leyenda —interesada de cartagineses o espontánea de celtas— pobló de monstruos, el aguijón de la orilla que no tenía contrapartida es el dato que creó, excitando al infinito la innata predisposición a dialogar con las cosas naturales, una pena inmensa de sentirse tan pequeñas frente a la inmensidad del Océano, de sentirse entregados a

él en todo instante, la convicción de que el diálogo era sólo posible en el tono con que el enano cede ante el coloso. Lo celta exigió personificar a la naturaleza, tratarla como compañero y sujeto de referencias; pero aquella naturaleza oceánica, siempre presente, grandiosa, invencible, a la que no era dado escrutar sus misterios tremebundos, dió origen a una angustia permanente, a un dolor entrañable, a la pena especial que es la *saudade*.

*Saudade* es un sentimiento de frontera, de confín. Algo parejo sucede con el *dor* rumano, también idea de frontera comprada con el miedo a lo desconocido desde las puertas aduaneras de la civilización. Las dos son angustias indecibles que, a fuerza de repetidas, advinieron a segunda naturaleza de válaeos y portugueses, de gallegos y moldavos. Pero de matiz distinto. El rumano no tiembla ante la mar insondable, sino ante la estepa que lanza enjambres de hombres al botín de la civilización; lejos de ser un fantasma temeroso, el mar es casi un amigo; por eso al mayor poeta de Rumania, Mihail Eminescu, no le sugería otra idea que la del blando lecho del reposo: «Tengo un solo deseo: en la plácida tarde —cantaba—, echarme a dejar venir la muerte a la orilla del mar.»

*Mai am un singur dor:  
in linistea serti  
sa ma lasati sa mor  
la marginea marii (1).*

---

(1) Véase la Advertencia ortográfica al final, en página. 304

Mientras que sí tiembla el gallego, porque para él el mar es causa de angustia y el gran ser animado de donde vienen los peligros. El rumano, latino al fin y al cabo, no cree en los fantasmas naturales y hace del mar un lecho tranquilo, cosa inanimada, incapaz de hacer daño; el galaico, celta de arriba abajo, le transforma en el ser terrible por excelencia. Por lo cual la *dor* es la angustiada responsabilidad montando la guardia de Europa en donde la civilización de Roma puso sus más extremos baluartes frente a los hombres bárbaros, en tanto que la *saudade* constituye la réplica acongojada de hombres sobre cuyas existencias pende sin cesar la espada damoclea de un peligro suprahumano y desconocido en donde se condensan todos los maleficios de las cosas naturales. Coinciden en ser los dos, *dor* y *saudade*, angustia de las entrañas del espíritu; pero la *dor* es temblor frente a los peligros de los hombres; la *saudade* miedo a las asechanzas de las cosas. No tienen de común más que la obsesión de la inestabilidad de quienes están toda la vida cara al enemigo. Si se alambicara mucho, un sociólogo que fuese psiquiatra las definiría como secuelas de una manía persecutoria colectiva.

Tales son los rasgos que identifican a los dos pueblos herederos de la Gallaetia antigua. Sigamos ahora sus dispares trayectorias desde que en el siglo XII comenzaron a marchar adelante pisando senderos diferentes.

### 3. El primero de los dos que adquirió cons-

ciencia de su personificación histórica fué el portugués. La existencia de la casa real y la tenaz decisión de cimentar con solidez la independencia elaboran rápidamente un complejo psicológico que permite ver casi a lo cinematográfico la progresiva cristalización de un pueblo que a finales del siglo XIV, poco más de dos siglos después de la separación de León, integra una acabada nacionalidad. Al paso que Galicia duerme un sueño secular en la realidad del reino aparte más unido a la Corona castellana sin que hasta el siglo XIX aflore una cultura nacional en Portugal bastan apenas doscientos años para lograr la diferenciación sociológica y cultural, sin la cual nada supone la independencia política.

Dos instantes capitales hay en los siglos XIII y XIV: el reinado de don Dionís y la ocasión de Aljubarrota.

La edad de don Dionís es para mí el auténtico despertar de la nacionalidad portuguesa, la coyuntura en que adquiere sabor colectivo que trasciende a las masas populares la tendencia a la separación hasta entonces reducida a decisión de nobles y señores. Puesto que don Dionís concreta la liquidación económica de la Reconquista, reduciendo las posibilidades guerreras a la estructura de una monarquía agraria, de la que dió el primer ejemplo él mismo con una dedicación que le hizo acreedor al calificativo de «rey lavrador» y de la que quedan soberbias muestras en los pinares entre Leiría y Coimbra; protege a los trovadores y siente a la portuguesa la necesidad de imi-

tar la lírica de su abuelo Alfonso *el Sabio* de Castilla, consiguiendo transformar en palaciega la antigua juglaría popular de los caminantes poetas de aventura; da pie a la introducción en su reino de las nuevas orientaciones jurídicas del romanismo con la fundación del estudio general universitario de Lisboa, consciente de que las nuevas ideas servirían a afianzar la independendencia de Portugal al aumentar la importancia de sus reyes, de quienes aquélla en último término dependía; y pone en todos los ramos de la vida, intelectual, económica y política, el sello de una personalidad lo bastante vigorosa para despertar en el pueblo el sentido del orgullo nacional. Tan verdad es esto que a partir del reinado de don Dionís los monarcas lisboetas se pueden ya permitir el lujo de prescindir de la infeudación a la Santa Sede como argumento contra las pretensiones castellanas, siendo así que hasta entonces no cesaron de buscar en la confirmación del lazo feudal con Roma un motivo de su situación autárquica (confirmaciones de Inocencio III por la bula *In favorem* de 1 de septiembre de 1212, reafirmada en la *Manifestis probatum est argumentis* del mismo año; de Honorio III, con otra del mismo nombre dictada el 11 de enero de 1218; de Clemente III en la homónima de 7 de mayo de 1190, etc.), con tan segura aquiescencia al superior señorío pontificio, que en 24 de julio de 1245 hay un Papa, Inocencio IV, que dicta una bula, la *Grandi non inmerito*, por la cual pierde la corona un rey portugués, Sancho II, que va a pasear por Toledo la amargu-

ra de un destierro saudoso y triste que no ha mucho cantara un poeta portugués bajo el expresivo título portuguesísimo de *Na corte da saudade*.

Desde don Dionís no son precisas semejantes garantías. En balde dictará Benedicto XII su *Cum sicut* a 30 de septiembre de 1338 reclamando el pago de los derechos feudales a que se comprometiera Alfonso Enriquez; el ardid ya no era necesario. El infeudamiento fué un trampolín que aseguró el salto político a la independencia, dejando a cuatro generaciones las manos libres para fabricar un pueblo aparte. La llamarada de 1385 manifiesta ya una nación sedimentada, por lo que los argumentos contra Castilla son de tono muy distinto. El canciller real, Juan das Regras, no hablará ante las Cortes de Coimbra en aquel 6 de abril de 1385 que aseguró la realeza de Juan I de Avis, aludiendo a antiguas infeudaciones; pero en un lenguaje de igual a igual, según la supuesta herejía en que los castellanos quedaban incurso por seguir la obediencia de Clemente VII de Aviñón. Ya no se trata de súbditos de Roma que, por serlo del Papa, no aceptan la autoridad de los reyes de Castilla, sino de fieles cristianos leales al Pontífice legítimo de Roma que combaten al *cismatico imfiell*, secuaz del antipapa de Aviñón.

Porque el levantamiento de 1385 es un movimiento realmente nacional, quizá el más antiguo de esta índole que haya tenido lugar en la edad media. En su mayor parte el alto clero y la nobleza tomaron partido por Juan I de Castilla y solamente unos pocos se unen a la mayoría del pue-

blo y de las villas para sostener la causa de la independencia. Fué o *poboo*, por decirlo en la frase de Fernão Lopes, quien empujó la rebeldía y quien asentó al de Avis en el trono de su padre, con un sentir nacional y un fervor anticastellano que rompen los diques de la legitimidad leguleya en una arrolladora oleada de entusiasmo colectivo.

Para entender aquella ocasión magna no hay como leer a su genial cronista, al multiforme, colorista, apasionado y magnífico Fernão Lopes. A tono con la realidad vivida, su historia es una narración donde el personaje central no es ya un rey ganador de batallas, del cual el cronista se cuida de puntualizar con el máximo detalle la genealogía, sino una multitud fervorosa de hombres de capucha y sayo, recubiertos de paño burdo y mal tocados con gorros de piel sin curtir. Los banquetes del pueblo lisboeta en el Rocío, los asesinatos del obispo Martín y del almirante Pensanha por enfebrecidas muchedumbres, las carreras por las rúas mal empedradas, el cerco de la ciudad, vivido a un tiempo con el cronista que lo cuenta, las gentes ilusionadas con el chocar de Aljubarrota, es la relación de un quehacer comunal donde se contraponen la grey de Portugal a las tropas castellanas; esto es, un grupo nacional a otro. Los dos reales Juanes quedan en segundo plano; el pueblo no es ya el coro gris y borroso de las crónicas anteriores; por el contrario, cobra el papel de personaje único y múltiple de la gran tragedia de la historia. En las crónicas suyas, dijo una vez

el majestuoso Alejandro Herculano: «Não ha só historia; ha poesía, e drama; ha a idade média com sua fé, seu entusiasmo, seu amor da gloria» (*O Panorama* de 22 de junio de 1839, página 197). Esto es, la pasión colectiva de las multitudes, tan patente en las jornadas de 1385 y de la que Fernão Lopes sabe hacerse buen eco anteponiendo a todo aquel *dizião as gentes* que es el argumento supremo jamás desprendido de su boca.

La pluma de Fernão Lopes es pincel que retrata la Portugal nueva, cuya pubertad se nombra Aljubarrota y cuya juventud emprendedora hallará cifra en la hazañosa pugna de las *descobertas*. Desde entonces ya hay un pueblo formado, una nación en vez de un reino; comienza a andar sola la tradición portuguesa. El espaldarazo definitivo lo otorgará Martín V cuando acceda a la súplica del infante don Pedro, duque de Coimbra, y otorgue en su bula *Venit ad presentiam nostram*, dada a 16 de mayo de 1428, el derecho de que los reyes portugueses reciban la corona con las solemnidades acostumbradas en los demás reyes. Portugal era ya un pueblo aparte, como tal reconocido; Alejandro III le bautizó y Martín V le confirmaba.

Poco después las *descobertas* audaces serán la consagración definitiva y la consecuencia directa del espíritu de independencia. A mi ver hay un nudo psicológico que ata la derrota de Adamastor, extático en el pasmo del bogar de las naves de Vasco de Gama, con la derrota de Juan I de Castilla. Me parece que el optimismo de la inesperada victoria creó en los portugueses del 1400 una fe en

sí mismos que les trocó capaces de mayores empresa. Quien venció a Castilla bien puede vencer al mundo entero, fué, sin duda, su razonar íntimo. E inconscientemente no pudo por menos de renacer, primero a ratos, luego firme y acusadísimo, el deseo de apostárselas a aquel océano tenebroso cuyo terror venía pesando como losa de plomo sobre el ánimo colectiva. No otra explicación tiene que sean miembros de la «ínclita generación», los infantes don Pedro y don Enrique, quienes aporten los primeros mapas sugeridores y la vuelta de correr las siete partidas del mundo y quienes apunten sobre aquellas mismas cartas de marear desde el retiro de Sagres las derrotas sucesivas del monstruo celta del occidente. La *saudade* pierde su razón geográfica primera, reduciéndose a pervivir como segunda naturaleza nacional, desde el día en que los portugueses adquirieron la certeza de que el mar era un enemigo derrotable.

Las derrotas marineras fueron también derrotas del enemigo secular, en la otra acepción de la palabra. Tan magnas al gusto de los portugueses como gigante era el terror de antes. En tan subido grado que, a consecuencia del triunfo frente al mar, el portugués cambió su medrosidad humilde en el orgullo más desenfrenado de la tierra. Camoens dirá son superiores a todos los antiguos

*que por ela se esqueçam os humanos  
de assirios, persas, gregos e romanos*

(*Os lusíadas*, I, 24) ;

Los tendrá por superhombres

*em perigos e guerras esforçados  
mais do que prometia a força humana*

(I, 1);

en tal superhombría que ni el mundo ni las crónicas serán plazas bastantes al heroísmo de los de Portugal :

*feitos farão tão dinos de memoria  
que não caibam em verso ou larga história.*

(X, 71.)

Es el mismo orgullo objeto de las sátiras castellanas, trasladado a la burla del portugués que perdonaba la vida a quien le sacara del pozo de donde no era capaz de salir por sí solo; es la monomanía de glorias del gran pueblo pequeño de Occidente; es la consciencia de una grandeza tanto más pavoneada cuanto grande fué el miedo a los espíritus, malignos guardianes de las barreras de Adamastor. Un sentir común que constituye la caricatura labrada sobre aquel magnífico volar de las palomas blancas de la ilusión en el siglo que sigue a Aljubarrota, aladas como las no menos blancas velas de las carabelas que bordearan Africa proa a lo desconocido.

¿Respondía a una realidad? La respuesta merece un distingo. Geográficamente, no; históricamente, sí. Aquellas escuelas que teorizan sobre las naciones diputándolas fenómenos deducibles de la raza o de la geografía, no verán jamás nación

en Portugal, pues que sus regiones son exacta correspondencia con otras castellanas. Los que, por el contrario, opinamos que los pueblos se diferencian de otros por el influjo de una tradición enmarcada en los avatares históricos, no solamente no dudaremos en la afirmativa, pero incluso convalidaremos en que Portugal tenía consciencia nacional ya en el siglo XIV. Lo que sucede es que esa consciencia nacional se formó artificialmente, fué una dirección enarbolada por los reyes y aceptada por las masas populares. Por lo cual todos los libros de historia de Portugal estampan en su primera página la afirmación de que Portugal es una nación; prueba clara de que no lo es más que de un modo artificial, por obra de una voluntad de independencia en pugna con las circunstancias naturales. Artificialismo que, no obstante, no impide sea el pueblo más antiguamente definido de toda la edad media peninsular.

4. La suerte del otro ramal celta, de Galicia, es muy distinta. En lugar de despertar a las inquietudes históricas en los años medievales, su vida transcurre sumida en el sueño de las monarquías hasta la venida del siglo XIX. La personalidad histórica de Galicia desde los siglos XI al XVIII es un aparte político, el del reino, que no cala a la infrahistoria cotidiana.

El centro del gobierno alrededor de la Real Audiencia, desde 1486, con atribuciones incluso militares y de arma escuadra propia, y de la Junta del Reino, con vocales elegidos por cada una

de las siete provincias, son el artefacto legal a cuya sombra, generación tras generación, va desapareciendo del mundo de los vivos, atolondradas, en la trágica modorra española que coronan Austrias y Borbones. Apenas si algún chispazo rasga los grises claroscuros con un fugaz brillar de raudido meteoro; el conde de Lemos, el benedictino Sarmiento, el cura de Fruime, transidos de ardor polémico o de emulación erudita, sin mayor trascendencia cultural. Alguna vez, dentro todavía de la edad media, un hombre que a mi juicio tiene muy poco de gallego, esboza tímidamente, casi con pujos prehumanísticos, la tesis de que Galicia es la segunda Galia, la «pequeña Francia»; es Juan Rodríguez del Padrón, por entero desarraigado de la tierra que le vió nacer. Cuatro siglos después los historiadores barrocos contemporáneos de Cernadas elevarán voces altivas en pro del viejo reino por ser depositario del sepulcro de Santiago y el primer cristianizado de toda España. «¿Para qué nos cansamos —escribirá con puntas de ingenuidad el jesuíta Pascasio de Segúin en su *Historia general del reino de Galicia*— en hacer comparación de Galicia con sólo España, pudiendo hacerla a un mismo tiempo con España y con todas las naciones que en el mundo comprendían la vasta gentilidad, y con todo el orbe en muchas cosas?»

Mas las afirmaciones eruditas son de minoría. En esos siete siglos Galicia no conoce de sí misma sino el usar diario del idioma en las conversaciones familiares, bajo una rabiosa pesadumbre del

dolor que suscita el apartamiento de los caminos de la historia.

A despertarlo vino la sacudida del Romanticismo, por lo mismo que era una reacción redescubridora de la poesía callada de las cosas concretas, contra aquel anquilosamiento de la Enciclopedia abstraccionista. Va a adelantarse a los hechos Manuel Freire de Castrillón en 1787, a quien cabe la gloria de prever el renacer romántico de lo gallego con aquella su descripción popular de *El nuevo cosario de las Candelas*, tremante del sabor local de los buñuelos y de las rosquillas, al son de chifanos y altos aturugos.

Despertarán sentires adormecidos. En las páginas de *El recreo compostelano*, Antolín Faraldo propugnará cortar «la cadena de la tradición» (11 de diciembre de 1842), ciego en la vana ilusión ochocentista que confundía la tradición con la muriente agonía del XVIII. Eran los tiempos en que Nicomedes Pastor-Díaz pedía «echar lejos de nosotros el retrógado pensamiento de perpetuar los antagonismos interiores de los que aún se llaman *estos reinos*» (*Condiciones del Gobierno constitucional de España*, En *Obras*, VI, 1868 106), como si «esos reinos» no fueran el postrer baluarte de su pueblo. Apenas si el rebelde Benito Vicetto percibirá en una llamarada, por rara más apreciable aún, la especialidad de lo gallego sin mengua de la unidad total de España (*Historia de Galicia*, VII, 1873, 519-520). Todos ensayos y atisbos, faltos de cuajo por atenerse a un planteamiento revolucionario y político, siendo así que el Romanti-

cismo no podía producir sus frutos mientras no realizara las menudas cosas en que durante cientos de años quedó, y solamente en ellas, impresa la estampa de lo gallego.

Tal era el papel que estaba reservado a una mujer, a Rosalía de Castro, quizá porque atenerse a los detalles es privilegio de las humildades femeninas. Con Rosalía adviene la visión de las cosas mínimas; con una intuición sagaz quiere a Galicia con toda su alma, aun en las más inesperadas maneras. Antes que nadie empieza a sentir la dulce caricia del paisaje al describirlo con paleta inédita hasta entonces:

*Grilos e ralos, rans albariñas,  
sapos e bichos de todas crás,  
mentras ô lonxe cantan os carros,  
;qué serenatas tan amorosas  
n-os nossos campos sempre nos dan!*

Y el paisaje es el todo en los pueblos celtas. Galicia renace en el XIX cuando sus hijos saben entender a lo celta, bardos redivivos, la caricia misteriosa de los robles y de las piedras patrias. Empresa de redescubrimiento de sí propios, tan grandiosa y fecunda que no podía llevarla a cabo un hombre solo; es toda una cadena de magnas figuras memorables las que se alinean en la faena. Domingo Fontán lo cataloga *more mathematico*; Añón lo reivindica nostálgicamente desde lejos, en la ausencia que aumenta los verdaderos amores; Lamas Carvajal derrocha toda la posible gama de melancolías de una ausencia cercana de Homero

orensano, ciego y montaraz; Pondal, el definitivo descubridor de la saudosa realidad celta de los suyos, levantará la pátina del tiempo, hecha musgo en los árboles y líquen en las piedras, para perforar el pasado y descubrir la hondura emocional de otros instantes.

Es Pondal el gran poeta de los tiempos nuevos. Su vida transcurre pegando el oído a las emocionadas llamadas de la tierra y de la raza. Tocóle la suerte de ser el primero en calar la entraña de su pueblo con alucinada evocación de fantásticos antecesores, cuya huella quedó sellando paso a paso el suelo sagrado de Galicia. Las cosas no tenían secretos para él. Entendió el lenguaje que brota de las quejas rumorosas de los pinares de Tella, habló con las olas desafiantes del solar bergantiñán, captó de la campana de Anllons el secreto de una pena triste; leyó las no escritas letras de las rocas rasgadas por la lluvia, vió sin ojos las andanzas de los huéspedes de las cavernas ennegrecidas y clavó la puñalada de una fantasía poética en el dolmen de Dombate, acariciado por el verde castro que la hierba viste. Después de Pondal Galicia es pueblo aparte, porque sus versos son la vara mágica que ha conseguido abrir a la luz del día los recovecos mudos de su paisaje que dialoga.

No será empresa fácil coronar la hazaña, pues queda por forzar el último reducto: la interpretación del pretérito, labor nada fácil cuando ha sido lento andar de carrilones de un reloj parado en el medievo. Florencio Vaamonde, eco román-

tico, abordará con fortuna disputable la manera épica del tema; Evaristo Martelo-Paumán, enamorado de lo que por tradición entendía el siglo XIX, la desliga de las vestiduras románticas de Vicetto; Aurelio Ribalta intenta hermanar la historia con el paisaje; y, finalmente, la obra madura de Ramón Otero Pedrayo encenderá a la galanura literaria en la primera evocación que cabalmente interpreta el pasado de Galicia, con su conquista de alturas de perspectiva para siempre luminosa. Si Pondal descubrió el alma gallega, Otero Pedrayo la interpreta; a ellos se debe, en resumidas cuentas, la reinstauración del ramal celta del norte en los rumbos de la cultura universal.

Contrasta con el orgullo, a veces caricaturesco, del portugués, la humildad, en ocasiones servil, del gallego. Uno y otro son del mismo tronco, y, sin embargo, mientras un brazo desafía al sol, la otra rama mira a la tierra como si estuviese avergonzada de existir. ¿Por qué es ello? Del orgullo, un tanto desmesurado, del portugués, busqué explicación en la confianza en sí mismos que sienten al doblar el 1400 y en la vanagloria de haber vencido al enemigo secular del celta: al océano. De la humildad gallega la causa ha de estar en la misma raíz del miedo a la naturaleza misteriosa y omnipotente; un miedo aquí no superado, al revés que en Portugal; un miedo arrastrado desde siglos, que pasó de la certidumbre de la propia inferioridad frente a los mares a la certeza de la inferioridad hacia los hombres. No me cabe la menor duda de que, si Galicia hubiese derrotado

al Océano con las proas de sus naos descubridoras, hoy su gente fuera tan finchada por lo menos como lo es la grey portuguesa.

No fué así, y el sentimiento de inferioridad pervive. ¿Hasta cuándo? Esas son cuestiones de sociología que escapan al intento de este libro. El restablecimiento del orgullo de lo español en el cuadro universal, rehacer la magnitud generosa de lo hispánico, es a mi juicio la única manera de cortar semejantes pesadumbres en la alada ilusión de una patria varia, una y capitana. No es ese sentimiento de inferioridad aquel rencor sordo que culmina en Rosalía de Castro; es un dolor colectivo que sólo con medicinas generales tiene cura. Las que no pueden ser otras que el restablecimiento de las dimensiones universales de España y la ponderación que en esa faena ha de corresponder a los celtas de la Galicia llena de dulzuras.

5. Al echar cuentas finando este capítulo de la aportación de los celtas peninsulares a la historia de la humanidad, la pluma fragmenta sin querer el tema, rompiéndolo en irisadas variantes.

Aportan obras objetivas, hechos. Heroísmos de audacia sorprendente que destruyen las fantasías de lo ignoto en aras de un apostárselas a la leyenda terrorífica. La rama sur, la portuguesa, irradia bien pronto del Mondego para abajo y, tras completar la reconquista de la parcela peninsular que le correspondía, riñe batallas de quimera con todos los fantasmas de tres mil años de secretos. El

premio fué ese mundo de lengua y cultura suyas, en quien repercute la herencia de Alfonso Enriques con realidades que no pudo columbrar siquiera el señor feudal de Guimaraés. En las cinco partes del mundo muchos millones de hombres creen en el Dios en que él creía y pasean su airón espiritual con la misma decisión irrevocable con que él bordó otras cinco cabezas de oro sobre su pendón de aspirante a rey. La trayectoria portuguesa debe buscarse en la épica, porque épicas son las obras que la exornan. Y, en efecto, tanta voluntad de hazaña ha habido entre sus hijos que hasta su mayor figura literaria tuvo de ser un gran poeta épico, que hiciese de la lira pluma y de la estrofa crónica donde narrar majestuosamente los éxitos de un pueblo en masa. Porque *o poobo*, colectivamente tomado, fué el héroe que contará Fernão Lopes; *os lusíadas*, colectivamente tomados, son los protagonistas de la épica legendaria de Camoens.

En Galicia la somnolencia centenaria quebró su historia propia. Cuando sus hijos brillan lo hacen en función, no ya de españoles, sino de castellanos. Y es que en Galicia se da con toda su fuerza el gran fallo de los celtas de todos los tiempos: su incapacidad de superar la ordenación gentilicia mediante una estructura territorial de corte estatal.

En Portugal pudo realizarse tal conquista, tanto por influjos de la sistemática territorialista predominante en la organización económica de los latifundios del Alemtejo y del Ribatejo. cuanto.

sobre todo, merced a la voluntad tenaz de los monarcas. Si Portugal es pueblo aparte agradézcalo eternamente a la labor tesonera de sus reyes, que elevaron una máquina estatal con gentes refractarias. En Galicia no hubo hombres rectores con voluntad política genérica y Galicia no pasó de pueblo, sin ambición de Estado; pues no hay nada tan dispar del Estado como aquel sistema de la Junta y de la Audiencia, reñido con toda concepción eficaz del poder político.

Portugal legó un mundo con el sello de su obra. Galicia, en cambio, profundamente celta sin mixtificaciones, alentó generación tras generación como una fraga más de su comarca, arrullada por el murmullo de la gándara vecina. Y la aspiración de una fraga es la propia de «un alma ingenua en la que toda la ciencia consiste en saber que de cuanto se puede ver, hacer o pensar sobre la tierra, lo más prodigioso, lo más profundo, lo más grave, es esto: vivir» (Wenceslao Fernández Flórez: *El bosque animado*, Zaragoza, Librería General, 1943, página 23).

Juicio de un celta sobre gente celta. Ese encanto mimoso, cálido, sugestionador, que en el amor encanta en la gallega, verdadera sirena de tierra adentro, ¿no tendría su causa en ese primordial sentido exclusivo que ella acentúa en *vivir*?

## VI

### CATALUÑA

1. Líderos de lo catalán.—2. El «seny».—3. Pero hay idealistas.—4. La conquista de la libertad burguesa en el siglo XV.—5. Más allá de Prat de la Riba.

I. NO OBSTANTE LA FALTA DE MOJONES GEOGRÁFICOS o políticos, me parece que ningún español de hoy pondrá en tela de juicio la existencia de una realidad social, o si se quiere sociológica, catalana. Si ha pisado la tierra del antiguo Principado, a poco avisado que fuere echará de menos cosas que antes veía y notará una lengua, una tónica y una forma de convivencia asaz dispar con la del Aragón frontero. Si es lector curioso, habrá tenido en las manos alguno de los numerosos frutos literarios en que esa lengua se ha hecho carne. Si ni viajó ni leer sabe siquiera, al menos las noticias de recientes sucesos dolorosos habrán puesto en su cerebro la idea de que hay un país que se llama Cataluña, que en ese país bastante gente reniega de la ciudadanía española y que no ha mucho intentó truncar el hilo de la historia común de España.

Aunque, si busca aquí pasto para su curiosidad política, puede cerrar la hoja; en este capítulo, como en el libro entero, no va a encontrar nada que huela a política. Mas si su afán es de curioso en nuestra realidad nacional; si le gustan los temas nuestros tratados a guisa de la que llaman

filosofía de la historia, siga adelante, que yo espero no va a sentirse defraudado.

Si quien me lee se para a considerar las razones que apuntalan los hechos que su cerebro archiva, encontrará no está muy clara la razón geográfica. No le extrañe, porque no está clara en casi ningún pueblo continental. Verá que gentes sin duda catalanas, esto es dotadas de características culturales afines y de un idioma inteligible para todas, habitan en las llanadas francesas del norte de los Pirineos, en la parte oriental de esta cadena geográfica, en la franja costera que corre hasta Alicante y en media docena de islas mediterráneas, bien totalmente cual en las Baleares, bien en buena porción cual en Cerdeña.

Es posible que, no contento con las explicaciones físicas, aspire a ascender al tramo de las culturales. Ahí hallará mayor consistencia a lo catalán y, si participa en mis aficiones, deliciosos regalos para sus horas solitarias de estudio. Encontrará, sobre todo, una lengua digna de parangonarse con la más noble entre las latinas; una lengua agridulce que sabe a besos de labios no carnosos, a naranjas en flor y a higos secos; tan dúctil, tan dócil, tan asequible a la expresión de los conceptos más abstrusos, que fué la primera capaz de merecer la alta honra de heredar al latín como portadora del pensamiento filosófico por boca de Raimundo Lulio y de expositora de la teología por mano de Juan de Pertusa. Lengua galana como pocas y como pocas codiciosa de los sectores más diversos de la vida. Al hombre del centro

de la Península, acostumbrado a despreciar a la lengua catalana como dialecto apenas si mal usado para cartas comerciales, tal vez le extrañe el hallazgo de saber que ese supuesto decir de mercaderes posee una lírica que fué maestra de la castellana y de la portuguesa; una épica atesoradora de poemas dignos de parangón con *Os lusíadas* o *The lost paradise*; una literatura escénica que va desde la grandiosidad de Angel Guimerá al costumbrismo de Federico Soler y a la ironía finísima de Santiago Rusiñol. Verá que ese supuesto dialecto no es tal, antes un idioma galanísimo capaz de romperse hasta en media docena de dialectos igualmente variados y vistosos: el pirenaico, que abarca las comarcas francesas y una parte de nuestra provincia de Gerona; el catalán oriental, que se ciñe a la costa hasta el norte de la provincia tarraconense; el occidental, que bordea la línea perpendicular que por tierras adentro le es paralela desde Andorra hasta Alcalá de Chisvert; el balear, el valenciano y el catalán sardo de la ciudad de Alguer.

Desde el punto de vista cultural, Cataluña excede a la corta dimensión de las cuatro provincias del viejo principado: Barcelona, Tarragona, Gerona y Lérida. Sin contar algunos pueblos limítrofes con Aragón, de tanta importancia ciertos de ellos como Benabarre, Fraga y Mequinenza, son catalanes el reino de Valencia y las islas Baleares, en España; Alguer y sus distritos, en la isla de Cerdeña, hoy italiana; y el Rosellón, Conflent, Vallespir, Capcir y la Cerdaña, en Francia; a las que cabría agregar las regiones provenzales de la

lengua del *oc*, tan afines que casi pudieran decirse catalanas, desde luego con mayor justicia que lo son francesas.

Unidad cultural de la que es un resto la comunidad lingüística y que no consiguió plasmar en realidad política una. La mayor objeción que se me ocurre a mí levantar contra aquel programa doctrinal expuesto en el *Compendi* redactado por Prat de la Riba y que tanto escándalo causó a los padres de la patria cuando Romero Robledo lo leyó en una sesión del Congreso de los Diputados, es la imprecisión con que en él se perfila el sentido de la tradición catalana. Firme en mi convicción de que los pueblos son tales merced a la tradición que sus seres vivientes incorporan, nunca puede comprender lo pacato de la respuesta con que en tal *Compendi* se contestaba a la pregunta de qué fuese Cataluña, a saber: «La larga cadena de generaciones unidas por la lengua y la tradición catalanas que se sucedieron en el terreno que hoy ocupamos nosotros.» O sea, en el Principado. La poquedad de ambiciones a que lleva a todos los prohombres de nuestros nacionalismos particulares el empeño en olvidar la tradición conjunta de todos los pueblos españoles, es aquí tanto más patente cuanto que yo, extremeño de sangre andaluza y educación castellana, la hallo tan menuda, tan alicorta, tan menguada, que se me antoja el pecado capital condigno a las arbitrariedades inspiradas en la pequeña bolsa de bilis de los odios.

Pues sé que hubo un tiempo en que fueron añejas las esperanzas y en que los reyes de Cataluña

tuvieron por súbditos a abuelos cuyos nietos se agrupan bajo banderas extranjeras. Y sé también, y esto es lo que no perdonaría nunca, que hay quien intenta falsear la historia para echar la culpa de los males a Castilla, como si la estrechez histórica de Cataluña, por mí reiteradamente lamentada, no estuviera ya sellada muchos siglos antes de la unión peninsular.

Porque la culpa viene de Jaime I, precisamente de un hombre a quien los catalanes colocan en la región señera de las nubes y ante cuya efigie queman todos los inciensos conocidos de las loas literarias. Jaime I, que pasó a la posteridad con el título de *Conqueror*, cuando muy bien hubiera podido alternar éste con el no menos merecido de *el Perdidoso*. En la encrucijada del destino de los suyos optó por soluciones en las que tanto perdió como ganó.

Y sin embargo, sólo se han calibrado sus ganancias. ¿Por qué? No lo sé. El caso de Jaime I constituye uno de los más estupendos fenómenos de espejismo histórico que yo conozca. Alfarero de reinos con barros de conquistas y abandonos, Cataluña perdió con su quehacer real las posibilidades de pesar decisivamente en la historia peninsular, y a la larga en la del mundo; a pesar de lo cual es el rey más querido de este pueblo a quien empujó al despeñadero de lo diminuto. Porque si Cataluña es hoy suelo ibérico y no llega hasta los márgenes del Ródano, es porque este príncipe, nacido en Montpellier, entregó incomprensiblemente a Francia por el Tratado de Corbeil (1257).

los intereses transpirenaicos del pueblo catalán. Se hoy Cataluña sufre de amargura histórica; si todo se le va en rabia tan irreprimible como ineficaz; si lanza sobre Castilla unas quejas que Castilla no merece; si ese dolor proviene de que es un pueblo pequeño, por roto y reducido, de esa rotura y de esa reducción el culpable es el rey Jaime I.

Cierto es que conquista países mediterráneos; que Mallorca y Valencia son dos reinos de sello catalán que compensan la pérdida de la Provenza. Pero es una compensación dudosa, pues a la larga, más tarde o más temprano, habrían caído en poder de los reyes aragoneses, mientras que el des-arreglo de Corbeil no ha podido ser remediado con posterioridad.

Bien lo cantan los trovadores al sentir perderse la coyuntura propicia a la unificación de catalanes y provenzales en el gran reino del Pirineo-oriental, heredero de las tradiciones que trazó la espada gótica en la Septimania. La lírica de los trovadores es el gran responso, trágico y poético, al holocausto de aquel pueblo que caía bajo las garras de Francia, simplemente porque un hijo no hacía honor a la memoria de su padre, porque Jaime I parecía ignorar cómo y por qué cayó en Muret Pedro II de Aragón.

Ya en la pugna Aragón-Francia, en que a principios del siglo XIII se jugó la suerte del Midi, todos estuvieron al lado de Pedro II, y aun algunos, cual el catalán Hugo de Mataplana, murieron a la vera del monarca en aquella jornada luctuosa; y apenas pasada, no seca aún la tierra sobre la

tumba del gonfaloniero de Roma, al ver la desesperanza del conde Ramón VII de Tolosa el hijo y homónimo del resuelto enemigo de Alfonso II, Beltrán de Born, llama en 1215 cobardes e ineptos a los catalanes y aragoneses que no les acorren en su malandanza. No hay más que uno que siga la causa francesa: Perdigón, y es execrado sin excepción en concepto de traidor a la patria.

La política de abandono practicada por Jaime I despierta iras jamás vistas. Podía permitirse a los franceses la ambición de conquistar, mas no era concebible el desdén del conde de Barcelona. Durán, sastre de Paernas, da con el dedo en la llaga, proclamando que Valencia vale menos que el Midi. Bonifacio III de Castellana se enciende en la comparación de Pedro II con su hijo, tan triste por las consecuencias que tocaba. Guillermo de Montagnagout no calla ya la abierta crítica contra aquel proceder inconcebible, acusando a Jaime I de incumplidor de sus compromisos y clamando no callará mientras no se apreste a llenarlos:

*Si 'l rey Jacme, cui no mentim  
cumplís so qu'el e nos plevim  
segons qu'auzim  
en gran dolor  
fóran ab plor  
francés, qui qu'o desvuelha:  
e quar defalh,  
qu'adés no salh,  
tot lo mons l'on reiuelha.*

«Si el rey Jaime...» Pero Jaime era sordo a tantas rememoranzas. Ni siquiera el látigo desplegado de Bernardo de Rovenhac, virulento hasta el insulto, logrará conmover aquella frialdad madre de tantos desengaños. Exasperado en su desesperanza, Bernardo de Rovenhac ve morir la independencia de Provenza por abandono de su hermana catalana. Lo irremisible de la pérdida le empuja a la balanza de echar cuentas y en ese punto todas las culpas recaen sobre el rey aragonés. Si no fuera sobrada la argumentación que emplean los demás trovadores y el giro palpable de la historia, los versos de Rovenhac serían por sí solos la gran pieza acusatoria contra la desidia ultrapirenaica de quien conquistó Valencia:

*Rey d'Aragó, res contenda,  
deu ben nom auer,  
Jacme, quar trop vol jacer;  
e qui que sa terra's prenda,  
el es tan flacs e chausitz  
que sol res no y contraditz;  
e car ven lay als sarracís fellós  
l'anta e'l dan que preu sai vas Limós.*

No compensa Valencia la pérdida del Limosín; ya lo dijo antes Durán de Paernas. Mas Jaime I opina de otro modo y se consuma la trágica ruptura que debilitará durante siglos a Cataluña, impidiéndola hombrearse con Castilla dentro de la comunidad hispánica y creando, por ende, ese sentimiento de pequeñez que es complejo de

inferioridad mientras España sea grande, y odio incontenible cuando suene la hora de la decadencia.

Otro Bernardo, Sicart de Marvejols, trueca el insulto en lloro y la afrenta en treno elegíaco en la enumeración apasionada con que en las horas supremas del tránsito el enamorado describe las partes bellas del ser amado antes que descienda a la huesa que la aguarda :

*Ai! Tolosa e Proensa  
e la terra de Agensa,  
Bezers e Carcassey,  
que vos vi e que vos vey!*

Versos tristes, porque en ellos va inscrita la causa de una incomprensión histórica, avivada en nuestros días desde la trágica pendiente del 98. En mi libro sobre *Las doctrinas políticas en la Cataluña medieval* los comenté diciendo eran la elegía funeral de la Provenza; pero también aseguraría son el manto de luto que desde entonces festonea las barras del escudo catalán.

Porque superar la estrechez de los linderos del actual principado es consecuente aspiración heredada del magno problema de la historia catalana: pesar bastante en el concierto de los pueblos hispánicos. Latente a lo largo de los años se recrudece sobremanera en el siglo XIX, no pareciéndome muy difícil demostrar cómo esa angustia de lo recortado es el secreto móvil que da bríos a todos los escritores del catalanismo, lo mismo en lo político

que en lo literario. Apenas si queda ningún nombre ni ningún hecho relevante en los últimos cien años de aquel pueblo que no implique la aspiración a ensanchar los confines de lo catalán hasta el Ródano y Cerdeña, hasta Menorca y Alicante. Y es que la tragedia de Cataluña reside en la desproporción entre las magnitudes históricas a que estuvo abocada, magnitudes que perviven en la subconsciencia de sus hijos, y la ruindad de sus fronteras posteriores.

Sobre la mesa tengo la *Gramática catalana* de Pompeyo Fabra, en la edición que la Librería Catalonia editó en 1929 en Barcelona, tan valiosa al filólogo como improcedente para el aprendizaje del idioma; en su página 8, un mapa declara que las fronteras de la lengua exceden a las del Principado, comprendiendo zonas de Aragón, Valencia, Baleares, Cerdeña y Francia. Sin duda, por eso al «Congrés internacional de la llengua catalana» reunido en Barcelona en 1906, concurrieron representantes de esas comarcas.

Ló del Rosellón es repetida cantilena de los escritores. Ya Juan Cortada, en los primeros balbuceos del catalanismo, hablaba de la Cataluña que alienta «por Francia tierra adentro» (*Cataluña y los catalanes*, San Gervasio, Miguel Llanxart, 1860, página 7). Y nada menos que Jacinto Verdaguer dedica nada menos que el *Canigó* «als cataláns de França».

Que Valencia cae dentro del ámbito catalán es aseveración posiblemente molesta para los habitantes del reino levantino, pero en manera algu-

na un hecho incierto. Porque hubo un tiempo en que fué Valencia la meca dorada de la literatura catalana y el plantel generoso donde brotaron los más envidiables frutos de la poesía lírica de este pueblo. Allí se mece la cuna del nigromántico y originalísimo Arnaldo de Vilanova, tan médico genial como irreductible y agudo pensador político; allí planta Francisco de Eximenis los reales de su erudición portentosa; en Valencia se hace catalana la teología dogmática al pasar por la florida inteligencia de Juan de Pertusa y el moralismo tomista acuñado en las armonías dulzonas de Ausias March; a orillas del Turia riegan sales clásicas los prerrenacentistas del grupo de *Les trobes*; y brotan, cual regalo fecundo del sol perdido entre los naranjales, la sátira mordaz de Jaume Roig y el ovidianismo un tanto forzado de Juan Roig de Corella. ¿Cómo puede renegar de su catalanidad la Atenas de la cultura catalana, si a los pocos lustros de la Reconquista aseguraba Ramón Muntaner que en Elche, Orihuela y Alicante «parlen del bel cathalanesch del món»?

Tanto cabe decir de las Baleares. No puede ser azar que allá tendiera su manto de estrellas la ilusionada fantasía de Ramón Lull, ni que en la pieza removedora de la somnolencia décimonónica, en *La patria*, de Buenaventura Carlos Aribau, se presente la visión azul que desde las crestas del Montseny brinda

*al mig del mar immens la mallorquina nau.*

Ni son tan callados los decires de los poetas de las

islas como para no recordar siempre su ilación espiritual con la madre condal de la Península. ¿No enseñaba Mariano Aguiló en la loa de esta

*noble parla benvolguda  
dolça y rica llenguadoch,  
tots te creuen abatuda  
y tu encara alenas folch*

(*Fochs follets*, Barcelona, F. Giró, 1909, página 46.)

mientras por los años de 1850 paseaba nostalgias poéticas de mallorquín precursor del catalanismo arrastrando sus arrebatos de estudiante por las calles de Barcelona? Ni nadie ha acusado como Miguel Costa y Llobera los dos lados impetuoso y reflexivo del catalán, como cuando enardece en sus *Horacianas* (Barcelona, *Ilustració Catalana*, 1907, página 98) a los

*fills d'una rassa dreturera y forta  
qu'unia 'l seny ab l'impetu.*

Trazos de firme pulso cultural que responden a una robusta estructura histórica, a un cuerpo político con tradición vigorosísima, enhebrador al hilo de seculares tradiciones históricas del mérito de haber descubierto, en las sombras confusas del bajo medievo, la noción moderna de la nacionalidad, suelta de las andaderas de las acepciones etnológicas y proyectada en el sentido de comunidad completa integrada por un conjunto de hombres anudados con lazos de identificación espiritual.

Al menos hasta donde llegan mis noticias, la primera vez que en la Península se utiliza el vocablo *nación* con valor moderno de cuerpo político separado y no de simple comunidad de ascendencia etnográfica, se hace con aplicación a Cataluña y por escritores catalanes. Con la particularidad altamente significativa de que este hallazgo de la acepción moderna de nación no es labor de pluma de escritor ajeno a la vida cotidiana ni al bullir de los sucesos, sino decir del lenguaje usual de parlamentos y palacios. En la sesión del Parlamento celebrada en Tortosa el 26 de diciembre de 1411 se lee un escrito de los diputados del General denunciando cómo corsarios genoveses hacen guerra a «la nació catalana»; en la proclama de la reina María a las Cortes de Lérida, leída el 9 de mayo de 1440, invoca ayuda haciendo presente las ofensas inferidas por la señoría de Génova a la «nació de Catalunya»; y el obispo Juan de Margarit, el más antiguo mantenedor de las teorías realistas que luego bautizará con su nombre Nicolás Maquiavelo, pronuncian un discurso entero en las barcelonesas de 1454, a 16 de octubre, lamentando la situación en que la ausencia del monarca tiene a la «nació catalana» y encareciendo la fidelidad a Alfonso V de «aquesta quasi vidua nació de Catalunya».

Esa y no más, pero tampoco menos, es la realidad de Cataluña. Un pueblo con personalidad propia, entre los varios en que se fragmenta el mundo romano al alborear de la Edad Media. Llamado a grandes amplitudes, solamente las reali-

za en lo cultural, quedando retrasada en lo político porque Jaime I le hirió de muerte cuando partió en dos el rico plantel humano de cuya unión tantos hechos granados podía esperar la historia total de las Españas. Si tan necio resulta el empeño de desconocer la vida de la más antigua nación de nuestros pueblos, no menos necia resulta la intención de achacar a Castilla las menguadas posibilidades de la nación catalana.

2. Uno de los tópicos más traídos y llevados hace pocos años fué el del «checho diferencial», calificativo bajo el que se amparaba la creencia en una absoluta incompatibilidad de maneras de ser del castellano y del catalán, con la secuela de justificar a través de esa diferenciación la posible futura escisión de los pueblos que quedan todavía ligados en el sistema político español. Supuesta la respuesta a la inquisición de si hay un carácter colectivo tipificador de un grupo humano, veamos en qué señales se concretan las notas calificadores que se han venido atribuyendo a los catalanes.

Ha habido quien exageró las cosas hasta hablar de una raza catalana. Francisco Maciá, *l'Avi de la Generalitat* catalana, aludió a dicha raza en diversas ocasiones. En el discurso pronunciado en Montevideo en diciembre de 1928 sostenía que «actualmente dos razas de mentalidad distinta están en contacto, y esto acarrea entredichos y odios. La guerra, que podía aplazarse, es inevitable»; coloreando con rojos trágicos la oposición entre Castilla y Cataluña como una lucha de razas, eco remoto de

los positivismos de Gumplowicz y de las exageraciones de Rosenberg. Y en sus discursos desde el sillón de la Generalitat, ya como es lógico menos tocado de belicosidades, no cesó de repetir las alusiones al «sentido racial» del catalanismo.

La idea no era nueva; tenía abolengo entre los nacionalistas, no sé si como orientación instintiva o por rebote de la ideología de Sabino Arana. En el capítulo sexto de *La nacionalitat catalana* Prat de la Riba dió como substratum de ella un supuesto «etnos ibérico», tan inadecuado como impreciso.

La tendencia se califica por sí sola, no ya por lo que hay de improcedente en la aplicación de ideologías racistas al pueblo catalán, sino por el absurdo de los planteamientos racistas en general. Los grandes pensadores de Cataluña han rechazado siempre tales temáticas en nombre de un sentido común de interpretación histórica. Inaugurando en octubre de 1906 el Congreso de la Lengua Catalana, Juan Maragall proclamó: «és espiritual la veritable unitat humana.»

Por otros caminos deberá buscarse la salida. Si lo catalán es algo diferenciado, no estará en unos más o menos glóbulos sanguíneos. Yo, que miro las cosas como se ven mejor, desde lejos, creo que si existe algún perfil que sirva para conocer a un catalán es la presencia de ese sentido de la ponderación, tan típico entre ellos que para traducirlo no es posible encontrar ningún vocablo exacto, debiendo encerrarnos en la forzada admisión del mismo nombre que le dan: *seny*.

El *seny* consiste en el perfecto calibrar de las

cosas, a fin de situarse en el punto de mira previsor de conveniencias. A un castellano el *seny* servirá de criterio catalogador de su hermano del levante peninsular, en tanto grado que es necesario tomar dicho *seny* por punto de partida de la averiguación de lo especial del hombre catalán.

Es curiosa la coincidencia de los más varios autores del principado en hablarnos de «sosiego» como aptitud y actitud de aquella gente. Abriendo al azar libros tan dispares cuales *La tradició catalana* de Torras y Bages, el obispo de Vich definidor del tradicionalismo catalán, y *L'auca del senyor Esteve* de Santiago Rusiñol, la más fina perla de humorismo que conozco, se encuentra idéntica aseveración. En los tonos doctorales del prelado y en los tonos de chanza del pintor literato, nos dirá aquél de la «sossegada raça» suya (Vich, Ramón Anglada, 1905, página 79), y éste presentará a aquel Estevet, flor y nata del ramo de la mercería barcelonesa, diciendo que en el punto mismo de nacer se le vió su condición de «criatura serena, reposada, entenimentada, un infant sossegat» (Barcelona, Surco, 1946, página 14).

Sosiego, ¿por qué? ¿Por confianza en sí mismo? Creo que no. La tierra catalana, aunque hópita y mediterránea, no forja en el hombre la orgía desenfrenada de energías vitales que genera el suelo de la cuenca del Guadalquivir. El primer contacto, el infantil, con la naturaleza, no puede ir produciendo la seguridad de un clima fértil o de una existencia llevadera sin esfuerzo. En todo caso, el sosiego catalán les viene del ejemplo de cómo ge-

neración tras generación el grupo humano al que pertenece ha triunfado sobre el contorno que le cerca. El *seny* es en todo caso el convencimiento de que la constancia vence a la aspereza, de que la continuidad en la labor acaba superando todos los obstáculos.

*Seny* es reflexión, análisis, observación de la realidad; observación diaria, atenta, inquiridora de lo concreto. Nada de fantasías anida en el pecho de un hombre de ese pueblo. Todo lo que huelga a algo extraordinario, a salirse de lo vulgar y cotidiano, es tachado de inservible. Las grandes casas comerciales del Principado se han labrado en la permanencia diaria tras el mostrador o en la mesa del escritorio de sus fundadores; ni en el afán heroico, ni en la proeza militar, ni siquiera en la ganancia desorbitada de un momento confía el comerciante catalán, más amigo del esfuerzo ordinario y permanente que de los hechos geniales y pasajeros. Un amigo mío catalán suele repetir a menudo el refrán de su tierra que declara cómo «de mica en mica, s'omple la pica».

Más o menos, «el piano piano, si va lontano» que repiten las gentes comerciales de Génova y de Florencia, antiguas rivales mercantiles de Cataluña. Opinar de mercaderes si se quiere, nada brillante tampoco; pero que al catalán se le antoja símbolo del buen juicio, la discreción en píldoras, el *sancta sanctorum* de la buena educación.

*Seny* es, pues, sentido común; pero sentido común realista, positivista si se quiere. Comparado con la brillantez individual de las ingeniosidades

andaluzas o con la brillantez colectiva de las gestas castellanas, es más vulgar y más gris. Pero gracias a él, un catalán podrá exhibir la ejecutoria de que es Cataluña la más rica de las regiones españolas.

Ausencia de brillantez que acapara el catalán desde la cuna, insertándole en una burocracia de almacén o de fábrica con la que contadas veces no se da por bien hallado. Inmerso desde niño en un hogar donde «el negoci és el negoci» y el «ramo» a que se dedica lo más sagrado del mundo, llega a hacer del *Diario* un santoral y de la *Caja* su texto literario más excelso.

A veces este espíritu, muchas veces, queda sin sobrepasar la dorada placidez burguesa que es el ideal del catalán. Incluso en ocasiones degenera el espíritu de negocio cayendo en vituperable tacañería, cantera de muchos tipos de la literatura catalana, cual, por ejemplo aquel padre de Casilda, la protagonista de *Roser florit* de Josep M.<sup>a</sup> de Segarra, de quien declara la propia hija con vivísima paleta:

*I el meu pare! Senyor! Que no el coneixes?  
No ho has vist que és un home sense entranyes  
ni dignitat?... Per ell, sols hi ha moneda  
y moneda res més.*

Pero en muchas ocasiones supera el cerrado ambiente primero y da el tipo del millonario protector de las letras o de las artes, tipo yanqui sólo existente en Barcelona. No es Cambó el único quien, una vez enriquecido, colecciona cuadros valiosos,

subvenciona publicaciones eruditas o protege a los hombres de estudio. Los millonarios catalanes tienen a gala poseer espléndidas bibliotecas o costear empresas culturales. Patxot no es hombre aislado.

Pero ¡hasta llegar a ser millonario...! Aquí reaparece el *seny* como instituto previsor. El *seny* constituye el sexto sentido del ahorro, que hace ver al hombre cómo le espera una edad en la que no podrá ganar lo suficiente, de donde sea preciso vivir con cálculo de economías a fin de ahorrar lo preciso para precaver un final sin sordideces. No es el *seny*, por ende, mezquindad de corazón, sino predominio de la previsión sobre los caprichos. Es la táctica existencial de la hormiga que almacena, mientras la chicharra —ahora la chicharra andaluza— pasa entre corridas y «cante jondo» el verano de la juventud humana.

Porque, eso sí, el *seny*, para el buen señor Esteve que en el fondo es todo catalán, tiene sobre todo una dimensión económica.

Ese espíritu de ahorro llega a veces hasta la tacañería. Es una tacañería que penetra a fuerza de previsoras preocupaciones en el carácter, engendrando un gusto por el ensimismamiento, a la postre ahorro de frases. Mientras el andaluz, ciego de confianza en sí mismo y en la naturaleza bética, todo se le va en cantes y dichos ingeniosos, sin preocuparse por un trabajo que le garantice el futuro, cigarra «cantaora» de España; el catalán escatima las palabras, obsesionado por el trabajo cuya necesidad el *seny* le dicta. Mientras el catalán

habla lo indispensable, el castellano discurrea sonoro, el galaico llora rimas, el vasco cultiva el músculo y el andaluz cuenta chistes jaraneros.

Aunque también el catalán se diputa chistoso, bien que con una ironía más burda, menos cortante que la andaluza. Inconscientemente reconocen la superioridad bética en este punto. Cuando un catalán habla con un sevillano, es éste quien anima la conversación. En *El Uiri d'aigua* de Federico Soler, del inefable Serafí Pitarra creador de la escena popular catalana, se oye exclamar a un personaje, al joven Batista, como elogio ponderativo de las facecias de otro: «Ah, salao! Ni tota la gràcia andaluza es pot comparar al Belluguet de casa en Faura.»

Porque el *seny* es análisis y es reflexión; exige un tiempo determinado antes de que el catalán tome su posición, se sitúe ante una cosa. Este es el retraso mental en calcular que se observa cuando un catalán dialoga con un andalaz; mientras éste maneja mil temas, salta de un lado para otro, liba en las mil flores del jardín de los decires, el catalán con dificultad le sigue, anda aún con una idea cuando su interlocutor maneja tres o cuatro posteriores y se embrolla en el imposible de querer seguirle el hilo del discurso. Aunque luego el catalán, en posesión de la idea difícilmente conseguida, la perfilará hasta transformarla en dechado de perfección, cual no pudo soñarlo nunca el meridional. Yo sé de un catalán cultísimo, catedrático de universidad y reputado especialista, que cuando habla con otro compañero meridional, como tal inquieto salta-

rín en la tertulia, dice que le marea con su charla. Y es que son dos mundos diferentes.

La consecuencia última de este *seny* calculista, apto para comerciantes grises, ajenos a todo relampagueo brillante, reposado, profundo y previsor, es un carácter reservón, que se transmite incluso a la más elemental de las faenas femeninas: el amor. Cuando antes me referí al idioma, apunté que el catalán hablado deja sabor de besos en labios no carnosos; ahora diré que a besos de catalanas. Porque la mujer catalana, de una rara belleza seductora se diferencia eróticamente de todas sus hermanas de la Península por su manera de dar un beso. Parece no se entregan al besar; es el suyo un besar con *seny*, con reserva, con instintivo cálculo amoroso, en donde no aparece la apasionada entrega de la andaluza feminísima, ni aun siquiera la sugestiva espiritualización de la gallega o la incitante y cultivada ingenuidad de la donostiarra. Ni tampoco la altivez, un tanto cerril, de la segoviana. Es una reserva que cala de frialdad los labios. Un besar indefinible que caracteriza de por sí a toda la raza y que yo no sabría definir sino incluyendo la definición en lo definido, y concluyendo que la mejor manera de entender el alma de Cataluña es percibir el modo que de dar un *petó* tienen las catalanas.

3. ¿Es absorbente en absoluto ese *seny* burgués, calculista, asentimental, catalanísimo?

De creer a algunos catalanes parece que no hay duda. Es el hombre de los detalles, el analítico, el

previsor; y esas notas no dan de sí más que un ser frío, atento al *negoci*, viviendo para su Puntual como aquel *senyor Esteve* del libro de Santiago Rusiñol: cuya imagen no puedo apartar de mi memoria siempre que recuerdo algo de Cataluña. «Nuestra mirada —aseveraba Almirall en 1886— continúa siendo muy fina para apreciar los detalles, pero tiene poco alcance para dominar un gran campo visual» (*El catalanismo*, Barcelona, Antonio López, 1902, página 101). De creer al gran agitador catalanista, en Cataluña no hay espacio para las almas grandes, ni nadie abre las alas de la ilusión para volar a las cumbres cimeras del arte, de la poesía y de la fe.

Lo cual es falso. En 1270, un trovador de Narbona que respondía por Guiraut Riquier, cantaba venir a Cataluña para aprender allá amor y gentilezas:

*Entre 'ls catalans valens  
e las donas avinens.*

Y es que en Cataluña abundan algo más que burgueses ricachones, calculistas, trabajadores y espiritualmente mediocres. A mí se me antoja perniciosísimo para España e insultante para Cataluña este lugar común de que sólo produce el Principado gentes empíricas, metalizadas, casta de negociantes y mercaderes.

Porque Cataluña es país de magnos poetas, y los poetas no saben, aunque quisieran, reducirse a sola la materia. Sus dimensiones son altas y señeras, de

cumbres, de grandes perspectivas de horizontes sin barreras; tan altas como sea dado a la fantasía volar en la idealización de las cumbres humanas, puesto que el cielo es divino, y lo divino no lo consigue el hombre, ni aun siquiera el hombre-adivino que es el poeta *ad-divinum*, ποιητής, mientras radique acá en la tierra.

¿Y no es poética, y tan poética que tiene por escenario la alta cumbre del Coll de Sant-Ponç, la mejor de las novelas en catalán escritas, la *Solitud* de Catalina Albert, tan elevada en la concepción como lo es en el paisaje, que más asemeja leyenda que invención a fuer de grandiosamente poética? ¿Y no fué Verdaguer, el mayor estro de la épica peninsular durante el siglo XIX, quien pintó la estampa superpoética del solitario que sin nada vive

*al cim d'un promontori que rosegan  
les ones que á ses plantes s'arrossegan,  
fugint del mon dolent la vanitat,  
vivía un religiós de barba blanca,  
del arbre del saber mística branca  
que floria en la dolsa soletat*

(*L'Atlántida*. Introducció.)

figura grandiosa, fruto del genio catalán, como contrapié a la cacareada mediocridad espiritual de los mercaderes de su tierra? Y el Quijote moderno, aquel catalán metido a desfacedor de entuertos en el pueblo manchego de Cantalafuente, *afamat*

*d'idealitat*, que dibuja Santiago Rusiñol en *El catalá de la Mancha*, ¿no es un idealista en cuyo estilo no se reconoce ni un átomo del *seny* calculador y reflexivo?

No forcemos las cosas. En Cataluña no sólo hay negociantes y mercaderes; su pueblo conoce algo más que la lonja y el puerto, digan lo que digan caricaturistas y críticos. Hay idealistas místicos como en Castilla, y aun los hay antes de que la edad dorada del XVI, en que se exaltan los valores castellanos, produzca la quimérica batalla de Don Quijote con las aspas de un molino de viento o las exaltaciones de Santa Teresa de Jesús.

¿No es un loco a lo divino, de lo que él entendía por divino, de la pobreza mendicante y de la reforma de la cristiandad, Arnaldo de Vilanova? ¿No es acaso otro loco a lo divino, de lo que él entendía por divino, de la Inquisición y del Pontificado, aquel acérrimo intransigente que cubrió la capucha dominica bajo el apelativo de Nicolás de Eymereich? ¿No es tampoco quizá un enamorado de Dios, un Quijote del apostolado, el valenciano Vicente Ferrer? Y, sobre todo, ¿no es catalán el cávido hombre Ramón Lull?

Que Lull sea catalán es suficiente para deshacer el yerro de atribuir a todo hijo de Cataluña ese juicio hoy usual entre el vulgo, que equipara catalanismo con artes mercantiles y cortedad de horizontes espirituales. Un yerro comparable al de todas las generalizaciones y que me recuerda la facilidad con que se equivocan los que tal hacen sin parar mientes en la existencia de la excepción.

Obrar con tamaña ligereza me trae siempre a la memoria la costumbre de cierto ruso blanco a quien conocí en Alemania, el cual criticaba al régimen comunista sosteniendo envilece a los hombres por el hecho de que les obliga a darse el título social de camarada o *tovaristch*, y éste era para él idéntico a mercancía o *tovar*; de cuyo parecido de palabras concluía que todo *tovaristch* o camarada era un *to-var* o mercancía. «¡ Vil cosa —agregaba enfurecido—, que se compra y vende al mejor postor que bien la pague! ¡ Como si fuera posible disociar el doble valor de la palabra *tovaristchestvo!*»

En ruso puede que la ingeniosidad no falle, pues, en efecto, *tovaristchestvo* vale por sociedad amistosa y por compañía mercantil. Pero que no es ha-cedero tomar por procedimiento de mayor enjun-dia que el que se da a las ingeniosidades. Por decir-lo en ruso, ya que estamos en ello, debemos man-tenernos cuidadosos, *b ruyó*, sobre las armas.

Sobre las armas se hubiera mantenido contra ta-les ideas el ilusionado volcán del pecho de Ramón Lull, y contra esta interpretación mezquina, casi insultante, del carácter catalán me levanté yo ha-ce media docena de años para subrayar cómo Lull es también exponente de un modo no tan rastrero del alma catalana. Raimundo Lulio —decía yo en *Las doctrinas políticas en Portugal (Edad Media)*— fué un soñador perdido en el mundo de las reali-dades cotidianas, entre gentes despegadas por fla-ca naturaleza de los grandes afanes del espíritu. Místico, llegó a parecer loco; sabio, pudo ser ta-chado de extravagante; misionero, no le hicieron

caso en su plan de conquistas para Cristo. Y sin embargo, pocas obras tan ambiciosas y geniales cual la suya. Representaba el lado soñador, tanto máspreciado cuanto más raro, del alma catalana, e hizo de su afán de amores una orden de caballería a lo divino. La orden nació y murió con él; pero al pasar al cabo de los tiempos, dejó el olor dichoso de un gran amor, pasión volcánica por Cristo. Cuando hoy nos acercamos al pensamiento lulista si lo entendemos es que estamos ya tocados del fuego inflamado que a Ramón movía; por eso a lo largo de los siglos el Doctor Iluminado no tuvo ni discípulos ni críticos, sino solamente fanáticos o debeladores.

Carácter antiburgués, por lo que fué y por lo que suscita. Ni amar ni odiar son cosas pertinentes al mercader azacano en sus negocios tras del último céntimo de ganancia, y para quien el hombre es un puro *homo oeconomicus* que le compra, le vende y le permite, entre compra y venta, aumentar el peso de su bolsa. ¡Qué sabe él de armonía entre las almas! Para el tendero vivir en perfecta armonía de convivencia es comprar y vender; para el poeta, como Lull lo era, vivir en armonía es entendimiento entre los corazones, no entre las mercancías; o, por decirlo en la expresiva frase tan grata a Puschkin, repetida en sus escritos: «vivir alma a alma» (*yit duma b dumá*). Y ¿qué es, sino vivir alma a alma en cálida tensión de amor radiante, ese franciscanismo luliano todo entrega a los demás, todo pasión de sufrir para que los demás se salven, todo llamarada de prédica apostóli-

ca, todo fervor de cariño a las cosas, comparable solamente al que sintió el hijo del comerciante de Asís Pedro Bernardone? Cuando le vemos suspirar de amor en medio de los campos florecidos, porque

*enfres la vinya 'l fenollar  
amor me pres fe' m Deus amar  
enfres suspirs e plórs estar  
(Lo cant de Ramón.)*

sentimos un no sé qué que nos aparta muy lejos de las mercaderías de la lonja de Barcelona.

En verdad que entre aquel «senyor Esteve» de «La Puntual» y este Lull hay bastante diferencia para poder decir coinciden como tipos representativos del pueblo catalán. Aquél va al campo con ojos de negociante y compra una torre en las afueras de Barcelona para luego lucrarse en la reventa; pero Lull va «en los boscatges a contemplar al meu senyor Deu Jesu Christ e a la sua mare Verge gloriosa Senyora Nostra Sancta María».

Creo deben admitirse los dos como representantes del alma catalana.

4. Aunque abunde mucho más el burgués y el poeta constituya la excepción minoritaria.

La burguesía catalana está en razón directa del *seny* individual. Casi diré que el *seny* es, de una parte la causa y de otra, el efecto, de ese espíritu conservador, familiarista, del catalán.

De lo que no cabe dudar es de su viejísima identificación con el pueblo de Cataluña. Los núcleos

urbanos, de manera especial Barcelona que llegó a hacer valer su voto en Cortes sobre el del brazo de las ciudades, cuentan mucho en la Cataluña medieval. En el siglo xv los burgueses integran una fuerza social superior a la nobleza, que se las enfrenta de tú a tú con la Corona. Tan fundamental es el papel de la burguesía barcelonesa en la evolución política del Principado, que a su acción atribuyo la aportación máxima del pensamiento político catalán a la historia de la humanidad: el concepto sociológico del burgués y sus repercusiones en el plano político.

El acontecimiento de la aparición de la burguesía como fuerza política, con su cortejo doctrinal correspondiente, tiene lugar a principios del siglo xv, cuando la decadencia de la nobleza rompe la conjugada armonía del sistema institucional asentado en lo dispuesto en las Cortes barcelonesas de 1283, puesto que la decadencia del brazo nobiliario alteraba la proporción contrapesadora de los elementos componentes, de donde una inestabilidad patente a los años del compromiso de Caspe.

Al hundimiento del poder social de la nobleza son dos las fuerzas políticas que intentan recoger su poderío, llenando el hueco que su declive abría en el equilibrio constitucional: la burguesía y la realeza. Toda la primera mitad del siglo xv será un reguero de luchas para conseguir sus objetivos y acaparar el puesto de quicio de la Constitución.

Pues la burguesía tenía raigambre al par que los otros elementos constitucionales. De la clase de los burgueses se hace ya mención en el siglo xi, en

el usatge *Cives autem*, equiparándoles a los caballeros en los pleitos que entre sí sostengan; clase social que va engrosándose a medida que crecen los núcleos urbanos de la Cataluña Nueva y que goza de la posesión libre del suelo con sus edificaciones, sin las trabas de vetos señoriales ni las limitaciones sucesorias de la población campesina, ni mucho menos la adscripción al terruño de los payeses rurales de Cataluña la Vieja; de donde una afluencia cada vez mayor a las ciudades y burgos de los escapados a la condición servil, con la secuela de una transformación económica de la vida.

La unidad de grupo queda asegurada después del siglo XII, comprendiendo a los «cives» y a los «burgueses», a los habitantes de las ciudades y a los de los burgos o villas nuevamente fundadas, según ha mostrado José M.<sup>a</sup> Font ateniéndose a los documentos; confusión que llevará a que los equipare jurídicamente Guillermo de Vallseca en el siglo XV. Entre estos núcleos urbanos, los de realengo o dependientes de la Corona cobrarán importancia decisiva según la tomen las Cortes, de las que son un brazo desde 1214 y de cuyas facultades legislativas participan desde 1283.

El contraste entre la mentalidad de estos hombres libres con la de los viejos señores feudales salta a la vista apenas se consideren su origen respectivo, la función social y el sistema de relaciones políticas de libertad o servidumbre que cada uno de ellos representa.

El desarrollo del comercio transforma la contraposición en un dualismo de agricultores rurales por

un lado y de mercaderes marineros por otro. Agudízanla los reyes al seguir una política de democratización de los consejos municipales, de la cual son buena manifestación la representación tripartita de las tres manos estatuida por Pedro IV para Barcelona en 1386, la protección real dispensada a los de la *Biga* frente a la *Busca*, la intervención del lugarteniente Galcerán de Requeséns en 1433 y la composición fijada al Consejo de los Ciento en 1455 en cuatro brazos iguales de veintiocho miembros representantes de los ciudadanos, mercaderes, artistas y menestrales.

La pugna entre la nobleza y la burguesía salta incluso hasta a las cuestiones de política extranjera, pues mientras los nobles gustan de la expansión belicosa, los burgueses prefieren la paz favorecedora de los intercambios comerciales. Las gestiones hechas por los consejeros de Barcelona en 1437 para negociar la paz con Egipto y restablecer el Consulado catalán en Alejandría sirven de detalle entre otros muchos.

Y en política interior las tendencias son todavía más patentes, sobre todo cuando por encima de la burguesía propiamente municipal, de intereses afincados dentro de los muros de cada ciudad, surge en Barcelona una burguesía con intereses amplísimos y grandes reservas de dinero, capaz de desempeñar un papel nacional que rivalice con el que juegan los altos señores feudales dueños de estados extendidos por toda Cataluña.

Esta rama superior de la burguesía representa el núcleo más vigoroso de ella y son sus miembros

quienes intentan suceder a la nobleza en el predominio del Principado. A ello se debe que en las luchas del siglo xv sea la ciudad de Barcelona, en donde tal burguesía principalmente reside, la que enarbole bandera propia, tanto que la Generalidad, bastión legal de la resistencia, desempeña un puesto secundario; el acto final del drama, la capitulación de Pedralbes en octubre de 1472 que ponía término a las luchas civiles en el reconocimiento de la derrota de las aspiraciones burguesas, la suscriben frente a Juan II unos representantes del Ayuntamiento barcelonés. Y don Carlos de Viana, y el condestable de Portugal, y todos los caudillos de la rebeldía, no fueron sino instrumentos de las ambiciones de los burgueses de Barcelona.

En competencia con la realeza, que navegaba viento en popa de las circunstancias políticas y de las corrientes absolutistas, la burguesía catalana soñó romper el equilibrio constitucional del xiv en provecho propio, con tanto empuje que consiguió sostener largos años de guerra al servicio de su empeño y que, por caso único en la historia del medievo, llegó a ostentar una serie de teorizantes, intérpretes jurídicos de sus ensueños de grandeza, entre los que se cuentan los hombres más señeros del pensamiento jurídico catalán: Narciso de San Dionís, Callís, Mieres, Marquilles.

Imposible referirse a todos, aunque forman escuela tan original como compacta. Escogeré, para no fatigar al lector, al más notorio, a Tomás Mieres, guardando los demás para mi libro en prensa *Las doctrinas políticas en la Cataluña medieval*.

Tomás Mieres es gerundense, de ciudad. Consejero y fiscal del Consejo de Alfonso V, su *Apparatus super constitutionibus curiarum generalium Cathalonie* es la obra que permite reconstruir las tendencias de la burguesía combatiente en pro de un sistema de garantías jurídicas parejo al moderno *Rechtsstaat*, magna ilusión de los catalanes que viven entre 1350 y 1450. Las huellas que el romanismo y el feudalismo dejan en su obra se ciñen a la aspiración burguesa de justificar doctrinalmente el derecho de los enriquecidos ciudadanos de las grandes urbes a heredar el vacío político que vaca la nobleza decaída. La sorprendente modernidad con que Mieres desarrolla su cometido no tiene par hasta el siglo XIX, cuando aparezcan los doctrinarios franceses teorizantes de la monarquía salida de las barricadas de Julio.

Lo primero que demanda Mieres es que el poder político se ejerza antes que nadie por una clase social que rechaza los privilegios de sangre, porque no es noble, pero que ansía mantener las desigualdades económicas garantizadas de su predominio sobre los carentes de riqueza; en una palabra reclama muy lo burgués de todos los tiempos, un sistema que tienda a la plutocracia. «Oficiales —dice terminantemente— sunt eligendi divites, et non pauperes» (*Apparatus*, I, 263 a).

Con esta nota burguesísima se relaciona la animadversión a todos los factores del poder político extraños al dinero; por ejemplo, la sabida hostilidad del banquero hacia el militar como rival en las funciones de gobierno e influencia social y el afecto

hacia el hombre de toga que con facilidad se pone al servicio de los grandes intereses económicos. El antimilitarismo, que la burguesía liberal del siglo XIX llamara sonoramente primacía del poder civil, se halla asimismo en Mieres, quien, tal vez con puntos de personales agravios hoy inidentificables, escribe que «milites infecti odio contra iurisperitos semper procurant diminutiones salariorum, et volunt comedere labores peritorum»; grave cosa, puesto que la «respublica diu consistere non potest sine iurisperitos» (*Apparatus*, II, 205 a).

El repudio de la violencia militar se conjuga con una fe raigada en la razón humana. En el siglo pasado se dijo que la burguesía liberal traía la edad de las luces y la gran revolución burguesa canonizó en los altares el culto de la razón. Salvadas las distancias convenientes entre el fervor del 89 y la pausada fe religiosa de la Cataluña del siglo XV, es posible ver las coincidencias en la orientación. Tomás Mieres acude a la filosofía escolástica para reelaborar la teoría de la ley en un marcado sentido racionalista; huelga decir que en un racionalismo que se contrapone al voluntarismo arbitrario, pero que nada tiene que ver con los racionalismos de la línea protestante de la moderna filosofía del Derecho. Es Santo Tomás de Aquino su sola fuente, y la labor del gerundense se limita a subrayar la tendencia intelectualista del concepto tomista de la ley, traerla al terreno del derecho positivo y sacar al final conclusiones de la más pura ortodoxia religiosa, pero también de la mayor enemiga a cualquier concepto voluntarista, irracional o arbitrario

de la ley; el porque sí como causa de la norma jurídica, el *justum quia mandatum*, es el enemigo que Mieres combate en nombre de una razón frenada, tomista, escolástica, y no por eso menos libre y atrevida. «Est enim lex —declara— *constitutio scripta*; et ideo *lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris, secundum S. Thomam de Aquino*» (II, 217 a). O sea, lo jurídico no radica en la letra mandada, sino en la razón que imperó el mandato. En todo imperativo jurídico hay dos elementos, igual que en el ser racional hay alma y cuerpo: la letra y la razón que expresa (II, 218 b); y lo que Mieres hace es subrayar tomísticamente el ingrediente racional esqueleto de toda norma de derecho. Un racionalismo así entendido es cosa que Mieres repite continuamente, con tanto rigor en mantenerlo que ni siquiera sus queridos derechos romano y canónico, con tenerlos en tan alta estima, escapan al juicio de la razón, porque dejarían de ser tales si perdiesen su razonabilidad (II, 162 b); precisamente si los admiraba es porque eran la razón escrita, porque se identificaban con lo que los catalanes llamaron *bona rahó*; motivo por el cual estudiarlos da un ejercicio más filosófico que jurídico (II, 153 ab), pues sus normas eran frutos puros de las elucubraciones de la razón en lugar de mandatos imperados por la voluntad de un príncipe.

A las tres notas anteriores responde el cuarto rasgo que acerca a Mieres al moderno nivel del pensamiento de la burguesía liberal: la concep-

ción de una monarquía limitada que permita vivir al ciudadano a tenor de normas previas y precisas. El hombre decimonónico denominó a esto el Estado de derecho, el clásico *Rechtsstaat de Gneist* y Bähr, universalmente tenido por la gran conquista de la filosofía política de los últimos siglos. Tomás Mieres postula un sistema de garantías jurídicas entre el fárrago indecible del *Apparatus*, frenando la arbitrariedad de los detentadores del Poder con cuatro especies de limitaciones: religiosas, éticistas, políticas y jurídicas, amén de la resistencia al opresor conocida con el nombre de tiranicidio.

Las limitaciones jurídicas recaen en la dimensión espiritual de la burguesía barcelonesa que Mieres doctrinalmente representaba. Con legítimo orgullo, que le asoma a las palabras, recalca la existencia efectiva de un régimen legal y libre en el Principado: «Cathalani erga suum regem semper habuerunt naturalem legalitatem» (I, 17 a, 184 a). ¿Cómo? Haciendo que el príncipe sirva a las leyes de tal manera que, si dispusiese algo contra lo en ellas ordenado, su mandato no deberá ser obedecido. «Si contra eas —dice, refiriéndose a las constituciones juradas— in aliquo rescribat, non valet» (I, 156 a, 251 b, 289 b, 234 b; II, 298 a). Y con el *seny* práctico de raza no ata solamente al príncipe, pero también a los vasallos revueltos, porque un régimen de derecho obliga a someterse a la ley a todo el mundo. «Omnes incolae Cathaloniae —dícese en el *Apparatus*, sin exceptuar a nadie— tenentur constitutiones servare» (I, 164 b, 183 a-b).

Al sistema de Mieres que levemente acabo de

aludir se refieren los demás juristas, especialmente Jaime de Marquilles, su coloso coetáneo; integrando todos ellos un conjunto tan notablemente original, que para buscar un proceso análogo en la historia europea hay que remontarse a la Francia doctrinaria. Tienen de común las situaciones el punto de partida y el desarrollo, aunque difieren ligeramente en el desenlace, bien que tal diferencia sea más de sujeto que de orientación. La burguesía catalana del siglo xv y la monarquía de Luis Felipe, con sus cortejos, de juristas la primera y de doctrinarios la segunda, son dos fenómenos paralelos.

Ambas acarrear materiales del mismo marco social: una estructura jurídica y económica ordenada según la sangre, con predominio de la minoría nobiliaria sobre una masa innúmera de subordinados. En la Cataluña del 1400 el sistema era el feudal; en la Francia del 1800 el precedente se llamó *l'ancien régime*; mas, no obstante la diversidad de nombres, responden a idéntica idea de jerarquización según privilegios de nacimiento.

Las dos terminan en una reacción autoritaria que quiebra el intelectualismo característico de toda mentalidad burguesa. Reacción autoritaria de calidad igual, aunque de diversos sujetos. La burguesía catalana de 1450 perece a manos del autoritarismo de sabores romanistas, que coloca todo el poder en manos del príncipe coronado; la burguesía doctrinaria de la Francia de 1848 muere víctima de la democracia, cuando sólo cuenta políticamente el número mayoritario del sufragio universal. Pero, fenecida por un autoritarismo unipersonal o pluri-

personal, una y otra son parejos intentos de racionalizar el uso del poder y de concentrarlo en las clases medias económicamente fuertes y hostiles tanto a los privilegios nobiliarios como a la revolución desenfrenada, que ceden paso a formaciones donde la razón no juega nada, sujetas únicamente a la voluntad de uno o de muchos. Que los herederos sean un monarca o una mayoría electoral, no obsta a que cualitativamente se hallen siempre delante de unos mandatos arbitrarios sin más causa que el porque sí de una decisión, en lugar de unos criterios de razón equidistantes de los extremos impuestos por la fuerza de un acto de voluntad.

La posición intermedia de ambas burguesías entre una nobleza que superar y un voluntarismo que tiende a superarlas, marca el signo tornadizo y transitorio de su suerte. Apenas duran breves años; pero, con ser tan pocos, constituyen un alto ejemplo de doctrina política y una lección de racionalización de la fuerza sometida al imperio del intelecto. El intelectualismo tomista es para la burguesía catalana del siglo xv, bien aprovechado por Mieres y por Marquilles, lo que el racionalismo protestante para Guizot y sus conmilites: la raíz filosófica que explica el sentido equilibrado del arte de gobernar entendido como un acto fundamentalmente de razón.

Aunque las repercusiones de esas dos raíces doctrinales conduzcan a una semejanza formal de sistemáticas constitucionales, debo hacer constar, sin embargo, el sabor distinto que las informa: Mieres hace de la ética religiosa una limitación al monarca

humanísima y profunda, que no es posible encontrar en el frío rigorismo protestante de Guizot. El gerundense jamás se habría contentado con la fría, austera, autónomamente kantiana, desarraigada noción del deber que es médula del doctrinarismo y que yo suelo referir siempre repitiendo las estrofas de un poeta de las Tierras Bajas, de aquel P. A. de Genestet que, a fuerza de desligarse de todo, no encontraba otra referencia social ni mejor amigo que el Deber mismo :

*Ik een vriend met ijs'ren hand  
 en koel gebiedend oog;  
 met recht gevoel en kloek verstand,  
 doch vaak wel norsch en droog.  
 Zijn woord voor mij, zijn wil is wet,  
 zijn wenken is gebod;  
 Wee! zoo mijn ziene zich verzet:  
 Hij roofst mij elk genot.*

.....  
 .....  
*Hij baart mij strijd, lij geeft mij rust  
 in zorg of zweel verdiend;  
 hij is mijn last, hij is mijn Lust,  
 mijn Plaag en toch - mijn Vriend.  
 Want volf ik hem. dan rondom mij  
 scheidt hij mij vrede en licht,  
 en stemt mij 't hart zoo ruim, zoo vrij...  
 Hoe is zijn naam?—De Plicht.*

Santo Tomás y Kant operando sobre parecidas situaciones burguesas; y Cataluña hallando la doc-

trina cinco siglos antes que Francia. Esa es, sencillamente, la cuestión.

5. Yo soy más catalanista que don Enrique Prat de la Riba, porque taso en más el legado histórico de Cataluña. He aquí lo que él decía al recibir a Alfonso XIII y a la reina Victoria Eugenia en 1908 haciéndole los honores en la Diputación de Barcelona: «Al recibiros en esta casa, a vos, señor, soberano de un país donde en otro tiempo florecieron con toda suerte de esplendores las libertades locales, y a vos, señora, que, aparte de compartir esta soberanía, habéis tenido vuestra cuna en una gran nación, poderosa entre las más poderosas naciones y maestra de todas en libertad y autonomía...» O sea, que para Prat de la Riba Inglaterra iba delante de Cataluña en el logro de las fórmulas perfectas de libertad política.

Yo no lo estimo así. Por el contrario, me parece ha de sostenerse es Cataluña la cuna de las libertades burguesas de nuestro tiempo, conseguidas, además, sobre bases filosóficas de corte rectilíneamente tomista. Y como no basta con eso, como no quiero quede en el aire esta afirmación, tanto más cuando rectifica ¡en sentido catalanista! unos juicios ¡nada menos que de Prat de la Riba!, voy a aportar datos concretos.

Ya dije no creo en hechos diferenciales físicos de ninguna clase, porque es convicción firmísima en mí la igualdad de la especie humana y la analogía entre las gentes del centro y del levante peninsulares. En lo único que creo, y en eso sí con má-

xima firmeza, es en las diferenciaciones históricas, o, dicho en una terminología para mí la más grata, en la matización secular de las distintas tradiciones.

Y aquí viene mi afirmación: el legado histórico de Cataluña, la raíz distintiva de su pensamiento político, es su afección a la idea de la libertad. El único hecho diferencial que topo en los escritores catalanes de cuando Cataluña era Cataluña, esto es, de la Edad Media, es su orgullo de saberse hijos de un pueblo cuya práctica gozosa de la libertad contrastaba con la sujeción a que estaban atados sus vecinos.

Vayan unos textos. Ramón Muntaner, la catarata épica enjoyada de lirismos, ve en la tropa catalana luchadora contra los Anjou la misión liberadora de un pueblo que enarbola la libertad en los banderines de sus lanzas. «Ver es que en Cathalunya —dirá con acentos dignos de un Bagehot o de un Disraeli— no ha aquelles grans riqueses de moneda de certs homens senyalats, com ha en altres terres, mas la comunitat del poble es lo pus benenant que poble del mon, e qui viven mills e pus ordonadament en llur alberch ab llurs mullers e ab llurs fills, que poble qui al mon sia.»

Cuenta el Rey Ceremonioso en su *Crónica* las reclamaciones del pueblo valenciano acaudillado por Guillem de Vinatea contra los intentos de su padre Alfonso IV, conducentes a dividir el reino entre sus hijos, a fin de proveer de coronas a los infantes Juan y Fernando, habidos de su segunda esposa Leonor, hermana de Alfonso XI de Castilla. «E hoint aquestes paraules lo senyor rey nostre pare dix

a la reina: —¡Ha reina! Aço voliets vos hoir? E ella tota ayrada ploran dix: —Señor, no consentiria el rey don Alfonso de Castilla, hermano nuestro, que él no los degollase a todos. E lo senyor rey respos: —Reyna, reyna, el nostre poble es franch, e no es axí subjugat com es lo poble de Castella; car ells tenen a Nos com a senyor, e Nos a ells com bons vassalls e companyons.»

Narra el párroco de Blanes, Bernat Boades, en su *Libre dels feyts darmes de Catalunya*, el advenimiento de Fernando de Antequera al solio aragonés y el efecto que causa sobre los catalanes al visitar el principado. «E altrament los catalans li havien gran amor, e encara molts li tenen. E d'aquesta determinació se n han seguit molts grans dampnatges en Catalunya perço que l dessus dit rey Fernando no sabia les leys e privilegis de Catalunya, e a ell els seus castellans, qui no son enfranquits axí com nos ho son per la gran valor dels nostros e gran bonea dels comtes de Barcelona e apres dels reys daragó, los paria mal de la nostra gran libertat; per lo cual, com tots los que vuy son en Catalunya ho sabent molt be, se n han succedit molts desastres de moltissimes crueltats que se han feytes.»

Sin que baste con dichos botones de muestra para completar mi aserto. Porque hay todavía algo más sorprendente: la noción del *selfgovernment*, cuya introducción en las colonias y la echadura a andar de éstas por los caminos de la libertad y del autogobierno tanto se ensalza en los de Inglaterra, se halla asimismo previsto, quinientos años atrás,

como magnífica conquista del genio político de aquel pueblo de hombres libres. No contentos con lograr la libertad interior, se afanan por educar a los pueblos atrasados para capacitarlos a una vida por sí solos en la práctica de la libertad política. Con ocasión de las revueltas que desgarraban la isla de Cerdeña, donde un partido agrupado en torno a las poderosas familias de los Oria y de los Arboorea mantenía permanente revuelta contra el dominio de la Corona de Aragón, pese a que los reyes ensayan para reducirla durante medio siglo todos los artificios de la violencia y del halago; preocupación que pasa a los brazos reunidos en Tortosa el año 1400, hasta elevar al rey la siguiente proposición, que se transforma en ley al recibir el correspondiente *plau*, y que sella el estilo libre que presidía a la expansión mediterránea de los pueblos del oriente hispánico: «Item, senyor, con sia estat diverses vegades vist et sabut que per lo gran et absolt poder que es estat dat als governadors del dit regne de Cerdenya se son seguits molts inconvenients, car per lur potentia et lunyesa corporal de iur senyor, los dits governadors voluntariament han perseguits afligits et dampnejats molts et diverses havitadors del dit regne, et altres a aquell vinents o declinants axi privats com estranys, en tant que en aquell regne e en altres parts fo et es creença et opinió comuna que la rebellió la qual ara et de louch temps a enca es estada et es en lo dit regne pres fonament et principi de e en les sobergaries et voluntaris processses dels dits governadors, sia merce de vos, senyor, provehir et fer perpetual-

ment, qua daçiauant los dits governadors et cascun dels hagan de vos, senyor, et de vostres successors cert et limitat poder», pidiendo que durante cinco años los tales gobernadores no puedan remover los oficios y que para la provisión de los que vacaren obren «ab consell dels consellers de Caller en aquella Governatió, et dels consellers del Alguer en la Governatió de Lugudor».

Así era Cataluña cuando Cataluña era. Su legado, lo que aporta a la marcha de la civilización, es esta concepción del hombre libre en medio de un pueblo libre; la práctica de un sistema constitucional que se cuenta entre los más perfectos que registra la Historia; la manera de ser política que correspondía a un pueblo rico en exaltadas figuras gigantescas, pero cuya fórmula vital reside en esa cosa, un tanto vaga de expresar pero eficazísima en el vivir, que se llama el *seny*. El *seny* aplicado a la economía da mentalidad burguesa y comerciante, previsora y activa; aplicado a la política, cuaja en un sistema de instituciones, joya preciada de libertad con orden, paradigma para todas las gentes en todos los momentos. Libertad con orden que tanta falta hace aprender al resto de los pueblos españoles.

## VII

### CASTILLA

1. El milagro de Castilla.—2. Tierra mística.—3. El hidalgo.—4. «Beligero Mares...»—5. «Haec tibi erunt artes...»

1. EXCEPCIÓN HECHA DE ROMA, JUZGO NO PRESENTA la Historia una nación tan vigorosamente expansiva como Castilla. Es un caso apenas comparable con el del Latio el de aquel puñado de hombres que comienzan en la linde vasca de Valmaseda con el extremo oriental de las Asturias de Santillana una empresa política que en siete siglos circunde los extremos del planeta. Tan igual en todo a la hazaña romana, que tarda aproximadamente igual lapso de tiempo en alcanzar su cenit.

Analizando el pretérito en función de la onda vital que va extendiéndose por espacios cada vez mayores, Roma y Castilla serían ejemplos paradigmáticos de dos rincones de la tierra, poblados por unos cuantos hombres belicosos, soldados más del afán que de la esperanza, quienes luchan contra la vecindad y contra la geografía hasta imponer el sello de su casta sobre millones de vivos y millares de ciudades. Coinciden en una ambición viril, así como en la falta de adaptabilidad a las condiciones de los subyugados; Roma y Castilla absorben, nunca contemporizan; adonde van, no transigen con las maneras de vida halladas, antes imprimen por todas partes su impronta del idioma y de la ley.

En Castilla más rotundamente todavía que en Roma, porque, no contentos con no transigir con la lengua ni con las leyes de los sometidos, los castellanos imponen una cosa en que los romanos mismos fueron transigentes: la fe.

Es, ciertamente, portentosa esta capacidad expansiva de Roma y de Castilla, sin par en los múltiples avatares de Occidente. Y es portentosa antes que nada por su irreductible implantación eliminando las culturas anteriores, incorporándose sus hombres, a quienes insufla las directrices vitales que les son características. Inglaterra, el otro gran modelo de imperialismo occidental, adopta una postura sincretista, en la que lo único intangible es su liberalismo sincrético; el Imperio inglés nace bajo el lema de que todo puede ampararse a la sombra de sus estandartes, salvo la intransigencia eliminadora de algún grupo religioso, racial o político, que menoscabe el principio sincretista que abandera la *Commonwealth*. Roma y Castilla, por el contrario, son lo tajante en el procedimiento. La habilidad mostrada paralelamente según James Bryce por ingleses y romanos en absorber o conquistar grupos humanos inferiores (*The Roman Empire and the British Empire in India*. En *Studies in History and Jurisprudence*, I, Oxford, Clarendon Press, 1901, 1-84), no corresponde al hecho fundamental de que sólo Castilla igualó a Roma en la fusión de conquistadores con conquistados bajo una bandera del espíritu. La bandera inglesa es precisamente la subsistencia de las mentalidades y culturas indígenas; a Castilla, como a Roma, lo que

le interesa es lo contrario: ganar a los indígenas para el servicio de su propia postura cultural. Inglaterra hace su Imperio con la mano habilidosa de los mercaderes; Castilla y Roma, con la ruda violencia de los soldados.

Maneras duales que acrecentan el parecido de Castilla con Roma cuando se sigue el paso de sus expansiones respectivas. Roma es una partida de bandoleros que se apodera del paso del Tíber y va adquiriendo importancia por su arte en aprovecharse de las discordias vecinas. Aquellas dos colinas a las que miraba Jano con su doble faz atenta a quírites y plebeyos, se confunden pronto con Italia entera, absorben las dos penínsulas extremas del Mediterráneo y bordean los linderos del mundo conocido. Los mil años de la historia de Roma son la línea de la imposición de una lengua: la latina; de un derecho: el romano; y de una voz de mando: la de los señores del Latio. La fuerza expansiva que rigió tamaño éxito sin precedentes, ese vigor asimilarista, no puede ser explicada con las reglas normales del devenir de los acontecimientos humanos; es un misterio ante el que el observador no tiene otra postura que reconocer en él el signo divino sobre el giro de las cosas. Tan descomunal aparece aquella infatigable galopada derribando Aníbal, Mitrídates, Vercingetorices y Viriatos, que no resta otra actitud que la del pasmo admirativo. La epopeya romana, tan segura, tan dilatada, tan auténtica, es el milagro supremo de la historia antigua.

Sólo Castilla se la compara. Acostumbrados a

contemplar la dilatación de la lengua y con la lengua del estilo vital de Castilla, por todas las partes del mundo, nos es difícil realizar el esfuerzo mental preciso para reconstruir su epopeya milenaria, ni mucho menos para hacernos idea de que hubo un instante en que esta inmensa lengua de Castilla que hoy se habla en cuatro continentes no era apenas otra cosa que un mezquino dialecto confinado a unos menguados valles cantábricos. Desde aquella merindad fronteriza con los moros, enclavada en el vértice donde empezaba la Euskalerría y terminaban las Asturias orientales, hasta la Castilla de Felipe II, primera potencia universal, hay tanto o mayor camino que desde la Roma de Rómulo al Imperio de Marco Aurelio. Aquel valle de Espinosa de los Monteros que se precipita tierra adentro camino de Villarcayo y de Medina de Pomar como índice extendido hacia la gloria, no era mayor que la primera colina donde confluyen el Tíber con el Teverone. Hacia el año 800 Castilla es eso: unas sierras de laderas inhóspitas, adonde se dirigen unos hombres hazañosos y fanáticos poseídos de las virtudes y de los vicios que han de caracterizar el devenir de sus sucesores. Años adelante el empuje hacia el Sur aumenta, crecen los osados habitantes desafiadores al par de la rudeza del terreno y de la vecindad alárabe, y poco después el núcleo engruesa al amparo de lo único que podía prestar amparo en circunstancias tan difíciles: los castillos. Bajo Nuño Rasura la Castilla primera es un fleco de sierra a medio roturar que se acurruca a la sombra de los muros ciclópeos de

las fortalezas de Villarcayo, de Medina de Pomar, de Sotoscueva, de Espinosa de los Monteros. Tan aguerrida es la gente como dificultoso era existir bajo el amago de osos y de moros, que la comarca se llamó Los Castillos: Castilla. Igual que en Roma. Los valles de Mena y Losa equivalen a Albalonga y al país de los sabinos.

La merindad crece hasta condado, siendo uno de los varios pegados a la serranía cántabra. Como el de Lara, el de Cerezo o el de Burgos, sujetos a los reyes de León, únicos continuadores de la línea imperial de la realeza gótica; mas con un sello propio, cuajado en un idioma bárbaro que cada día se perfila más como señal de diversificación frente al León arcaico y visigótico. La rudeza de la gente de frontera, sin tradiciones, sin apego a lo antiguo, es el signo de este pueblo nuevo que, a falta de rimbombante pretérito, parece llevar en sí la predestinación de un espléndido futuro. Mientras León mira hacia atrás, hacia Oviedo y hacia Toledo, hacia el *Fuero Juzgo* y hacia el romance de la lengua diaria del siglo VII, Castilla otea al porvenir sin otro aparejo que la espada que empuñan las manos de sus hijos. Lo revolucionario de la vida separada que Castilla quiere seguir desde mediados del siglo IX, todavía simple condado, reside en su rotunda ruptura con la tradición visigótica y en ser pueblo fronterizo, militar, sobre las armas, cuya mentalidad belicosa contrasta con el eruditismo y la cortesanía palaciega de León. Mientras León vive de la historia visigoda, Castilla vive de su propia historia. León hereda la grandeza que Castilla

se labra por su propio esfuerzo. Quien quiera ver en el separatismo castellano un gesto de sus condes, se equivoca; los condes de Castilla son meros parteros de un alma popular que nace vigorosa; Castilla es separatista frente a León primero, por la misma razón que después será imperialista frente al mundo entero: por ese secreto a lo romano de su recia, robusta, misteriosamente decisiva personalidad.

Cuando el primer conde, Rodrigo, inscriba en la fundación del monasterio de San Martín de Ferrán, en julio de 852, su fórmula «reinante en Castilla», que a algún historiador moderno se le antoja escandalosa, adopta idéntico gesto al de Carlos V, el gran ganado por la fuerza absorbente de este pueblo-rey, al proclamar al castellano lengua oficial del orbe en la Roma pareja del condado cántabro. Castilla, gente nacida para rezar y pelear, esto es, para mandar siempre, es ya la misma debeladora de los secretos del planeta, no obstante ser todavía vasalla de León. Todavía, nos lo dice el *Poema de Fernán González* con su arcaico sabor inconfundible,

*estonce era Castiella un pequenno ryncón,  
era de castellanos Montes d'Oca mojón,  
e de la otra parte Fitero en fondón,  
moros tenían Carazo en aquella sazón;*

pero en el siglo IX el Arlanza está logrado en todo su curso, y en el X se alcanza la línea del Duero. Son una serie de jalones comparable a la sumisión

a Roma de la Península itálica: Valpuesta en el 804, Brañosera el 824, Lantarón el 830, Castrosiero el 850, Frías y Amaya el 860, Pancorvo y Cellerigo el 870, Ibrillos y Oca el 875. Ubierna, Burgos y Castrogeriz el 884, Cardeña y Grañón el 899, Lara el 902, la línea del Duero el 912. La merindad es condado, y condado con personalidad avasalladora.

Sólo falta el héroe, y el héroe se está criando en las sierras de Santander. Pronto ocupará el condado de Lara; luego rendirá a unidad Castilla entera. Es un conde duro y valeroso; sobre todo, astutamente político. Se llama Fernán González, y con él la pugna entre la tradición y el empuje, entre el pasado y el porvenir, entre el palacio y el castillo, llega a su punto máximo. Al principio saldrá perdidoso, porque Ramiro II de León es un monarca inteligente y hábil; mas cuando el leonés fallezca en el año 951 Fernán González tendrá las manos libres para hacer de Castilla un condado independiente casi, hereditario de estirpe, seguro en una nueva vida belicosa. Hay un gesto de Fernán González índice de su fe en las fuerzas solas de su pueblo: cuando Assur Fernández y los reyes leoneses le cierran el camino del Tormes, de un salto audaz, tigre ofendido pujando en la rivalidad sobre la presa, de un zarpazo se apodera de Sepúlveda. Castilla, sin contar con León, se traza hacia el Sur una línea reservada a sus conquistas propias.

Afiánzase el nuevo pueblo, porque cuenta con mayor número de soldados que León. Porque García Fernández duplicó la cuantía de hijosdalgo de

caballería es más poderoso que los reyes de Occidente; es el más poderoso señor de la Península.

Sancho de Navarra, el fracasado emperador euskaldún, lo reconoce así y la da por reino a su hijo Fernando en el tercer decenio del siglo XI, al hijo predilecto a quien lega lo mejor de sus dominios. Castilla avanza incontenible. No es independiente de León, es un reino más fuerte que el leonés. Por eso Fernando I deja Castilla a su primogénito y León a su segundo; por eso Alfonso VI, quien jura en Santa Gadea el reconocimiento de la primacía castellana, entra en Toledo, en la imperial Toledo sueño de tantos reyes de León, no como rey leonés, sino como monarca de Castilla. En su empuje vigoroso, la Castilla sin tradición visigótica ha ganado para sí la ciudad de la tradición visigótica; la política secular de León se queda sin objetivo propio, porque se lo ha quitado de las manos la improvisada belicosidad de un pueblo de frontera, que habla un idioma hórridamente durísimo, que es hosco y seco como la meseta que ocupa, tan diverso en las almas cuan lo son los paisajes de la planicie calva de la verde montaña de León.

Desde entonces todo va sobre ruedas. La nueva división de la Castilla de Alfonso VIII y Enrique I y el León de Fernando II y Alfonso IX la cierra un joven destinado a reinar por su madre castellana, que le educó en el habla y en las tierras de Castilla. Al conquistar San Fernando las riberas del Betis, lo hace a fuer de monarca castellano más que leonés. El genio expansivo e imperialista de los continuadores del viejo rincón de Villarcayo ha

encontrado la ruta de la gloria. Como una cuña ha dicho el maestro Menéndez Pidal que penetra hasta Gibraltar la lengua castellana, cortando en dos el anterior romance visigótico de los leoneses, aragoneses y mozárabes. Si la lengua es señal de imperio, que dirá el primer gramático de Castilla dos siglos más tarde, en el siglo XIII Castilla es ya el primer reino de España. Se ha incorporado a León, como en el siglo XV se incorporará a la Confederación catalanoaragonesa, en el XVI a Portugal, Navarra y a casi toda Italia, y hasta el XIX regirá el mayor señorío de que hay memoria. Desde el reino pasa de hecho al asimilismo de lo imperial en el siglo XIII; y no ya el imperio nominal, de corte teórico y visigodo que añoró León, sino al vigor robusto del efectivo predominio.

Apenas nace como condado, Castilla es España. La va haciendo en su mismo alarde separatista de los tiempos originarios, en la rudeza brutal con que Fernán González cae sobre Sepúlveda. En la carrera del Sur, triunfa sin competidores. La unidad será secreto que ella sola sabrá realizar, porque la edifica sobre la base nueva de las nuevas realidades de la Reconquista, en lugar de perderse en añoranzas de un pasado que no puede retornar. No es extraño sobrecoja al alma la capacidad de universalidades que hacia el año 800 anidó en los semisalvajes roturadores de unos oscuros valles poblados por osos y cuajados de maleza; la línea recta de esta historia de fantásticas maravillas es única porque, sin apenas proponérselo, sin saberlo ni sospecharlo, aquellos hombres rudos son los fun-

dadores de dos docenas de pueblos extendidos sobre la haz inmensa del planeta. Este es el secreto milagro de Castilla, como merindad, como condado, como reino y como imperio.

Porque el Imperio español es un Imperio castellano.

2. Yo, lector, me acuso de haber gastado muchas horas intentando arrancarle a la esfinge castellana su secreto. He consagrado mi vida a precisar lo español, y te acabo de decir que Castilla hizo a España. ¿Cómo, pues, sustraerme a esta obsesión que a ti, también, alguna vez al menos te habrá rascado los magines?

Por motivos profesionales tengo que recorrer muchas veces al año la tierra de Castilla. De las dos Castillas. De la propia de Fernán González y de la que un príncipe antes que nada leonés, Alfonso VI, comenzó a ganar con vibración castellana, en tanto grado que hoy se llama la Nueva Castilla, Castilla la Nueva.

En esos frecuentes viajes voy de una Castilla para otra saltando la barrera central por el Alto del León, decorado con una estatua mojón entre Segovia y Madrid. Cuando salgo de la urbe mastodóntica y enorme, ebrio de asfalto y de barullo, el camino que se abre es un leve oasis de villas con jardines paradójicamente cavados sobre la estepa que poco más allá nos aguarda. El encinar madrileño cantado por Machado,

## CASTILLA

*tan hermoso, tan sombrío,  
con tu adustez castellana  
corrigiendo  
la vanidad y el atuendo  
y la hetiquez cortesana,*

relaja fugaces momentos la sequedad del asfalto para lanzarnos en una sequedad mayor: en la de la desnuda paramera de Torrelodones. A ella, huesuda de piedra como Avila, contrapié del lado de la Nueva Castilla a la pedriza de la ciudad de los Caballeros, que nos acoge unamunescamente para resecarnos el alma en una primera brusquedad sedienta de infinitos

*en la rugosa palma de su mano,*

sucede la áspera cuesta cercana a los andariegos pasos del Arcipreste, coronando una cumbre desde donde se domina la llanada inmensa de Madrid como desde un mirador de ambiciones. En la cima del Alto del León he confirmado muchas veces que no hay frontera entre ambas Castillas, porque ninguna sierra es mojón de pueblos; las dos vertientes de la Carpetovetónica son las costillas prolongadas de la espina dorsal de esta nación, cuya entereza secular se forjó en las llanadas esteparias que Gredos abrocha con engarces de nieves y de hierbas, brillantes y esmeraldas de la geografía castellana.

Pasado el Puerto, nuevo oasis: San Rafael; nuevas parameras pedregosas: del Espinar hasta Avila. Es la estampa tantas veces leída en los poetas

—para mí supertrágicos— del 98; es el suelo pobre, le gente mísera, el árbol que falta, la roca que sobra, la miseria que se vive, la muerte que no se teme. Los campos amarillentos, donde mal apacentan ganados escuálidos; los pedregales, entre los que se secan riachuelos mortecinos; los trigales pobres, que no se sabe cómo cubren el trabajo que en ellos se emplea. Toda la grandeza austera del paisaje de Castilla que todavía no se ha asomado a mis ojos en la terronera rica de Arévalo, con sus tierras de pan llevar y sus repletas paneras de trigo rubio.

Luego Avila, la seca entre las secas. Con los cubos de sus murallas recortando el cielo, sus mujercas como pavesas encendidas de misticismo, el frío místico de sus callejuelas. En la plaza de Avila, un día de primavera, la rudeza de sus campesinos vestidos de paño recio, achaparrados y fuertes para los azotes externos del aire y para los huracanes internos de la virtud, en un marco donde parece hasta dar un paseo por las calles suscita en el alma del viandante la plenitud trascendente de la historia, a mi compañero, catedrático de fisiología que me explicaba la razón de aquellos tipos humanos según razones de fórmulas seculares de alimentación, no pude menos de cortarle la palabra cerrándonos las bocas en el silencio que siguió al recuerdo de otro gran poeta del 98, de aquel Valle-Inclán tan ganado a las reacciones castellanas no obstante la raíz celta de su pecho:

## CASTILLA

*Agria y triste brota  
la luz, una nota  
de cromo y añil.  
Pueril y lejana  
tañe una campana  
su rezo monjil.  
La tapia amarilla  
color de Castilla  
da un reflejo hostil.*

Yo no sé decir a punto fijo qué embarga con mi alma aquel silencio. ¿Avila? ¿Castilla? ¿Teresa? Pero ¿es que cabe dissociarlas? ¿Cabe pasar por Avila sin pensar en Teresa, viva año tras año mirando a la llanura hacia Medina, vera de la actual estación del ferrocarril con quien chocaría en rasgadura que rompe el alma, en aquel humilde convento de la Encarnación místicamente frío de la misma frialdad mística de las callejas que llevan a la catedral?

Cuando contemplo a Avila desde cualquiera de sus ángulos, bordeando sus muros, al otro lado del río, desde Santo Tomás o San Antonio, San Nicolás o San Francisco, evoco irremisiblemente la ruda artesanía con que aquel paisaje llano en sus alcores, seco en sus ríos, con contadas alamedas, todo cielo y llanura, ha ido quebrando las sutilezas de la curiosidad en una depuración de intimidades sobre la gran fábrica del infinito. No me importa que sea de inacabables y polvorientos llanos, que contaba José Martínez Ruiz; ni que aparezca huraño y apacible, al opinar de Larreta; o adusto.

como cantaba, un tanto transido de lirismos, Ricardo León; o desnudos,

*que ni la flor ni el árbol engalana,*

al ver de García Tassara; ni reseco y agitado de amarguras en su misma sequía de almas sobre cuerpos acostados en terrenos secos, que entonaba un poeta catalán, Juan Maragall:

*Sola, sola en mig del camps  
terra endins, ampla es Castella,  
y está trista, que sols ella  
no pot veure els mar llunyans.*

(Obres. I, 1929, 193.)

Lo que me importa y acucia es la virtuosidad de aquel paisaje, tan descrito por tantas estupendas paletas literarias, para crear almas a tono con él, austeras y recias como él lo es. Ante aquellos murallones medievales, con la sombra del pájaro cantor de Dios que fué Teresa de Jesús al lado, en la palpitación de tantas tardes en que el fugaz pisar de mis plantas desvaídas holló aquel mismo polvo que pisara la fémina inquieta y andariega, yo he sentido un estremecimiento semejante al desarraigar un puñal de las entrañas: el puñal de lo urbano, de lo actual, de lo menudo de cada uno de mis días. En la mansa serenidad que cobro cada vez que paso por Avila, vivo varios días luego. Desasido de todo lo presente, en la sequedad austera del paisaje sin árboles, contemplo toda la grandeza de un pueblo que no precisó madera, porque sus árboles fueron como la entraña de sus vidas:

de granito, catedrales de granito arborescentes en la florida primavera de lo gótico.

Siento allí una sensación de plenitud que me delata cómo el paisaje de Castilla tiene un no sé qué donde anda grabado el meollo genial que es el secreto de su historia heroica. Algún castellano, Gregorio Fernández Díez, imprimió hace unos veinte años, ¡y precisamente en Avila!, un libro, en el cual se indignaba de la atribución a Castilla de lo estepario español. «Si en Castilla —decía— existen llanos esteparios, en Aragón tienen los de la Violada; en Levante, la tierra esteparia de Alicante y Elche; en Andalucía, las inhabitadas marismas de Sevilla y Huelva, y los propios llanos de Urgel, en Lérida, tienen carácter estepario. Ahí están los Monegros, en Aragón, en la margen derecha del Ebro, con sus cascajales, feos, áridos, infecundos» (*El valor de Castilla. Estudio económico y semipolítico*, Avila, Senén Martín Díaz, 1926, páginas 32-33). Y tenía razón si lo tomaba refutando el exclusivo estepismo del paisaje de Castilla; pero no la tenía si con ello quería desdibujar, por exceso de cariño, la árida realidad de aquel paisaje. Porque lo importante del paisaje castellano no es su configuración externa, sino el ensalmo con que esa configuración cala las honduras de quien la contempla.

En geografía, la estepa castellana es un mito; en psicología, una rotunda realidad. Aquella tierra ancha es intermedia entre la sensación del mar y la sensación del desierto. Del mar tiene lo ondulado de sus colinas, semejantes a redondeces mórbidas de

olas petrificadas. Del desierto, la firmeza reseca con que se afianza el pie en las polvorientas calzadas zigzagueantes entre montículos que parecen dunas. Del mar y del desierto tiene la comezón del infinito; y por tenerla de los dos, no es ni dulcemente húmeda como el mar por lo que tiene de desierto, ni vacía de ternuras por lo que de mar posee. Rebasa dos cosas tan dispares en la unidad de aquel paisaje rico sin lujurias blandas, seco con secano de trigales, amarillo cual el reflejo del mar en las arenas y pardo cual montaña de agua a media luz.

Es posible que la sensación de plenitud que me invade desde mi atalaya abulense sea la misma de quien, subido en una roca, contempla el mar o ve el desierto. Avila es el pedestal de granito que penetra en el mar de la llanada castellana como un promontorio avisador de navegantes; y es también la roquiza mesa pétreo donde el viajero del desierto apoya los escasos datos de su carta geográfica. En una y en otra circunstancia, mejor dicho, en ambas circunstancias fundidas en una sola, es sed de infinitos, la consciencia del infinito hecha carne de angustia sobre el horizonte de parameras calvas que encontraban los ojos de Teresa al confín del convento de la Encarnación. Desde Avila, como desde su hermano Toboso, a un lado y otro de la sierra por excelencia castellana, el paisaje requiere un ansia de grandeza que suscita en los pechos la irresistible seducción de la santidad o la locura. Es la proyección psicológica del mar que tiene un poco de desierto o del desierto en que hay algo de mar.

Al caer la noche en especial, cuando las almas se remansan quedando a solas aplastadas entre la grandeza uniforme del suelo y la grandeza suavemente igual de los espacios siderales estrellados, la incitación a lo inmenso toma ahincos alucinantes de enfermedad. Hasta la mente serena de fray Luis de León, el poeta de la ponderación clásica, se hincha y crece con inflamación de sueños de fantasmagoría. La noche castellana, azul de solemnidades, es el marco ideal para soñar. Son noches, que cantó Gabriel y Galán,

*propias para el amor, para la rumia  
de las grandes ideas,*

espléndidas en la magnificencia de un paisaje que torna magnífico a quien lo percibe.

Lo ascético y lo místico, las dos ramas soberanas de la espiritualidad castellana, proceden de esas noches serenas, donde Dios revela a los humanos la perennidad de sus esencias en la línea ondulante de los alcores conjugándose al parpadeo de las estrellas impasibles. En una de esas noches fray Luis de León comprendió a Dios y pedía a su pecho inmensidades, abismado en la insaciable sed de afán que despiertan los abismos. La paz del alma como secuela de las noches tranquilas del paisaje castellano es algo más que poetización cristianizada de viejos temas de la paganía estoica, es el vértice ideal del alma de Castilla trasvasada a la individualidad del poeta:

Cuando contemplo el cielo  
 de innumerables luces adornado  
 y miro hacia el suelo  
 de noche rodeado  
 en sueño y en olvido sepultado,  
 el amor y la pena  
 despiertan en mi pecho un ansia ardiente,  
 despiden larga vena  
 los ojos hechos fuente,  
 Oloarte, y digo al fin con voz doliente:  
 «Morada de grandeza,  
 templo de claridad y de hermosura.  
 el alma que a tu alteza  
 nació, ¿qué desventura  
 la tiene en esta cárcel baja, oscura?  
 ¿Qué mortal desatino  
 de la verdad aleja así el sentido,  
 que de tu bien divino  
 olvidado, perdido,  
 sigue la vana sombra, el bien fingido?»

La ascética, dominio de sí mismo, y la mística, entrega a Dios con efusión total de esencias, son creaciones de las noches del paisaje castellano. Exigencias irresistibles de aquel clima espiritual en donde lo absoluto se impone al hombre con la seriedad de sus líneas espectaculares. En las noches castellananas, desde la atalaya penetrante en el océano de las llanuras secas, yo he sentido al pasar por Avila la tremenda sencillez del drama humano a que la mística se reduce, aquel galopar la imaginación por los recovecos del ser para concluir en

las majadas de la nada, aniquilamiento del yo no para el morir angustioso del paganismo heleno centrado en la estrechez humanísima del paisaje griego, sino para sublimarse en la desaparición dentro de los senos de Dios, victoria sobre el sentido que abre la planicie de la comprensión de los mundos con la llave sutil con que penetra en las hendiduras cruciales de mi alma esta inmensa desolación solemne que es Avila de los Caballeros.

Si no hubiera un Dios absoluto y majestuoso, digna meta de sublimes amores, habría que crearlo para palpar al unísono con la callada vibración del paisaje de Castilla. Desde la noche de fray Luis, ascética en el desprendimiento de lo terreno, toda amor y pena en las lágrimas del reconocer las caídas diarias, se siente la acuciante necesidad de escapar a la cárcel baja de los sentidos, aprovechando esta nocturnidad serena que templá las angustias. Así escapó de la carne aquel varón mágico de áureos entenderes que fué Juan de Yepes

*en una noche oscura  
con ansias en amores inflamada,*

después de haber sosegado su casa de los sentidos templándola en el contorno sereno de Castilla como se templá una espada en las aguas del Tajo toledano. Es el salto desde lo suprahumano del paisaje a lo suprahumano de las almas. De fray Luis a San Juan de la Cruz se opera la interiorización del paisaje, la talla del alma a tono con las magnitudes de aquel contorno mitad mar mitad desierto. De-

cía Menéndez y Pelayo que la poesía de San Juan de la Cruz no era ya de este mundo; yo diría más: no es de este mundo porque Castilla tampoco es posiblemente de este mundo. Es un pueblo que no tiene paisaje sino mística, por la misma razón por la que sustituye por suprahistoria a la historia.

No me parece equívoco establecer una concatenación entre la actitud mística y la planicie castellana. Desde mi observatorio abulense me siento también un poco místico. En las noches calladas, la naturaleza no es un dios que me imponga pavuras como hace florecer *saudades* en el celta el misterioso ulular del Océano; ni es tampoco la exigencia unificadora del terrorífico y omnipotente dios de los semitas, cuya voz es trueno y sus servidores ardientes serafines espejándose en la claridad de las arenas. Mi Dios castellano es un Dios que cela sus secretos en la medida en que yo no me domine a mí mismo; es un Dios cuya voz serena escucho en el prodigio de estas noches magníficas, en que me invita al diálogo del amor ascético y al abrazo del amor místico en lugar de imperarme órdenes indescifrables. Invita a la comprensión, no a la humillación; quiere asir al alma sin vencerla, pidiéndole se venza a sí misma ella sola; es el Dios austero y rígido de los hidalgos. Tanto la ascética como la mística son hidalguías a lo divino, y el Dios de todos ellos, de Santa Teresa, de San Juan y de Don Quijote, es un Dios único: el Dios del paisaje de Castilla.

Solamente en las turbias quimeras del 98 a un poeta de tan fina sensibilidad como Antonio Ma-

chado pudo fallarle la sexta vía de las musas para no entender el *cómo* ni el *dónde* del Dios de Castilla. Al preguntarse por El y juzgarle aún no revelado :

*¿Quién ha visto la faz del Dios hispano?  
Mi corazón aguarda  
al hombre ibero de la recia mano  
que tallará en el roble castellano  
el hombre adusto de la tierra parda.*

sufría ceguera de lo próximo. En esas mis tardes abulenses yo he percibido su mano adusta templándome las cuerdas del alma, adentrándose en mí con los pasos de la noche que caía, envolviendo a todo mi ser en la emoción de las Teresas, los Juanes y los Alonsos Quijanos. Porque no conozco cosas más finas que la mística y el quijotismo. Y para percibir las no hay menester de libros ni lecturas, sino bañarnos una noche en la plácida serenidad de Castilla, alrededor del cinturón de sus ciudades viejas: Soria, Segovia, Avila, Salamanca, Zamora, Toro, Valladolid, Palencia, Burgos. Ahí el cinturón de la mística, que en Castilla la Nueva serán trajinerías andantes del quijotismo. En ambas coyunturas con el suave forcejeo de este Dios que se revela a sus elegidos en la quietud de esta tierra que tanto tiene de mar y tanto tiene de desierto.

3. El paisaje de Castilla engendró en la religión el místico y en la política el hidalgo, las dos ruedas que hicieron andar a nuestros abuelos por esos

mundos de Dios... y de Castilla. Que Castilla se apresuró siempre a ganar anchos mundos para poder luego ofrendárselos a Dios.

Descubrir al hidalgo sería algo así com descubrir el Mediterráneo. Está tan hincado en el ver y en el sentir de cuantos se hayan asomado a nuestro historia por ventanales castellanos, que no voy a caer en el dislate de definirlo. Ya lo hizo Alfonso García Valdecasas contraponiéndolo a los tipos modernos del burgués, y en verdad que su trabajo fuera definitivo si hubiese puntualizado la correlación existente entre el hidalgo y Castilla; porque aunque los datos con que reconstruye su figura sean principalmente de la cantera de la edad de oro, en realidad el hidalgo se aviene con el paisaje castellano en tanto grado, que yo me atrevería a asegurar era una creación suya.

Hidalgos hay, en efecto, en el *Cantar del Mio Cid*:

*Alegre fué el rey non viestes a tanto  
mandó cabalgar apriesa todos sus fijosdalgo.*

(Versos 1831-1832.)

Y tiene de ser así, porque hidalgo es hijo de algo, de alguien, de un predecesor nombrado y conocido. Lugar común de la heráldica española fué remontar a ascendencias godas los títulos de nobleza, buscando entronques de la hidalguía con lo godo en una línea más lógica que histórica, de la que abundan ejemplos en nuestros romances y en nuestros escritores, ejemplos que no voy a repetir aquí

después que los acopió con meritoria diligencia el profesor de Upsala Johan Nordström en su *Bröderna Johannes och Olaus Magnus i Spaniens lärda litteratur*. Con arreglo a esas premisas mentales, Castilla debía ser el solar de la hidalguía visigótica, pues sobre su suelo asentaron los núcleos más nutridos de bárbaros invasores, de tan patente modo que los campos trigueros de Tierra de Campos se llamaron por excelencia Campos Góticos.

Las características del hidalgo se avienen muy bien con las del hombre de Castilla. Las reacciones vitales, el módulo esencial, los estilos profundos en el amar o en el morir, la altivez desprendida, la sobriedad altanera, la violencia impositiva rayana en el fanatismo, el repudio de las jerarquías sociales ligado a un temperamento innatamente obediente, son rasgos del hidalgo en que participa el castellano de siempre. Les liga la austeridad del paisaje en donde nacen.

De todos los tiempos el hidalgo ha sido sobrio. Como el paisaje, como Don Quijote, mal alimentado en la escasez de sus posibles. A veces se queda sin comer, con una sobriedad rayana en lo famélico, mas que jamás permitirá traslucir su orgullo, como aquel don Mendo calderoniano. Don Juan Manuel comentó que las cosas agradables «las faga home en los tiempos et en la manera que pertenesce, et que tome dellos lo que cumple para mantenimiento del cuerpo et non para tomar placer nin deleite sin razón et con pecado» (*Estados*, capítulo LXXXII).

Manera ascética que es la de Teresa de Cepeda,

la de Juan de Yepes, antes de arribar a los encantamientos misticistas; es la sobriedad sabia del soldado hispano, que, mal alimentado y peor vestido, lidia en doble frente contra el enemigo y contra la adversa fortuna; es la sobriedad de Don Quijote, quien tantas ocasiones se alimenta con esperanzas de gloria. Es el modo de vivir del actual habitante de esos pueblos pardos, con casas de adobes crudos encuadrados en no pulida cantería; convencidos de la riqueza orgullosa de su pobreza vergonzante, habitan mansiones mezquinas e incómodas que no calienta en invierno el fuego yerto de retamas ni refresca en verano ninguno de los artilugios de nuestro siglo; las cala el frío y las seca el calor, sin que sus dueños sientan el menor asomo de deseo de sustituirlas por otras mejores ni de adobar sus incomodidades en un modo de vivir más atemperado a resistir los extremos del clima. Para un castellano no cabe mayor insulto que proponerle mejorar su índice de incómodas maneras de vivir; sería ultrajar su altivez a prueba de molestias, estampa del ideal estoico formulado por Crisipo del hombre que es feliz en medio de los mayores sufrimientos; que al sentir los zarpazos del dolor no le causa pena; que al retorcerse en miedos no se asuste, y que echa de menos muchas cosas. sin por eso necesitarlas. Quijotes en su hidalgo tren diario, siguen comiendo olla con algo más vaca que carnero, salpicón las más noches, duelos y quebrantos los sábados, lentejas los viernes y algún palomino de añadidura los domingos. Mientras el andaluz se entregaba a la muelle caricia de la natura madre, y el

catalán la vence con artificios, el celta galaico la teme y el castellano la desprecia; al habitante de la Castilla inhóspita caería como grave ofensa inferir, ni aun en suposiciones, que aquella naturaleza hostil fuera capaz de molestarle en lo más mínimo.

No le importan las incomodidades, porque lo único que le interesa es su independencia frente a todo y sobre todos. Comprará esta independencia a cualquier precio; lo importante es la honra, lo absoluto y eterno predicado por las líneas del paisaje, prez ante la cual nada significan las mortificaciones de las asperezas del viento y de la piedra. Acostumbrado a las ilimitadas perspectivas de un cielo inmenso sobre una planicie sin confines, su entendimiento de las cosas es también ancho de perspectivas, y las fronteras de su espíritu se engrandecen en la dureza del contorno conforme se engrandecían las tierras de Castilla al andar del Campeador

*al trote de mi caballo.*

Salvo en la honra, en lo demás el castellano es extraordinariamente desprendido. Las cosas materiales están de más para los temperos de la piedra hechos. Avariciosos de gloria, son pródigos de materia vil, en contraste con la orientación de los grandes mercaderes del norte de Europa, de ingleses, holandeses y hanseáticos. Jamás un inglés de la edad media suscribiría las siguientes palabras de Fernán Pérez de Guzmán, en las que aletea ya la locura sublime de Alonso Quijano y la tragedia del

hundimiento de nuestro imperio: «E, a mi ver, este extremo de prodigalidad, aunque sea vicioso, es mijoi o menos malo que el de la avaricia, porque de los grandes dones del pródigo se aprouechan a muchos e muestran grandeza de corazón» (*Generaciones y semblanzas*, Madrid, 1924, páginas 51-52).

Grandeza de corazón: he ahí la meta que interesa. El interés de la carne o de las riquezas, que a otros pueblos mueve, nada vale en estos incomprendibles hidalgos, ricos sin oro ni vidas regaladas, millonarios del espíritu y míseros de dinero. Hablando del almirante don Fadrique, le elogia Fernando del Pulgar porque «era liberal, e siempre pospuso la cobdicia del guardar tesoros a la gloria que sintía en los gastar por auer honrra» (*Claros varones de Castilla*, Madrid, 1923, página 24). ¡La gloria! Con ese móvil se desvela el primer jirón del manto guardador del estilo de Castilla. ¡La gloria en la tierra y en el cielo! Porque Castilla fué así advino capitana de un Imperio, que cayó tan pronto como caen las empresas que no se asientan más que en alocadas motivaciones ideales.

Con semejante desprendimiento, con ese derroche de energías, se hizo la edad áurea de España. Y con idéntico derroche Castilla la destrozó. Igual renunciaba Guzmán *el Bueno* a los impulsos de la sangre para salvar a Tarifa, que en los albores del XIX perdíamos las colonias para salvar unos principios. Es en ambos casos el hidalgo desinteresado quien sacrifica la materia al espíritu y la realidad a la fantasía. ¡Si hasta la mística fué solamente haccedera merced al desprendimiento hidalgo castella-

no de renunciar a todo por amor de Dios, no por sus posibles recompensas o puniciones, sino a lo castellano, con un «amor sin interese como nos lo tuvo Cristo»! (Santa Teresa de Jesús: *Camino de perfección*, Madrid, 1929, página 73). Idealismo quijotesco con el que Castilla hizo y deshizo a las Españas. Toda la historia de Castilla viene a ser una tela de Penélope en donde son hilos los hombres, un permanente hacerlos y gastarlos.

A la sobriedad en las maneras y al desprenderse pródigo que desprecia los bienes materiales, toca la fórmula castellana del amor. Las castellanas adolecen de una rudeza constitucional del alma para la cual lo sensual no cuenta. Lejos no ya de los tau-matúrgicos embelesos de la andaluza o de la delicadeza sutil de las gallegas, su proceder es más reservado aún que el de las catalanas y todavía más inquieto que el de las eúskeras. No se reservan, cual las levantinas, retenidas por un *seny* calculador innato, pero porque su altivez les impide dar la muestra de debilidad que supone verse arrastradas por una pasión avasallante. La castellana es incapaz de excesos amorosos porque su dignidad infanzona sufriría con ellos menoscabo. Quieren como ricashembras de romancero, violenta y orgullosamente, no como delicadas mujeres de carne y hueso. Su amor tiene más de *María la Brava* o de Jimena que de impulsos íntimos y tiernos. Ellas no aman como la andaluza, por el placer de rendir culto a Eros o a Venus; sino para engendrar hijos. Son unas espléndidas máquinas paridoras de guerreros, para las cuales el amor es un ac-

cidente, el resorte que las pone en movimiento y las hace cumplir su función social de madres de héroes. La gallega vale para quimera, la vasca para novia ingenua, la andaluza para amante; la catalana para esposa y la castellana para madre. En Castilla, el amor es un deber, un detalle forzoso del imperio.

Por eso una castellana no siente jamás vértigos de lujuria; se le rasgarían los briales de vergüenza. Por eso una castellana despliega sus armas amorosas ni más ni menos a como un guerrero desplegaría sus huestes; conquistadoras o conquistadas, dan la impresión de una tropa que asedia una plaza o defiende los torreones de una fortaleza. Por eso una castellana no se da al hombre, se deja rendir por el hombre; hasta en la pantomima erótica sabe simular modos de imperio. Por eso quien casa con castellana es, más que amante de una mujer, alcaide de castillo en tierras de avanzada. Por eso se entregan áspera, violentamente, resistiendo hasta arriar la bandera de su corazón; son hidalgas que pugnan con reciedumbre, no brazos amorosos donde dormir sueños venéricos.

Aun en el hombre el amor lujurioso es malo, por lo que tiene de destructor de la compostura hidalga de señores. Hablando de Pero López de Ayala, dice Fernán Pérez de Guzmán que «amó muchas mujeres, más que a tan sabio cauallero como a él se convenía» (*Generaciones y semblanzas*, 41). Y la frase vale por una teoría entera del amor a lo castellano. No se condenan los excesos porque sean ma-

los en sí, mas porque no concuerdan a propósito con un hidalgo que a sí se debe. Es el hombre, no el hecho lo que se critica.

Que no es tampoco reducir las cosas a la forma exterior del buen parecer. No. Al hidalgo no le afectan ni las cosas en sí misma, ni el buen o malo opinar de los demás; lo único que le preocupa es la propia estimación. Su radical independenciamiento le impide transformar la austeridad en teoría de apariencias ni sujeciones al «qué dirán». Para el hidalgo no rige sino el tribunal de su conciencia, con la exclusiva apelación al tribunal de Dios. Refiriéndose al conde de Haro dice Fernando del Pulgar que «era omme esencial, e no curaua de apariencias, ni fazía muestras de lo que tenía ni de lo que fazía» (*Claros varones de Castilla*, 36); al marqués de Santillana, que «consideraua asimismo los omnes e las cosas segund su realidad, e no segund la opinión, en esto tenía una virtud singular e casi divina; porque nunca le uieron fazer acepción de personas, ni miraua dónde ni quién, sino cómo e cuál era cada uno» (página 48); y al maestro de Santiago don Juan Pacheco, que «era omme esencial, e no curaua de apariencias ni de cirimonias infladas» (página 60).

Al grano, al meollo tiró siempre el castellano. Su austeridad es certeza. Aman lo absoluto, mas lo aman en función de lo exacto, dando a cada instante su adecuada dimensión. Sin excesos, porque padecería la dignidad; mas al par sin defectos, pues sufriría la estima. En el amor como en la guerra, desprendidos de sí mismos para conservar la

ambición de la gloria honrada que les sirve de meta y de acicate. Capaces de todo, sin alardear de nada; menguados de palabras cuanto aprestos al obrar; cortos en contar hazañas cuanto largos en cumplirlas. Y todo eso sin dar importancia a nada, como si el sufrir, y el contenerse, y el morir, y el amar, y el abincarse, no fuera humana trama; son hidalgos antes que hombres.

De ahí la brusquedad aparente a la altivez real del castellano. Porque Castilla nació como protesta de fe en el valor del propio esfuerzo en contraste con la artificiosa referencia leonesa a las glorias visigodas, sus hijos han tenido por norma de conducta regirse por el personal esfuerzo, ser un poco cada cual hijo de sus obras.

*¿Y basta ser hijo mío  
para ser vos caballero?,*

se demanda en una famosa comedia de la edad de oro, en *La verdad sospechosa*, de Alarcón. El hidalgo no debe su honra a nadie sino a sí mismo y a Dios, al rey y a sus semejantes adeudará, todo lo más vida y haciendas, cosas materiales del cuerpo, pero jamás el honor,

*que es patrimonio del alma,  
y el alma sólo es de Dios,*

cual se proclama en otra comedia no menos famosa y no menos representativa, en *El alcalde de Zalamea* de Calderón de la Barca. La vida material, la infrahistoria diaria, es menester de hombres;

pero lo que perdura, la espiritual y la fama del espíritu, que es el honor, no pende de los hombres, está por encima de ellos, es negocio a tratar con Dios directamente en el que los humanos nada cuentan.

De ahí que Castilla, al revés que Euskalerría, carezca de infrahistoria; la suya es suprahistoria, porque la han hecho hidalgos perdidos en esos poblachones sucios, sin calefacción ni gas, sin neveras ni aviones, montados en ruines caballejos andadores de polvorientas veredas que ni caminos vecinales son. Es una historia hecha con el alma por gentes despectivas de los cuerpos. Con gentes así Castilla no podía ser más que lo que fué antes y es ahora, respectivamente: o todo o nada, o afán a lo divino o polvo de la gleba; pero nunca vulgaridad apesadumbrada de ordinarieces. Aquella «chambre sutil de hidalgo» objeto de las burlas cervantinas no merece ser zaherida con sonrisas; es una cosa muy seria: hambre de inmortalidad.

Teresa de Cepeda comenzó leyendo libros de caballerías, de cuya lectura subió la escala de la contemplación en el espejo del castillo interior de quien ella era la castellana. Guerrera y virgen, supo ser alternativamente quimérica y realista en la escapatoria y en la fundación, con el sereno temperamento de los atardeceres de Avila la hidalga.

Hidalgos eran los que en Avila se juntaron a principios del siglo XVI para levantar bandera con las mejores doctrinas de la Universidad salmantina del XV y seguir a Alonso de Madrigal, a Pedro Martínez de Osma y a Fernando de Roa, tres castella-

nos apologetas de la libertad política. El magno levantamiento nacionalista que fueron las comunidades encuentra en la ciudad de Teresa de Cepeda el espacio ideal para su fe de caballeros ofendidos por un mozuelo extranjero al que bien pronto seducirá la tierra adusta y parda. Perderán los hidalgos en la porfía, pero Castilla no morirá, pues es eterna la ambición de honra, y los hidalgos son antes que nada honrados. Cuando a la cabeza de los comuneros, al toledano Juan de Padilla vaya a ajusticiarle el verdugo real, sus palabras dignas de Don Quijote darán la medida de una gesta que empezó en el siglo VIII en un valle cantábrico, inaugurada por un guerrillero y por un monje, por los Vítulo y Ervigio medio perdidos en la lejanía del misterio de la edad oscura: «Ayer peleamos como caballeros, y hoy hemos de morir como cristianos.»

Verdaderamente que Juan de Padilla era un hidalgo castellano, varón del pueblo de Dios. Era un «hombre esencial» capitaneando a otros «hombres esenciales».

4. Desde que nació, la geografía hizo de Castilla tierra de fronteras; la psicología la transmutó en avanzada permanente, aun después que las comarcas de la meseta central pasaron a la retaguardia. Los hidalgos lo fueron por caballeros desde los días de García Fernández, por luchar sobre caballos. Y, en honor a su fama, no han dejado de luchar nunca.

Es el castellano soldado por naturaleza, como el andaluz es enamorado o el burgués de Barcelona

mercader. Con mentalidad de soldado auténtico, no de profesional de las armas; en todo hijo de Castilla alienta una belicosidad innata adecuada a la áspera dureza del paisaje; después de lidiar con la Naturaleza, ya no sabe sino pelear con sus semejantes.

Lo violento es característico de los modos actantes de Castilla, es su método preferido. Cantar a las armas castellanas es la ocupación predilecta de los poetas medievales. Todos los versos del *Mío Cid* valen por una lanzada del héroe; un héroe este Rodrigo de Vivar tan castellano que primero reclama a los infantes de Carrión la devolución de sus espadas que la retribución por la afrenta inferida a sus hijas en el robledal de Corpes (versos 3.148-3.158). Juan de Mena se extasía increpante al dios de la guerra en nombre del belicismo consustancial a Castilla:

*Belígero Mare, tú sufres que cante  
las guerras que vimos de nuestra Castilla.*

*(El laberinto de la fortuna o Las trescientas, Madrid, 1943, página 177, estrofa 141.)*

Son las guerras secuelas inexcusables del tremendo militarismo de este pueblo belicoso que no sabe sino luchar o rezar; esto es, pelearse con los demás o consigo mismo en nombre de Dios. En el siglo xv, cuando la edad media caía moribunda a los pies de un mundo renacido, Fernando del Pulgar bien veía el doble filo de la espada que el castellano empuña,

y que es al par gloria y mengua, como gloria y mengua era al mismo tiempo el idealismo hazañoso y pródigo a que antes aludí. Escribiendo al obispo de Coria, tras pintarle la situación del país desangrado en mil pequeñas rencillas, le agregaba con tristeza siempre actual: «No hay más Castilla; si no, más guerras auría» (*Letras*, Madrid, 1929, página 131, letra xxv). Tal como el idealismo conquistaba y perdía los imperios, como la intransigencia hidalga hace a los hombres y los gasta luego, la violenta belicosidad sirve para adquirir fortaleza y para desangrarse más tarde interiormente. ¡Siempre la doble cara de la virtud castellana pegada a un vivir que entraña decadencia!

No hay trecho del *Quijote* que me haya hecho meditar más tiempo que aquel famoso en que Cervantes aborda la relación entre las armas y las letras: «Quítenseme delante los que dijeren que las letras hacen ventaja a las armas; que les diré, y sean quien se fueren, que no saben lo que dicen.» Porque Castilla es la tierra, la sola tierra peninsular que en su borde leonés, en un borde leonés donde se hablan los más puros modismos castellanos, tuvo una de las cuatro grandes universidades del medioevo: la de Salamanca. ¿Cómo, entonces, esa preferencia posible? Triste parece notar que hasta en Salamanca sean mejor tratados los hombres de armas que los de letras. Mas no hay yerro en ello; es que en Castilla hasta las tareas intelectuales tienen un no sé qué de belicoso.

La más noble entre todas es la teología, y para el castellano la teología consiste en una guerra a

lo divino, en una quijotesca aventura por las comarcas de la apologética. Los teólogos son allá un poco inquisidores, milites de la fe y soldados del dogma. No ven al Cristo de las caridades, sino al Cristo de las batallas.

Y sobre todo de la batalla contra la muerte. En lo religioso como en lo cultural, la violencia es la tónica castellana. Es la diferencia que se da entre las procesiones de la Semana Santa de Sevilla con Zamora, de Málaga con Toro, de Jerez con Valladolid. Para el andaluz la muerte de Cristo es un tránsito amable, requerido para que el hombre viva, igual que en los misterios milenarios del paganismo mediterráneo la muerte otoñal de la naturaleza personificada en Adonis era presagio gozoso de su revivir primaveral; para el castellano la Pasión de Cristo es la tragedia auténtica de un Dios que muere hidalgamente, desinteresadamente, por salvar a los hombres. En Sevilla se reza a la varonil hermosura de un Dios pagano; en Castilla, al sacrificio generoso de un Dios hidalgo. Por eso en Sevilla no hay en las noches primaverales de la Semana Santa tristeza de muerte; antes parece que todo se va prendido en la alegría abrileña de la resurrección de la naturaleza que mató el otoño; mientras que en Castilla la aridez del paisaje se solemniza aún más en la amargura seca del momento, y la muerte de Cristo es muerte dura sin apatencias de resurrección, y las mujeres lloran, y los niños tiemblan, y el alma se quiebra en el dolor vivo del Hidalgo crucificado por ser bueno. En Sevilla los niños repiten las saetas con musiquilla de

«cante jondo»; en Castilla se indignan tanto que acometen a los sayones a pedradas. Andalucía hace de la muerte de Jesús una fiesta; Zamora hace un entierro.

¿Es que Don Quijote no fué apaleado por villanos, y por ser apaleado por villanos vive en el corazón indignado del hombre hidalgo de la tierra hidalga? Pues Cristo murió también crucificado por villanos y en la suprema generosidad de su amor a lo castellano, de ese amor que nada pide a trueque y al que Santa Teresa, hidalga de Avila de los Caballeros, se refiere en el capítulo octavo de su *Camino de perfección*.

Para el castellano la Pasión de Cristo es la suprema nota de su innata belicosidad heroica. Por eso la reacción auténtica no es una indiferencia a lo andaluz, ni un celo de libertad a lo aragonés; frente al yerro la hoguera, contra el disidente el acero, y para el hereje la Inquisición. La indignación hidalga contra el que disiente da la fórmula castellanísima de la Inquisición, tan entrañablemente fundida con el sentir de este pueblo hidalgo.

Pues el hidalgo no admite discusiones; sencillamente ordena, y luego arremete contra quien no le obedeciere. Sus razones son la espada y el porqué sí. ¿Para qué discutir las cosas claras? Y ¿qué puede haber más claro que la palabra de un hidalgo? La belicosidad del hombre de la planicie, hijuela del paisaje ancho y sin pérdidas, es en lo militar, militarismo; en lo cultural apologético

despectiva de las ciencias naturales y en lo religioso Inquisición.

Siempre un arma de dos filos esta espada del soldado que todo castellano es.

5. El legado de Castilla es el Imperio, porque todo el acervo secular suyo es suprahistoria. A un hidalgo no le es dable fabricar historia vulgarota, como la harían un mercader o un labrador ocupado en ganar el vil sustento; se alimenta de la gloria, y la gloria es pasto de las llamas.

Apenas nace, breve miajón de tierra montañosa, ya está Castilla haciendo suprahistoria, porque ya se está creyendo el pueblo de Dios. Vitulo y Ervigio son, mejor que labradores, hermanos en la aventura humana de la guerra y en la aventura divina del sacerdocio. El primer gran paladín Fernán González es un enviado del Señor para salvar la aún mezquina unidad de la meseta; San Millán baja a confortarle, prometiéndole la victoria, y él, nuevo Moisés, traslada a los suyos el mensaje del santo como si fuese un delegado de la Divinidad:

*Todo aquel de vosotros que del campo saliere  
o con miedo de muerte a prisión se les diere,  
quede por alevoso quien tal fecho ficiere  
con Judas en infierno yaga cuando muriere.*

Así la suerte de Castilla es un poco la suerte de Dios, y en la indefectibilidad de Este se asienta la Fortaleza de aquélla. La primera condición del buen castellano de los siglos medios es poseer la

certeza de que cuanto haga por los suyos lo hará también por Dios. Están tan identificados los términos que Gonzale de Berceo encabeza la introducción a los *Milagros de Nuestra Señora* invocando a los castellanos a fuerte de

*amigos e vassallos de Dios omnipotent.*

En calidad de pueblo de Dios, Castilla adquiere trascendencia universal; pues que Dios reclama acatamiento sin linderos, Castilla va a exigirlo de todos los pueblos a su manera violenta, arma al brazo, con hogueras de Inquisición y batallas de hidalguía. Mientras haya un infiel que convertir el hidalgo castellano no puede tomar lícito reposo, porque es un entuerto que al Don Quijote que todos llevan dentro quemaría los pechos con fuego de intranquilidad.

Dios premiará el esfuerzo. «Trabajo grande parece todo —decía Santa Teresa, la hidalga de Avila—; mas comenzándose a obrar, obra Dios tanto en el alma y hácela tantas mercedes, que todo le parece poco cuanto se puede hacer en esta vida.» Todo por Dios, con la ayuda de Dios; que, en el lema de la santa, «sólo Dios basta». O sea: universalismo o nada. El regionalismo que propugnó Luis Carretero está condenado al fracaso (*La cuestión regional de las Castillas. El regionalismo castellano*, Segovia, Antonio San Martín, 1918). Castilla habla el idioma austero de sus planicies infinitas, y, al mirarse en ellas, sus hijos ven reflejada allí como en un espejo la grandeza ilimitada de Dios.

Al crear al hidalgo, Castilla creó el fanatismo y las ansias universales de lo hispánico. Resulta significativo cómo los historiadores judíos de la diáspora sefardí del 1500 culpan a Isabel, la castellana, de las medidas de expulsión, y guardan para ella impropiedades insultantes que no arrojan sobre su marido, el aragonés Fernando. זארהה היא איובל

הַרְשֵׁעַ, «maldita ella, Isabel malvada», exclama, por ejemplo, el Torrutiel en su הַכְּתוּבָה הַזֶּה (En *Mediaeval Jewish Chronicles and cronological notes*, edición de A. Neubauer, I, Oxford, at the Clarendon Press, 1887, 111). Parece que sienten cómo el verdadero choque se produce entre la suprahistoria del hidalgo que se considera brazo de Dios desde su inhóspito caserón de Villacastín o de Tordesillas y su propia suprahistoria de gente elegida por Yahué. Como ni Portugal ni Cataluña eran intransigentes, resultaba posible la convivencia; con Castilla no, porque las gentes idealistas y paupérrimas se juzgan siempre brazos del Todopoderoso. No es un azar geográfico que el choque supremo, el martirio del Santo Niño de la Guardia, se produzca en el corazón de Castilla la Nueva y perpetrado por judíos de Soria; los autores del crimen trajinan de carreteros las comarcas de Alonso Quijano, en el riñón de la Castilla intransigente. Allí castellanos y judíos no podían convivir, porque son dos pueblos mesiánicos disputándose la suprahistoria del universo; a uno lo eligió Cristo para brazo suyo; al otro Yahué para patente de su gloria; no cabe transacción entre los dos.

La primera vez que pasé por Avila, de vuelta de Inglaterra, me llenó el viaje la antítesis entre lo inglés y lo castellano, tan viva que casi concluí que la mejor manera de entender a uno y otro pueblo era establecer una tabla de cotejos, en la que van implícitas las más sutiles consecuencias. Hela aquí:

Castilla es idealismo, se quema en la pasión de Dulcineas impalpables. Inglaterra se atiene a las realidades y sólo se prenda de las cosas ciertas y seguras.

Castilla encarna en Don Quijote, loco a lo divino. Inglaterra en John Bull, de paso mesurado y tardo como un toro.

Castilla genera gentes impulsivas. Inglaterra, flemáticas.

El castellano obra sin prever las consecuencias. El inglés, pesando las posibles resultantes para no dar jamás un paso en falso.

Al castellano no le sirve para nada la experiencia, porque no medita sobre los sucesos anteriores. El inglés nunca tropieza dos veces en la misma piedra.

Castilla es fanática; Inglaterra, tolerante. Castilla, tan intransigente como Inglaterra comprensiva. Aquélla expulsa a los judíos por motivos de credo; ésta los admite y hasta consigue que uno entre los expulsos, Disraeli, sea uno de los grandes fundadores del Imperio.

Castilla se atiene a Dios, sin tolerar disparidades de creencia. Inglaterra es la fórmula viva de las libertades humanas.

Con tal de salvar idealmente la fe, el castellano

se mezcla con todos los pueblos, porque para él no hay más raza que el catolicismo. Sin proclamarlo, el inglés jamás se confunde con las razas sometidas, ni procura incorporarlas a las suyas. En América, Castilla dejó mestizos; en Australia, Inglaterra casi exterminó a los aborígenes.

Es que al castellano le interesa el alma; al inglés, el cuerpo. Al castellano, el *semper*; al inglés, el *nunc*. Al castellano, la fama; al inglés, *the money*. Al castellano, la salvación eterna de los hombres; al inglés, su capacidad pasiva para ser objeto de grandes *business*.

El castellano es hidalgo desprendido; el inglés, astuto mercader. Por eso aquél habla un idioma que todos entienden y habita una tierra de soles claros, mientras el inglés se parapeta tras un idioma que cada cual pronuncia a su manera y tras una bruma en la que nadie se reconoce.

El castellano es despectivo para los demás, con altiva brusquedad de hidalgo que se sabe superior. El inglés es constante dechado de pura cortesía, cual si estuviera en permanente coyuntura de proponeros un negocio.

El castellano pierde las colonias para salvar los principios; el inglés aprovecha los principios para fundar colonias.

El castellano, violento siempre, niega autonomías a los pueblos atados a su yugo con dura inflexibilidad de hidalgo soberbio, prefiriendo perderlos a ceder un ápice. El inglés se aviene a las circunstancias y los transforma en *Dominions* para no

perderlos por completo y sacar el mayor partido posible en cada caso. Castilla perdió Cuba; Inglaterra hace a Jorge VI rey del Pakistán.

El castellano es socialmente anárquico, pues no respeta, del rey abajo, a ninguno; el inglés es socialmente jerárquico, sigue dando tratamientos especiales a los títulos de la rancia nobleza normanda. En cambio, la violencia nativa hace de cada castellano un dictador en ciernes que no consiente el armónico diálogo con sus conciudadanos; mientras que aquella jerarquización social frena y permite la práctica de la democracia política en la Gran Bretaña. En Castilla quien no es dictador sueña con serlo; en Inglaterra a nadie se le ocurre negar las libertades de la Constitución...

Podría llenarse un libro entero con semejante coitejo. Cada uno de ambos pueblos ha forjado un sistema imperial que es su respectivo legado a la humanidad, cada cual sobre premisas distintas. Que Castilla fracasó, no hay duda; que Inglaterra triunfe o no, aún está la pelota en el alero. Es la contraposición entre el idealismo y el materialismo, entre la religión y la práctica comercial, como maneras de ser grandes.

Al enjuiciar ambos sistemas, en toda circunstancia ha de reconocerse que el Imperio castellano fué más áspero, más brutal si se quiere, fanático y militarista, sin sentido de las realidades de la economía y de la hacienda; un Imperio de hidalgos que se hundió porque en las virtudes de aquel tipo humano anidaban vicios capitales: su sobriedad fué pobreza; su belicosidad, militarismo desenfre-

nado; su primacía de lo teológico, menosprecio de los saberes físicos y naturales; su religiosidad, fanatismo, que disminuía la población productiva a fuerza de calamitosas depuraciones. Fué el castellano un Imperio para las almas que olvidó las necesidades de los cuerpos.

Mas por ser así, aún menos eficaz que el inglés, a lo que parece hoy, resulta mucho más glorioso. Al menos, sea ése el consuelo que yo, castellano que en línea recta vengo de los residentes cantábricos del 800, no puedo dejar de consignar aquí. De no hacerlo, no respondería a la llamada de mi sangre, cristiana vieja, hidalga y castellana. Que de la ineficacia y del fracaso del sistema inperialista castellano me consuele pensar que sólo con el de Roma admite comparanza; al menos así lo daba a entender Gregorio López cuando, comentando a la ley 7 del título XXI de la Partida II, aplicaba a aquel Imperio, por y para hidalgos, los versos mismos con que Virgilio ensalzó a Roma:

*Haec tibi erunt artes: pacisque imponere morem,  
parcere subjectis et debellare superbos.*

(*Aeneida*, VI, 852-853.)

## VIII

### BREVE HISTORIA DE LAS ESPAÑAS

1. Castilla hace a España.—2. Las dos tendencias hispánicas.—3. Las cornejas del Cid.

I. NO SE AGOTA EN LOS CINCO PUEBLOS ESTUDIADOS en los capítulos anteriores el elenco variadísimo de las Españas. Las Asturias de Oviedo y Santillana, León, Aragón, Murcia y Extremadura son, dentro de la Península, otros tantos grupos humanos perfectamente delimitados; pero estudiarlos todos acrecería demasiado el tamaño de un volumen que de antemano aspiro a reducir al mínimo posible.

El conjunto de esos pueblos constituye en la Edad Media entidad aparte dentro de la cristiandad. Son, en su apiñada cercanía, una especie de cristiandad menor, amasijo de poblaciones varias a las que une la constante tensión del peligro que es la vecindad acechadora del Islam. En las ocasiones culminantes en que el peligro arrecia todas acorren a la más necesitada; buen ejemplo de ello las Navas de Tolosa, cuando los reyes peninsulares se ayudan para atajar el avance de aquel Miramamolim que, en frase del cronista portugués Ruy de Pina, aspiraba a otra «segunda destroçam Despanha» (*Crónica de Sancho I*, capítulo IV). En la orla de la cristiandad, ocho siglos arma al brazo, les une el acicate de la común amenaza sobre el suelo de la península de Córdoba y Granada.

Mas, si todas juntas, no igualmente juntas; unidas, no unificadas. Primero es León, sujeto al carro castellano desde 1200. Luego las tribus vascas de Occidente en los siglos XIII y XIV. Después la confederación catalanoaragonesa en el siglo siguiente, que, además, asiste a la terminación triunfal de la Reconquista mediante la anexión de Granada. En el siglo XVI Navarra y Portugal completan la restauración de la unidad visigótica en la Corona y a la voz de mando de Castilla.

Indudable que España fué obra de Castilla. En el condado de Fernán González alentaba un no sé qué de vigoroso y recio que pujó por cima de los particularismos de los demás pueblos peninsulares. La formación de España no tuvo lugar por pactos ni acercamientos entre grupos etnográficos o culturales, sino mediante la incorporación de uno tras otro a la empresa universal que era el lábaro imperial de Castilla. España es lo que Castilla quiso que fuera; en las estepas centrales brotó la idea aglutinante, deslumbradora, mágica, que las sedujo y arrastró. España es castellana o nada es.

Así fué la historia de la gesta del siglo XVI, momento cenital de nuestro pretérito, un acatamiento de la superioridad castellana por los hijos de la periferia. Impónese el castellano como lengua casi única, voz de mando de la expansión universal. El Carlos V que inauguró su reinado acallando imposiciones castellanas, se deja ganar luego por el encanto seductor de aquel pueblo de hidalgos que tan bien se acomodaba a su mentalidad intransigente, hasta el punto de transformarlo en eje del

mundo y de proclamar leyes al orbe en 1536 en el idioma que menospreciara en 1521.

Y en alas del Imperio, Castilla está presente en todas partes. El rudo decir que pareció bárbaro en el siglo IX se trueca en el XVI en

*la universal lengua española.*

(Cristobal de Virués: *El Monserrate*, v.)

El sentimiento de la unidad lo ha extendido el hidalgo al orbe entero. Es la hora española, en la medida en que sonó la hora castellana. No en portugués ni en catalán, no en vasco ni en italiano, sino en sonoro decir de jotas y ches de bronco ruido, reclama Cristóbal de Virués en 1588

*sólo un pastor en un aprisco sólo*

(*El Monserrate*, canto XXIV);

y Hernando de Acuña anuncia llegó la época de la unidad del Universo al son de los tambores de Castilla; la edad dichosa en que se cumpla la añoranza prometida, guardada por el Cielo para aquel siglo de

*un monarca, un imperio y una espada,*

que serán monarca, Imperio y espada españoles por lo que tienen de monarca, espada e Imperio castellanos.

En la restringida posibilidad que permite la inquisición del pasado, no me parece honrado «dar

la espantá» del tema capital, reservando para estudio venidero la averiguación del porqué de esa identificación entre España y Castilla, tan verídica que hoy día un entero pueblo hispánico, el portugués, para no ser castellano rechaza el calificativo de español. A mi modo de ver las causas fueron varias, resultando de su conjunción ese secreto misterio de la portentosa expansión del genio de Castilla.

La primera razón, y más simple, es la geográfica. Ocupan los castellanos el centro de la Península, a caballo de una altiplanicie, cruce inevitable de todos los senderos desde Lisboa a Barcelona y desde Pamplona hasta Sevilla. Parapetados en la natural fortaleza de ambas mesetas, ellos solos tenían a mano caer o pesar sobre cualquiera de sus vecinos, aislando el golpe y ahorrando desgaste de retorcer caminos extraviados.

La segunda causa consiste en que desde la toma de Toledo es Castilla quien detenta el monopolio de la herencia visigótica. Antes quisieron acapararla Oviedo y León, presentándose sus reyes como los legítimos sucesores de Rodrigo, casi emperadores, sobre reyes, de esta pequeña cristiandad hispánica. Llegue hasta donde llegare la realidad del denominado Imperio leonés, que ésa es materia todavía en tela de juicio para los historiadores, significa el contrapié institucional que la cristiandad hispánica de frontera remedaba de la cristiandad europea mayor. Pero que, por ser Imperio de frontera, era un concepto político en función de conseguir la meta toledana; el Imperio leonés constituía, valga la frase, un Imperio hispánico en potencia, que

tendía a actualizarse con la conquista de Toledo. Mas como Toledo lo ganó Castilla, el Imperio leonés murió en calidad de huera idea irrealizable; y fué Castilla, la que no podía heredar un título de tradición visigótica porque ella misma nació de una protesta contra la tradición visigótica, el pueblo que habrá de administrar la evidente fuerza moral que suponía la posesión de Toledo. Aun sin títulos imperiales, al detentar Toledo, era Castilla un Imperio español en perspectiva.

En tercer término, Castilla pesó más en la balanza peninsular porque era el único pueblo entero. Descontada Andalucía por su radical incapacidad para una obra política colectiva, Portugal, Euzkallerria y Cataluña eran pueblos rotos e incompletos. El mundo celta de Occidente estaba partido en dos, uno de los cuales poseía Castilla. El pueblo vasco, en tres sectores: francés, independiente y un tercero que también Castilla administraba, Cataluña, en dos porciones, que le impedían levantar su voz a las alturas de mando castellanas. Ninguno entre ellos disfrutaba condiciones para discutir la capitania a aquella masa compacta que, además, arrastraba a gentes galaicas, vascas y andaluzas. O Castilla consumaba la unidad, o la unidad no se realizaría.

Finalmente, el factor psicológico. Castilla es un pueblo enamorado de lo absoluto, fanático en sus opiniones, que no tolera la discusión de lo que dice, siempre dispuesto a sustentar su punto de mira con el violento argumentar de las armas. Los demás calculan cuando el castellano actúa. Y en los mo-

mentos de la duda que entraña toda crisis, cuando nadie sabe qué hacer, el fanático lleva las de ganar, porque él sólo sabe gritar el alarido sugestionador que arrastra. Cuando Castilla forja aquel tipo de hidalgo idealista y generoso, violento e intransigente, logró la clave del secreto de su predominio. Mientras los demás sostuvieran la gesta, el hidalgo castellano la capitanearía.

Esas causas explican el misterio de la tremenda fuerza telúrea, absorbente, sugestionadora de Castilla, la seducción patente que lo castellano ejerce sobre el forastero. Forastero de nacer y de alma era aquel mozo emperador que levantó a Castilla a la cabeza de la cristiandad, identificándose con sus maneras hidalgas en Mühlberg y en Trento. Forastero de educación era aquel Felipe II de madre, aya y amigos portugueses, criado en el ambiente de Isabel de Portugal, de Leonor de Marcareñas, de Ruy Gómez de Silva y de Cristóbal de Moura, que luego devendrá estandarte vivo de lo castellano y el símbolo de locura a lo divino que nuestro siglo XVI fué. Forastero era un pintor griego que en su retina supo captar el oscuro serio de las hidalguías y que en la seca tierra de Toledo plantó las figuras sarmentosas y solemnes de los hidalgos más representativos de que quepa hacer memoria. Y hoy en día, forastero era aquel maestro salmantino que olvidó la natal ría del Nervión norteño por el casticismo, en el que él fundía todo lo español, de la pura cepa castellana de las doradas piedras salmantinas.

Castilla labró a España a su manera, brutal y

violentamente, a golpes de lanza y a cintarazos de milicia. La proyección viva de España en el extranjero no es la de la dulzura atlántica, ni la de la libertad catalana, ni la del primitivismo vasco, ni siquiera el folklore dicharachero de Andalucía. La efectiva imagen que España suscita en los de fuera es la de un pueblo de hidalgos a lo Greco, vestidos de negro, matando o muriendo en lancees de honor, pagados de su orgullo legendario. Trento y Lepanto, Mühlberg y Rocroy, son hazañas de estilo castellano. Santa Teresa y San Juan de la Cruz, la mística y la ascética, la Inquisición y las deputaciones, son cosas de Castilla. El *Quijote*, producto simbólico de una literatura y de un estilo de existencia, fué redactado en lengua castellana, y el héroe mismo nace y muere en el solar manchego.

No podía acontecer de manera distinta, porque Castilla es el gran genio organizador. Pruébalo la conquista de América. Quienes primero llegan son aventureros aislados, propios para la guerrilla, mas no para el ejército. Francisco Pizarro, Hernán Cortés, Gonzalo de Badajoz, Pedro de Valdivia, Vasco Núñez de Balboa, Pedro de Alvarado, Diego de Almagro, son poderosas individualidades de Andalucía o Extremadura, puestas en acicate por la aspereza del ambiente americano. Pizarro o Balboa conquistan o descubren a la andaluza, como una aventura más de amor o de fortuna; hacen la guerra por su cuenta, en hazaña individual y única. Pero nada más. Si detrás de su audacia maravillosa no hubiera ido el genio organizador castellanesimo de Lagasca o de Pedrarias Dávila, hubieran

perdido sus conquistas con la misma heroica facilidad con que las ganaron. Fué la mano organizadora de Castilla quien puso concierto en el mundo americano, reduciendo a ordenado sistema de imperio la tierra que un puñado de héroes conquistara por su propia cuenta. Castilla no desbrozó el camino, pero lo aró y sembró para que diera frutos; fué el genio de Castilla el que transformó en Imperio estable lo que unos andaluces comenzaron como fugaz apuesta a la fortuna.

Para fuera y para dentro, en la proyección exterior de nuestros días áureos como en la interior trabazón peninsular, Castilla forjó a España. Y la forjó del único modo en que el hidalgo sabe hacer las cosas: violentamente, a golpes, porque sí.

2. Con Felipe II Castilla realiza su ideal imperial. Aquel rey vestido de negro, firme en sus decisiones, pródigo de oro y sangre gastadas hasta el despilfarro en holocausto de una ambición quimérica, incorporará para siempre la manera de Castilla. Felipe II fué la retribución de Villalar. Consuma la unidad de España bajo signos castellanos, y la consume para gastarla en la quijotesca aventura de querer parar porque sí el reloj de los siglos, empeñado con terquedad hidalga en evitar el derrumbamiento del orden caduco del medievo.

Con Felipe II se repite la constante histórica castellana: hacer carne viva un Imperio sin título imperial. Dentro de la cristiandad menor hispánica, después de la reconquista de Toledo, Castilla es un Imperio de hecho, sin embargo de haber nacido ca-

ra a la tradición imperial leonesa. Bajo Felipe II, en el ámbito de la cristiandad mayor europea, Castilla es un Imperio de hecho, que enarbola la bandera de las católicas fantasías unitarias cuando el centro teórico del Sacro Imperio romanogermánico, Alemania, resulta impotente para seguir manteniendo vigente el sistema medieval que en teoría encabeza. En ambos casos, el desinteresado hidalgo castellano quema sus energías en la visión de una Dulcinea impalpable.

Fidelino de Figueiredo ha contrapuesto como símbolos españoles a Don Quijote con Felipe II (*As duas Espanhas*, Coimbra, 1932, página 29). Yo no. Para mí Don Quijote fué el Felipe para uso de literatos, como Felipe II fué el Don Quijote para uso de políticos; y uno y otro, más que españoles totales, hidalgos adustos y ensoñadores tallados en los terrenos resecos a que endurece como granito el sol calcinante de las llanuras de Valladolid o de la Mancha.

Felipe II, Don Quijote: Castilla. En lo adusto, en lo sobrio, en lo desprendido, en lo intransigente. En lo adusto, porque el Felipe tocado de negro que pintó Coello es el mismo hombre seco de maneras que describió Cervantes, sobre los idénticos paisajes adustos de que nos hablan los noventaiochistas literatos. En lo sobrio, porque el sencillo aderezo que aún se admira en la cámara real escorialense es par al pobre menaje de aquel caserón de un lugar de la Mancha cuyo nombre olvidó *el Manco de Lepanto*, y al que reviste las destartalladas, frías, inhóspitas, incómodas mansiones de los

hoscas habitantes de Arévalo o Ledesma. En lo desprendido, porque nadie hasta Felipe II estableció aquella ecuación, que un maquiavélico diría desatentada, de preferir perder sus reinos a reinar sobre herejes; ni nadie hasta Don Quijote tomó en serio lo de jugarse la vida a la ingrata tarea de desfacer entuertos y enmendar agravios; ni ningún pueblo imperó al modo de Castilla, «pues debiendo, como cabeza, ser la más privilegiada en la contribución de pechos y tributos, es la más pechera y la que más contribuye para la defensa y amparo de todo lo restante de la Monarquía» (Pedro Fernández de Navarrete: *Conservación de monarquías y discursos políticos sobre la gran consulta que al Consejo hizo el señor rey don Felipe Tercero*, Madrid, en la Imprenta Real, 1626, discurso XXIII). En lo intransigente, porque ni Felipe II transigió con los herejes flamencos a costa de luchas incesantes, ni Don Quijote toleró la quiebra de la menor ley de caballería andante, ni Castilla hizo otra cosa frente a Europa entera que romperse antes de doblarse.

Y tuvo de romperse. Reinando Felipe III, la decadencia de aquel Imperio labrado por Castilla a su manera es claramente perceptible. Aquel empeño de presentar cara a Europa era la hazaña de un hidalgo pródigo, no la medida de un político prudente. La locura fortalece en tanto excita, por corto lapso de tiempo; después la depresión abate en grado sumo, sin transición apenas desde la superirritabilidad que fortalece al abatimiento que derrumba.

Tal fué el caso de Castilla y el motivo de la rapidísima caída. Hizo la gesta forzando la máquina, como ahora se dice; mas con una tensión heroica imposible de mantener por largo espacio de tiempo. También el hidalgo flaquea al cabo, porque, aunque el castellano hidalgo crea otra cosa, es hombre de carne y hueso como los demás.

En Quevedo alienta ya el presentimiento del alto en el camino heroico. Su *España defendida y los tiempos de ahora, de las calumnias de los noveleros y sediciosos*, redactada en 1609 es la queja por aquel odio que contra el hidalgo violento y señoriente Europa entera. «¡Oh desdichada España! ¡Revuelto he mil veces en la memoria tus antigüedades, y no hallo por qué causa seas digna de tan porfiada persecución!», grita con estremecimientos de desalentada pavora. Es el hidalgo que no entiende cómo no le agradecen sus sometidos la bendición de su señorío inspirado en el Dios de las batallas.

Lo que a mi ver denota el envejecimiento de la máquina imperial castellana que fué el Imperio filipino, es que Quevedo mire al pasado. Los hombres del xvii miran al pretérito, los del xvi al futuro; ésta es una verdad incuestionable. «Hijo de España —se justifica con añoranzas Quevedo—, escribo sus glorias; sea el referirlas religiosa lástima de haberlas oscuras.» Pero la vejez se distingue de la juventud, no por las fuerzas físicas ni el agotamiento de las posibilidades vitales, sino por el punto de referencia; el joven vive de esperanzas; el viejo, de recuerdos; el joven sueña lo que va a hacer;

el viejo recapitula lo que hizo. Cuando Quevedo escribe una apología de lo español que Castilla edificó, es viejo por dos razones: porque acude al pasado en vez de a lo por venir, a lo que Castilla hizo y no a lo que hará, a la cultura o a la geografía en lugar de a la quimera heroica; y porque se aviene a dar de lado al orgulloso desprecio del hidalgo, y baja a la arena de la discusión aceptando lidiar de igual a igual con gentes de condición villana. Cuando el hidalgo cruza sus armas con quien no lo es, o está en grandes apuros de vida, o la hidalguía se rinde a la fortuna adversa.

Quevedo planta la cuestión en medio de la historia de España. Reconoce el fracaso de Castilla en aquel su empeño locamente hidalgo e hidalgamente loco, tanto da, de querer sustentar lo material al tiempo que lo está quemando en aras de una imposible Dulcinea. Y así abre la gran diversión de corrientes que en lo sucesivo van a ser las dos visiones de la historia de España. ¿Se mantendrá el Imperio aferrándose a lo hidalgo, a las máximas violentas del señor mísero y heroico, al estilo en que Castilla lo hizo? O ¿será más cuerdo renunciar a los gastos geniales e ineficaces, haciendo lo que hacen los demás pueblos, reconociendo que también lo material tiene su parte en la grandeza de las naciones y en el poderío de los reyes?

Desde los inicios del siglo xvii toda la historia de España puede explicarse mediante la consideración de la alternada trama de esas preguntas. Al principio la interrogación que entre líneas se plantea Quevedo queda ahogada en un mar de externas pro-

fesiones en la convicción de que España, obra de Castilla, es el pueblo de Dios. En el discurso segundo de su *Conservación de monarquías* dice Fernández de Navarrete: «Pues los españoles son, como dijo San Jerónimo, obedientísimos a la Santa Sede romana, pueden estar ciertos que sus reyes serán los mayores del mundo, cumpliéndose en ellos lo que dijo Dios en los Proverbios: *Thronus ejus in aeternum firmabitur*, y a lo que David prometió, diciendo: *Firmabo regnum ejus et stabiliam thronum regni ejus usque in sempiternum*. Verificándose en la serenísima Casa de Austria lo que de los romanos dijo Virgilio: *His ego nec metas rerum, nec tempora pono; imperium sine fine dedi.*» Nueve años antes, en 1617, en *La oposición y conjunción de los dos grandes luminares*, el doctor Carlos García eleva a España sobre Francia en los siguientes términos: «Mil veces me han venido a la memoria las palabras de aquel escrito de David, que dice: *En toda la tierra se oyó su sonido, y hasta los confines del mundo se oyó su voz*. Las cuales, aunque los doctores declaran de los apóstoles y predicación evangélica, me permitirá el curioso aplicarlas a la singular virtud desta noble nación, pues parece que sólo a este propósito fueron dichas» (Madrid, Libros de antaño, 1877, página 221). Y doce años después, en 1629, el benedictino Benito de Peñalosa reservará un capítulo de su *Libro de las cinco excelencias del español* (Pamplona, 1629, páginas 22 y siguientes) a mostrar «cómo los españoles dilatan la fe católica, oficio y prerrogativas que tenía el pueblo de Dios escogido...».

## BREVE HISTORIA DE LAS ESPAÑAS

Pero los hechos mandan, y los hechos eran que la España que Castilla hizo no podía combatir contra el mundo entero. Sea la pelea de Don Quijote contra los molinos de viento, como creía la gente de Holanda o de Inglaterra; sea la pelea de Don Quijote contra los yangüeses villanos, como creía la gente de Castilla, lo cierto es que, al final, siempre queda malparado Don Quijote. Y así comienza, psicológicamente con Quevedo, militarmente en Rocroy y diplomáticamente en Westfalia, la vertical caída de España. En 1648 ya no somos el hidalgo gentil que busca empresas; sí el Don Quijote que rodó por tierra.

La reacción interior es doble. Por un lado están quienes se afanan en continuar la historia de España a la castellana, con las imposiciones violentas del porque sí, con la fe en lo imposible de la unidad católica del mundo servida por la espada hispana, con las gestas impares de los hidalgos austeros, pródigos de pura generosidad de sí mismos, intransigentes. Por otro, quienes analizan el porqué de la supremacía extraña y postulan acabar con las maneras de Castilla, dar de lado a quiméricos idealismos, imitar lo que Holanda e Inglaterra hicieron, preocuparse de la economía y de la hacienda como medios de advenir al poderío.

El contraste de mentalidades entre Castilla, que hizo a España, y Europa, es evidente a mediados del siglo xvii. Con la política fanática de Castilla la expulsión de judíos y moriscos salvó la pureza de la fe, pero menguó las fuentes de riqueza; dejó noblemente a los Braganza en Portugal, pero pre-

paró los sucesos de 1640; sacrificó a la rica burbuesía catalana en las guerras casi cruzadas contra los turcos, pero estuvo en trance de perder a Cataluña; no quiso reinar sobre la Holanda calvinista, pero hubo de evacuar los presidios de Flandes; fué gloriosísimamente católica, pero a la postre insignemente derrotada. En 1648 Castilla salvó la dignidad, pero renuncia a la hegemonía del mundo.

¿Qué era lo más importante? La primera línea, la castellanista a rajatabla, dirá que la dignidad; la segunda tendencia, la de los europeizantes, opinará que la hegemonía.

Y ahí está el desgarramiento sincrónico y espiritual de España. Mientras Europa califica de loco a Don Quijote, el murciano ultracastellanista que nos representó en Münster, Diego Saavedra Fajardo, recorre Alemania poseído de un hondo desprecio contra «las locuras» de aquella Europa realista que anteponía al espíritu la carne. Era en el fondo la confirmación de estas palabras de Don Quijote, módulo eterno de la hidalguía histórica de Castilla: «¿Por ventura es asunto vano o es tiempo malgastado el que se gasta en vagar por el mundo, no buscando los regalos dél, sino las asperezas por donde los buenos suben al asiento de la inmortalidad? Si me tuvieran por tonto los caballeros, los magníficos, los generosos, los altamente nacidos, tuviéralo por afrenta irreparable; pero de que me tengan por sabio los estudiantes, que nunca entraron ni pisaron las sendas de la caballería, no se me da un ardite; caballero soy, y caballero he de morir si place al Altísimo. Unos van por el ancho

campo de la ambición soberbia; otros, por el de la adulación servil y baja; otros por el de la hipocresía engañosa, y algunos, por el de la verdadera religión; pero yo, inclinado de mi estrella, voy por la angosta senda de la caballería andante, por cuyo ejercicio desprecio la hacienda, pero no la honra.»

Por la angosta senda de la caballería andante anduvo la Casa de Austria hasta el 1700, de desastre en desastre económico, de heroísmo en heroísmo bélico, de anquilosamiento en anquilosamiento cultural alrededor de monumentales y magníficas verdades. Desde que Carlos V se castellanizó, transformóse de enemigo en fiel intérprete de la hidalguía castellana, y tras él toda la Casa de Austria fué castellana hasta la medula: sobria, austera, fanática, intransigente, grandiosa, genial, hidalga.

Con los Borbones se inaugura otra línea. Es el siglo XVIII. Aparentemente Felipe V es un monarca castellanizante, porque aplasta los postreros restos de las individualidades regionales; pero en sus manos lo castellano no es espíritu vivificador, sino *instrumentum regni*. Si reduce las Españas a uniformidad lo hace, no por pasión castellanizante, sí por preocupación centralista a la francesa; no porque sienta al uso de los hidalgos de Castilla, sí porque necesita un país sin diversidades, un jardín de Versalles o de la Granja transplantado a la política española.

En efecto, Carlos II todavía hizo guerras de religión en Flandes, Felipe V emprende guerras dinásticas en Italia. Los Austrias lucharon hasta el

fin por entronizar al Cristo hidalgo de la fe romana; los Borbones por entronizar en Etruria a un infante de la sangre de Luis XIV. Los Austrias cerraban pactos de fe; los Borbones pactos de familia. Felipe II prohibió a sus súbditos estudiar en universidades extranjeras; Fernando VI concedía pensiones para frecuentar sus aulas.

La Casa de Borbón es el primer gran triunfo oficial de la temática anticastellana y europeizante en la vida española. Triunfo solamente oficial, porque la España castellana no podía caer sin protestas. A la superación de los autos sacramentales corresponde el éxito clamoroso de la *Raquel* de García de la Huerta. Al europeísmo de Feijóo, una polémica violenta y agudísima. A la expulsión de los jesuitas, el motín de Esquilache. A las paces de Godoy con la Revolución francesa, el entusiasmo de 1808 por Dios y por el rey. A los afrancesados, los atrabiliarios tradicionalistas. A las modas galantes de Versalles, la pintoresca majeza del chispero.

Durante el siglo XVIII vemos dos Españas frente a frente: la que quiere ser como Castilla la hizo y la que quiere ser tal como Europa es. La popular y la oficial. Porque al alud de protestas antififeijoanas, responde Fernando VI amparando oficialmente la europeización.

Las dos grandes ramas de lo hispánico, la que siguió acaparando el nombre de España y la que en el siglo XVII se diferenció bajo el apelativo de Portugal, giran en torno a este dualismo. Tan vigorosa fué la impronta castellana, que, aun perdida la cohesión política, sus hijuelas viven la tragedia de

la madre: ser como la madre quería que fuesen o ser como las aconsejan los vecinos. Voz de Castilla o voces de Europa; consejos de hidalguía alocada o de villana sensatez; hacer suprahistoria heroica o historia productiva; vivir a la castellana o a la europea. Ese es el dilema actual de todos los pueblos donde Castilla prendió la simiente generosa de su hidalguía magnífica; Portugal y Filipinas, Argentina y Cataluña, Méjico y el Brasil, Galicia y Colombia, Perú y Euskalerría, Andalucía y Chile, Puerto Rico y Venezuela, Guatemala y Cuba, no tienen otro problema mayor que éste: ser como Castilla les enseñó que debían vivir o vivir según los enemigos de Castilla.

Es lo que queda de España después de las separaciones políticas: el gesto hidalgo de la madre heroica. Se han ido separando del tronco castellano con violencias, porque Castilla las educó en las violencias que son módulo político suyo; han renegado de la madre con la misma pasión con que la madre las tenía encerradas en interior castillo bien guardado. No son hijas que han ido a casarse con la Historia llevando la bendición maternal, porque Castilla era tan recia, que no pudo nunca entender su emancipación de la familia; se han escapado con el novio, descerrajando las ventanas del caserón, en un acto de violencia. Pero al hacerlo, al romper con la madre en la manera en que lo hacían, ya demostraban ser del mismo temple que ella era.

Tal es el escollo y el laurel de las Españas: el común signo castellano. Aunque no quieran, son

castellanas sobre todo. Hoy la madre está vieja y pobre, recostada sobre la estepa seca, sin que ya le sirvan sus castillos orgullosos de piedra en esta edad de la industrialización y de la bomba atómica. No piensan en ella las hijas que se fueron; únicamente la recuerdan para insultarla las que aún quedan en casa. Todos quieren huir de su vera, como de cosa vieja e inservible. La madre de treinta naciones y la apacentadora de cien pueblos va camino de transformarse en una de esas pavesas humanas, arrugadas y místicas, que son sombras de un ayer de espléndidas turgencias en el oscuro rincón de una capilla, mientras sus hijas olvidadizas bailan en el *dancing* de moda la bacanal de una juventud alegre.

3. Mas la vieja vive, tan orgullosa de sus ancianidades como lo fué otrora de sus bellezas. Ya no posee palacios en las cinco partes del mundo, pero atesora los recuerdos de las horas bellas. Aún reducida a susurrar letanías en las iglesias, guarda memoria para saber fué paridora de héroes y de santos.

Y un día llegará, va a llegar pronto, antes de lo que muchos piensan, en que la Europa que la madre Castilla combatiera sentirá cernirse los cuervos de la crisis. Desde hace miles de años los sucesos de la humanidad se reducen al esquema de una serie de invasiones que sobre las tierras mediterráneas o índicas descarga la gran almáciga de pueblos que es la zona comprendida entre los Urales y la Arabia. En la lejanía semiprehistórica los vedas

caen sobre los dravídicos en la India, los hicsos sobre Egipto, los celtas sobre Europa. Grecia y Roma nacen de invasiones nórdicas que destrozan las culturas anteriores. La que solemos considerar magna catástrofe llamándola por antonomasia la invasión de los bárbaros, derrocadora del Imperio romano de Occidente, no es más que una de tantas oleadas como los Urales vierten sobre el Mediterráneo. La Arabia da el acoso islámico del siglo VII. El Turquestán, la avalancha gengiskánida del XII y el alud turco que liquida en 1453 los restos del Imperio de Oriente. Celtas, latinos, helenos, turcos, arios, germanos, son datos que repiten el permanente asalto de los hijos pobres de los Urales contra las tierras pródidas del Mediodía.

El alud eslavo está ya en marcha y amenaza a Oriente y a Occidente, a China y a Grecia, como otra nueva invasión. Las gentes simples no ven en la ofensiva soviética lo que tiene de rusa; para la mayoría de mis lectores, lo importante es la redistribución de los bienes económicos, cual si ése no fuera un fenómeno viejísimo operado por todos los conquistadores, entre ellos aquel reparto de tierras que los godos llevaron a cabo al invadir la Península hace ahora quince siglos. Pero lo grave es la reiteración triunfante siempre de un fenómeno tantas veces repetido; a la edad celta en Occidente siguió la grecorromana; a ésta, la germánica. ¿Veremos ahora una edad eslava sobre las riberas del Mediterráneo?

Yo no sé si la almáciga de los Urales vomitará hombres bastantes para lograr su empeño. Hoy el

Mediterráneo es el Atlántico y Roma está situada en América del Norte. Verdad es que cayeron Alemania e Italia, los reinos dacios y marcomanos del siglo xx, los estados taponés entre la invasión que llega y la vieja civilización que se defiende. En todo caso el peligro no es nuevo; si los eslavos triunfan, a la postre serán absorbidos por una cultura más vieja, más humana, más espiritualista. Como los germanos fueron bautizados, los eslavos terminarían por occidentalizarse y los dos mil años venideros de la historia universal serían un occidentalismo bajo signo eslavo, igual que los dos mil años últimos han sido cristianismo y helenismo bajo signo germánico. La reacción del hombre sensato, sanchopancesco, de Occidente, es la de quien sabe que, aun vencido por la avalancha eslava, se acomodará luego y logrará infiltrarla su manera de vivir.

Mas el hidalgo no reacciona así. El hidalgo castellano no se doblegará; antes mil veces se rompería. O vence o perece en la demanda. La voz, cascada hoy, de la Castilla madre, simboliza la reacción heroica, la violencia. Y estoy seguro que sus hijas, aun las más distantes, escuchan esta voz que es llamada de la sangre y no vibrar del viento.

No es que yo temple la cuerda bélica. Soy historiador y nada más. Apunto los hechos en función de realidades. Castilla fracasó en sus maneras de capitania, pero aún puede, si sabe atemperarse a las circunstancias y no sujetar las hijas bien crecidas a palmetas infantiles, dirigir una empresa universal. El posible que sea un nuevo fracaso, pe-

ro también cabe signifique la victoria; y en toda coyuntura, fracaso o victoria, será un reverdecer de las honradas glorias que ella ama con su alma de hidalgo empobrecido. A la oleada eslava que ruge amenazante solamente puede hacer frente el heroísmo castellano, desinteresado de sí mismo y de las cosas materiales. Si la civilización europea cae por excesos de materialismo, la Castilla que hizo y deshizo a las Españas por demasías idealistas es la única con autoridad bastante para levantar la bandera de renuncias a la carne y de fe en el espíritu, tras de cuyos pliegues se alinee el ejército de hidalgos que es la postrera esperanza de la civilización occidental. Frente al materialismo histórico de Marx que el esclavismo invoca, no queda otra salida que el idealismo quijotesco de Castilla.

Pero sin confusionismos. Hace ya muchos años que en un atardecer de lívidos ponientes las cornejas salían al paso del Campeador, que marchaba camino del destierro. En las armaduras bruñidas de la cabalgada el rojo sangre de los rayos reflejaba un violeta de penitentes amarguras. La rienda suelta, mansamente, van los caballos camino adelante, rompiendo terroncitos de polvo sobre la tierra calcinada. A la salida de Vivar revolotea una corneja, agorera de pesares, que corre al par del Campeador por los ejidos llanos, graznando presagios terroríficos; a las puertas de Burgos otra corneja brota a la siniestra casi confundida entre las sombras del crepúsculo, se cierne sobre la hueste y cruza delante del caballo de Rodrigo Díaz en la

maquinación de futuros alucinantes. Aquel hombre que huye expulsado de Castilla sin saber dónde la muerte acecha, no se inmuta con la pesadumbre de la agorería de los grajos ni le intimida el gemir espeluznante en aquella tarde lívida y mortecina :

*Meció mío Cid los ombros y engrameó la tiesta:  
Albricia, Alvar Fañez, ca echados somos de tierra;  
mas a grand onrra tornaremos a Castiella.*

(Versos 13-15.)

A Castiella y sobre Castiella. A sangre y a fuego, como el Cid hacía. ¿Qué importan las cornejas danzantes de Castiella al alma fuerte que sabe lleva la entraña de España en el banderín de su lanza combativa? Saliendo de Castilla, el Cid era Castilla en carne y hueso. Y para el ansia castellana que dentro le quemaba se abrían caminos por toda la rosa de los vientos.

Por eso llegó un día en que cayó sobre Castiella para restaurar la esencia de Castilla. Fué cuando Castilla pudo llamarse así, perdida la e que exigía la usanza traidora y el estilo podrido de los palaciegos por Castiella que eran los infantes de Carrión. Castilla se imponía a León, después se impondrá al mundo; hizo y deshizo idealísticamente a las Españas.

¿No será su misión nueva volverlas a rehacer cara a la historia? O, por el contrario, ¿fracasa-

ron ya sus métodos para siempre? ¿Son inadaptables a los tiempos de hoy?

Replique el lector según su gusto. Ha tres siglos que, sin saberlo ni desearlo, muchos millones de hombres no pueden eludir este dilema. Y puede que de la respuesta dependa el destino de la humanidad en los dos mil años inmediatamente venideros.

---

## NOTA ORTOGRAFICA

*Las citas en alemán, árabe, castellano antiguo, catalán, francés, galés, gallego, griego, hebreo, holandés, inglés, italiano, latín y provenzal, se han transcrito observando la ortografía original, incluso en los textos semíticos y clásicos.*

*En portugués colóquese una raya horizontal encima de los lugares en donde proceda reforzar la pronunciación con m o n.*

*En rumano, igual en las cedillas que se adhieren a las letras s y t.*

*Los textos rusos se dan en transcripción latina, ante la imposibilidad de encontrar tipos eslavos.*

*En sueco, súplanse las coronas en las a que las precisan.*

*En vasco, duplíquese la r con un punto encima en los lugares pertinentes.*

Las Españas 1

**EDICIONES AMBOS MUNDOS, S. L.**



**MADRID**

# POR QUE CAYO ALFONSO XIII

EVOLUCION Y DISOLUCION DE LOS PARTIDOS POLITICOS DURANTE SU REINADO

por los señores

EXCMO. SR. DUQUE DE MAURA

De las Reales Academias Española y de la Historia

Y

EXCMO. SR. D. MELCHOR FERNANDEZ ALMAGRO

De la Real Academia de la Historia

«El principal y más interesante de cuantos se han escrito acerca del último Rey de España. Los autores, muy conocedores de la psicología, caracteres, costumbres y reacciones de cuantos tuvieron intervención en su política, están facultados para juzgar con acierto la historia viva de aquel período. El libro se recomienda por su seriedad, buen tono expositivo y la armonía entre su veracidad y la honradez patriótica de sus autores.» (A B C.)

«Estudio magnífico y documentado, que atrae por su serenidad..., es un libro que hace historia.» (Ya)

«Libro apasionante si los hay, para todo español que sienta la vida como convivencia...; páginas llenas de vida española, que han escrito el duque de Maura y Melchor Fernández Almagro, historiadores españoles de pro» (A B C, P. JAÍN ENTRALGO.)

«Impresiona ciertamente...». (DE F. DE LLANOS Y TORRIGLIA, en *Ideal*, de Granada.)

«Obra seriamente construída sobre documentación interesantísima y a base de numerosas experiencias personales. La objetividad de criterio está reforzada por el hecho de que sus autores han contrastado sus opiniones eliminando sus discrepancias hasta llegar a juicios concluyentes» (*Criterio*.)

«Un libro que influirá poderosamente en el juicio que merezca para la historia don Antonio Maura. Evidencia la obra el caudal de erudición, la honradez y talento de sus autores» (*Semana*.)

«La historia contemporánea adquiere una deuda de gratitud con los autores...» (*Insula*.)

«Libro muy interesante, su documentación es inédita y está siendo muy comentado.» (*Domíngo*.)

«Libro indispensable para interpretar históricamente el primer cuarto de este siglo. De gran interés, es una aportación a la historia contemporánea de España.» (*Pueblo*.)

Un vol., 75 ptas.

---

EDICIONES AMBOS MUNDOS, S. L.

EXCLUSIVA DE DISTRIBUCION Y VENTA:

EDITORIAL REVISTA DE DERECHO PRIVADO

CARACAS, 21

MADRID

APARTADO 4.032