

NUEVA REVISTA DE FILOLOGÍA HISPÁNICA

AÑO III

NÚM. 3

EL ENFOQUE HISTÓRICO Y LA NO HISPANIDAD DE LOS VISIGODOS

I

Los textos reunidos e interpretados por mí al comienzo de *España en su historia* hacen sentir la situación embarazosa, problemática, de quienes expresaron su vivencia de cómo fuese el existir de España, —una apretada coyuntura en la que manifiestan hallarse incluso (¿reclusos?) algunos ilustres españoles entre los siglos xv y xx. ¿En qué, en dónde sienten encontrarse esas personas con conciencia de poseer un pasado dificultoso y de estar chocando con un presente áspero? La persona en este caso no se refiere a ningún contratiempo casualmente sobrevenido, sino a la totalidad de su vida, en la cual se incluye la conciencia de la persona y el *mundo* en que necesariamente vive: “La persona no es nunca una parte, sino el correlato constante de un mundo, del mundo en que ella *se vive*” (Max Scheler). La reiteración de tal fenómeno a lo largo de los siglos confiere a estas manifestaciones de la experiencia íntima el valor de una constante histórica, de estar la persona *en* su historia. Desde ella nos habla, desde un peculiar modo de existir que tal vez pudiera dar motivo para meditar sobre la poco asible realidad de ese consecuente fluir de vida a que llamamos historia de un pueblo.

Frente a la tendencia a hacer consistir la historia en culturas y civilizaciones, yo insistiría en que las culturas son indisolubles de las gentes que las crean, las sostienen y van alimentando en ellas sus vidas. El Imperio Romano se extinguió, y dos siglos más tarde los romanos ya no existirán como romanos. Lo que a un pueblo le acontece (valorarse, desvalorarse, arrastrarse inerte, desaparecer, existir como Imperio Romano o como ciudad griega) es algo singular e irrepetible. Roma y Atenas, además de diferenciarse por su “cultura”, poseían la singularidad de existir sus gentes como romanos y como atenienses. Esta observación, al pronto sencilla y de aspecto ingenuo, se convierte en inmanejable problema en cuanto se pretende proveerla de un sentido unívoco y justificable. Algunos saben, desde hace más de un siglo, que la vida humana no es una “cosa”, ni una sustancia agotable en una definición; es pura

actividad, y no un objeto físico, psíquico o ideal (árbol, deseo, triángulo). Muchos creemos hoy que la realidad humana nos está dada en la vida: "La totalidad de lo dado psíquico-físicamente no *es* sino *vive*, y esto constituye el punto germinal de la historicidad. Una autognosis, dirigida, no hacia un yo abstracto, sino a la plenitud de mí mismo, me *encontrará* determinado históricamente; la física, en cambio me *conocerá* determinado cósmicamente"¹.

La vida de que ahí se habla no es sólo el correlato de la vivencia, sino, a la vez, la conexión que abarca y en la cual existe el género humano. En la vida se encuentran tanto el yo pensante como lo que da ocasión al pensamiento: todo existe y se da en la totalidad básica y omniabarcante de la vida, la cual está en ella misma, y es el último límite a donde el hombre puede llegar viviendo y viviéndose. Más allá de esto, sólo cabe concebir (o soñar) la vida anclada en un más allá anterior a ella e inefable, o encaminándose hacia un destino superhumano.

Basta con esta rápida referencia a lo que aquí entendemos por vida histórica: una actividad funcional cuya razón de existir consiste en la misma inmanencia de su continuo tender hacia un futuro, partiendo de un presente inclusivo de su pasado. Si usamos en este caso el término "forma", será con referencia a una interna disposición, en la cual forma y contenido son inseparables de la actividad y de sus fines, de la estructura de la función. El indetenible proceso del humano vivir (pensado ahora como el vivir de un grupo humano, de una unidad siempre singular en su estructura) puede encaminarse hacia un progreso, lo mismo que hacia el estancamiento y la ruina de los valores; las estructuras particulares que la autognosis hace perceptibles pueden moverse hacia la maravilla, o *hacia el horror*, sin que la vida de las gentes haya mudado la estructura en la cual consiste.

La insuficiencia de nuestras ideas históricas hace que algunos confundan la idea de la estructura histórica con un ingenuo determinismo, de tipo biológico o esencialista. Pero mi pensamiento sigue otros caminos. La estructura de vida que postulo no es una realidad biológico-natural, en la cual, como diría Bergson, "su porvenir está contenido en su presente". El vivir humano es, en cambio, creación, imprevisible e incalculable según leyes naturales, objeto de la *ciencia*; lo humano, frente a eso, se da en la *conciencia* (Bergson) o en la *autognosis* (Dilthey).

¹ De la correspondencia de Dilthey con el Conde York von Wartenburg, *apud* F. HEINEMANN, *Neue Wege der Philosophie*, 1929, pág. 198. Véase también J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, 1941; W. DILTHEY, *El mundo histórico*, trad. Eugenio Imaz, México, 1944, págs. 308-312; J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, 1944, págs. 735-736. Heinemann (*op. cit.*, págs. 189 y sigs.) trae una buena exposición del pensamiento histórico de Dilthey, de la historia como autognosis (*Selbstbesinnung*): "Im Erlebniss sind die seelischen Zustände unmittelbar gegeben", en donde *Erlebnis* sería la conciencia de nuestra experiencia directa y vivida de algo.

PRESENCIA DE LA ESTRUCTURA FUNCIONAL

En materia tan resbaladiza conviene mencionar algunos ejemplos en que se muestre la realidad de lo que llamo estructura, para que el lector y yo poseamos un objeto a que referirnos. Algunos historiadores han sentido ocasionalmente la presencia de la función estructural, cuando han querido hacer inteligibles ciertos “hechos”, es decir, articularlos con el vivir de un pueblo cuya historia aspiran a construir. Franz Cumont es autor de un espléndido libro sobre historia romana: *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1929 (4ª edición). Como es sabido, los romanos adoptaron multitud de creencias religiosas venidas de Asia Menor, Egipto, Siria y Persia, las cuales se entrecruzaron con la religión tradicional de los romanos, o la desplazaron. Cumont no se limita a notar los hechos, describir el culto, etc.; se plantea el problema de cómo existieron aquellas creencias en el vivir romano, cuál es, diría yo, su *realidad* histórico-humana. Las divinidades del Oriente se difundieron por muchos países, pero en cada uno de ellos es distinta la manera de articularse con el vivir de cada grupo:

Los romanos, muy diferentes de los griegos a este respecto, *en todas las épocas de su historia*, han juzgado las teorías y las instituciones ante todo por sus resultados prácticos. *Siempre* sintieron por los ideólogos el desprecio que experimentan por ellos los hombres de guerra y los hombres de negocios. Se ha notado a menudo que, en el mundo romano, la filosofía se desvía de las especulaciones metafísicas para concentrar toda su atención en la moral. Más tarde, del mismo modo, la Iglesia romana [es decir, los romanos cristianizados] dejarán a los sutiles helenos las controversias interminables sobre la esencia del Logos divino, o sobre la doble naturaleza de Cristo. Las cuestiones que apasionan y dividen a los cristianos de Roma son las referentes a la conducta del vivir, tales como la doctrina de la Gracia (pág. 31)².

Los dioses romanos eran menos poéticos y más “honrados” como personas que los griegos; “por temperamento y por tradición, el espíritu romano sintió la necesidad de usar la religión como sostén de la moral y del Estado” (pág. 34). Queda así destacada la invariante de la actividad vital romana junto a la variación de sus contenidos, la religión en este caso. Sin la conciencia de tal invariante el historiador no podría articular su historia como romana. Lo que Cumont llama tradición y temperamento, lo llamo yo estructura funcional; la necesidad de usar la religión para ciertos fines revela la presencia de una inclinación a dirigir

² Para esta cuestión, véase X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*, págs. 472 y sigs.: “Junto a la tradición latina [en teología] está la masa ingente y espléndida de la tradición griega, de espíritu y actitudes intelectuales tan diferentes de las latinas... La teología latina parte más bien, con San Agustín, del hombre interior y de sus aspiraciones y vicisitudes morales... En cambio la teología griega considera más bien al hombre como un trozo —central, si se quiere— de la creación entera, del cosmos”.

la vida por ciertos cauces, y a ese propósito se subordina la religión, o cualquiera otra forma de cultura. La verdad del juicio de Cumont se confirma leyendo la correspondencia de Quinto Aurelio Símaco (345-405), cuyo existir sigue latiendo con ritmo romano cuando el Imperio está a punto de desaparecer. Símaco, prefecto de Roma y cónsul (!), construía casas para la eternidad (*in aevum mansura*), y pretendía combinar el cristianismo con el culto tradicional de los dioses, símbolo del triunfo del Estado: "consuetudinis amor magnus est"³.

La realidad que pretendemos asir es en sí misma huidiza y difícil de expresar, aunque no se trata de ningún "espíritu" flotante en el vacío de la abstracción. La dificultad inicial yace en armonizar la idea de humanidad con la circunstancia de que sólo percibimos "especificaciones" de ella, dadas temporo-espacialmente, es decir, en vidas históricas. Estas unidades o especificaciones de humanidad ni son ensambladuras de partes, ni están sólo determinadas por causas finales, sino que son actividades totales en las que adquieren sentido lo circunstancial a ellas y los fines a que se dirigen. Esas actividades son impensables sin la idea de ciertos hábitos constantes que limitan la acción a la vez que la crean. No basta con reducir las modalidades de vida a tipos de *Weltanschauungen*, de cosmovisiones, pues las especificadas estructuras funcionales se ofrecen, además de como concepto estático, como mero juego dinámico entre posibilidades e imposibilidades⁴. Habría entonces que establecer algo como una irracional armonía entre la necesidad de una determinada dirección vital para entender las actividades de una agrupación humana, y lo imprevisible de los contenidos de tales actividades.

El que la realidad humana sea un mundo aparte respecto de la realidad físico-biológica, causalmente determinada, no quiere decir que la vida, las actividades y las conductas de los hombres puedan entenderse sin enlazarlas con su pasado y con las estructuras de dinamismo vital, colectivo, en que los "libres" individuos siempre existen. La realidad paradójica de la historia requerirá ser entendida mediante categorías que se adapten a ella, y que algún día habrán de labrar quienes puedan.

La estructura, la contextura de una específica actividad histórico-

³ Símaco no parece darse cuenta de que Roma agoniza; nunca hubo más escuelas ni más instrucción: "Vivimos en verdad en un siglo amigo de la virtud", etc. (V. GASTON BOISSIER, *La fin du paganisme*, vol. II, pág. 192).

⁴ Prescindo de que hay también grupos humanos, coherentes sin duda y con una fisonomía, aunque borrosa y desvalorada. La insistencia en sólo concebir la historia como "cultura" universalizable deja fuera de ella a estos como personajes a medio hacer, como vida expresada torpemente, o que simula ser lo que no es. El tema es delicado, y basta con insinuarlo. Pero la historiología debiera tener también en cuenta que el desvalor y el horror son realización de la estructura funcional lo mismo que las civilizaciones y culturas. La historia de los estilos de crueldad y de tontería, en enlace "agónico" con la historia de los valores, tendría perfecto sentido, ya que haría ver el entrelace entre progreso y estupidez, entre cultura y bestialidad, etc.

vital se hace a veces muy patente en lo que he llamado el juego dinámico de la posibilidad y la imposibilidad⁵. Los romanos, para volver al anterior ejemplo, no se conformaron con ser un pueblo de agricultores, jurídica y estatalmente organizados. Ignoro cómo aquel grupo de itálos que hablaban latín adquirió su capacidad política, coherente, eficaz y expansiva⁶. Lo cierto es que las gentes que llamamos romanas nos aparecen viviendo dentro de esa disposición funcional, dominadora, que desaparece cuando quienes ocupaban y vinieron a ocupar la tierra del ex-imperio iniciaron modos de vivir encajados en otras estructuras. Cier to es que no obstante su invariante disposición funcional, entre la Roma de las Guerras Púnicas y la de Constantino hay enormes diferencias. Ya desde antes del Imperio, Roma había comenzado a ser invadida pacíficamente por pueblos, religiones, instituciones, usos y objetos procedentes de la vasta extensión de las tierras que el romano imperante iba sometiendo. Se ha dicho, con razón, que la historia de los tres primeros siglos del Imperio fué una penetración pacífica del Occidente por el Oriente⁷. Los romanos desdeñaban la técnica y la ciencia pura, pero no podían prescindir de traer junto a ellos a los sabios del Oriente —astrónomos, matemáticos, médicos, filósofos, arquitectos, hasta juristas, entre los siglos III y V. Incluso quienes durante el Imperio pasaban por representar el espíritu de los griegos (Porfirio, Plotino, Jámblico, Galeno, Dioscórides, Luciano) eran egipcios, sirios o asiáticos. Los romanos cultos sabían griego y vivieron fascinados por las maravillas del Ática. Basta leer el libro V de *De finibus*, en donde Cicerón describe el reverente peregrinar de él y de sus amigos por los “santos” lugares de la desvanecida sabiduría

⁵ No me parece cierta la siguiente afirmación de Dilthey: “Como ninguna nación cuenta con su muerte, los planes y fines ocupan otros lugares que en la vida del individuo; mantienen sólo una relación temporal, relativa con la interioridad de la nación; ésta es capaz de *ilimitadas posibilidades*” (*El mundo histórico*, México, 1944, pág. 310). La historia de Alemania, y nuestra intuición de lo que puede *dar de sí* el hombre alemán, revelan que no existen tales ilimitadas posibilidades. En la literatura alemana no hay, ni es fácil que haya, un personaje de “carne y hueso” como los hay en la literatura española desde el *Libro de Buen Amor* hasta *Niebla*, de Unamuno. Ni hubo ni habrá obras como las de Stendhal o Dostoiewski, ni tanta otra cosa cuya ausencia observa cualquiera que conozca el pasado y el presente de Alemania. Lo cual es tan normal como decir que Hegel, Kant, Bismarck y el Doctor Fausto sólo puede haberlos en Alemania. Mientras no se corrija la idea de que todo es posible al hombre (tal vez un arrastre de las desmesuradas pretensiones de aquel fantasma llamado “hombre del Renacimiento”), el saber histórico no podrá ceñirse correctamente a su objeto.

⁶ Este importante problema queda en sombra incluso en obras tan respetables como *L'Italia antica* de PERICLE DUCATI, Milano, 1936; el historiador ni siquiera se plantea la cuestión, pues no se pregunta cómo sea la “romanidad” de aquellas gentes que van desprendiéndose y diferenciándose de los etruscos, de los otros itálos y de sus vecinos griegos. Tampoco nos dice LOUIS BRÉHIER en su magistral *Vie et mort de Byzance*, Paris, 1947, cuál sea la realidad, la posible entidad bizantina a la cual acontece nada menos que nacer y morir.

⁷ F. CUMONT, *op. cit.*, págs. 2-7.

ateniense — “tanta vis admonitionis inest in locis”. Grecia y el Oriente próximo estuvieron presentes en Roma, durante siglos, con su magisterio y su fascinación, y, como era “vitalmente” lógico, la estructura funcional del romano llegó, para helenizarse, al límite de su posible elasticidad; intentó rebasarse y no lo logró⁸. Lo que liga vitalmente, dinámicamente, a Símaco con Cicerón y con los romanos del pasado —distintos en cualidad, en contenido y en valor—, a eso llamo estructura funcional de vida. Sin ella se esfumaría lo “romano” de la Historia de Roma.

Visto en esta perspectiva, lo que hoy se llama influencias culturales, o literatura comparada, adquiriría otro sentido si lo enfocásemos no como simple material de cultura, sino como ocasión para observar el comportamiento de la actividad funcional del vivir de cada pueblo. En otra ocasión haré ver cómo el tema de Saladino, familiar a los escritores occidentales desde fines del siglo xn, fué adquiriendo peculiar sentido al entrar en las distintas áreas de Francia, Italia y España. Saladino, como cualquiera otro tema en sí mismo amorfo, es como una paleta de colores con los cuales cada uno pintará lo que quiera y pueda.

Llegamos así a pensar que una historia adecuada a su objeto histórico no puede consistir en un relato de hechos sucesivos (por sí solos anécdotas sin sentido), ni en meramente mostrar obras de civilización desgajadas de su enlace vital, ni en la busca de causas físicas o económico-sociales, ni en disolver las particularidades de la vida de un pueblo en la universalidad de lo humano. La historia se entiende si la contemplamos creándose desde dentro de su peculiar modo de comportarse, y no desde fuera. No existe un Gótico, un Renacimiento, un Barroco o un Neoclásico que, desde un espacio irreal, condicione el fluir de la historia como la luna interviene en las mareas. Ni tampoco es cierto que la geografía o la economía determinen radicalmente el futuro de los hombres. Estos y otros factores se darán *en* cada historia, pero la actividad funcional de los hombres es quien transformará, o no transformará, en presente y futuro suyos las posibilidades que las circunstancias le brinden.

La estructura funcional, la posibilidad o imposibilidad de comportarse de cierta manera, es intuita por nosotros, en algún modo, al ponernos en contacto con cualquier ser humano. Notamos en seguida si la otra persona se halla dentro o fuera de nuestro “campo” histórico. Los acuerdos o resistencias que esperemos de ella, la simpatía o recelo que suscite, estarán en enlace con aquella primaria intuición. Dos hombres de la misma lengua, pese a las diferencias entre ellos, iniciarán su conversación sobre una base distinta de la que sostiene quien nota en su in-

⁸ En un pasaje de Cicerón se percibe con nitidez cómo se articulaba Grecia en la estructura vital del romano: “De ellos [de los antiguos peripatéticos] salieron oradores, generales y gobernantes. *Viniendo a un plano inferior*, matemáticos, poetas, músicos y hasta médicos se formaron en aquel como taller de todas las artes y las técnicas” (*De finibus*, V, 7). Ésa era la jerarquía de los valores sociales para un romano profundamente helenizado.

terlocutor un acento extranjero. ¿No choca con el mismo problema el historiador de un pueblo que no es el suyo, dejando a un lado que el historiador extranjero pueda, en ocasiones, poseer más datos que el nacional? El *ser humano*, como ente abstracto, no es objeto de la intuición y de la vivencia del historiador; éste siempre ha de habérselas con gentes estructuradas como romanos, como italianos, como españoles, o en la modalidad que sea⁹.

El saber de la historia se ha atendido con exceso a la lógica abstracta y generalizadora, llevado además de la laudable intención de entender y de organizar al género humano como una universal hermandad. Los estoicos ya pensaron en ello, y los Padres de la Iglesia llamaron a ésta *katholiké*, universal. Es posible —lo ignoro— que la utopía (¿noble? ¿repugnante?) de unificar al género humano se realice; pero hasta que tal no acontezca, la historia del hombre habrá de tener presente su existencia actual, sus agrupaciones estructurales, para que la historia no lo sea de espectros, o de realidades extrahumanas. El intelectualismo, el idealismo y el materialismo histórico franco-germánicos del siglo XIX concibieron al hombre como un ser unificado en el común denominador de la psicología, del ideal, de la economía del Estado o de la clase social única. La filosofía de hoy parece querer reducir la historia a la idea de la historicidad radical y genérica del hombre. Es así muy explicable que poseamos escasos pertrechos para decir con algún rigor en qué consista el existir como chino, azteca, húngaro, hispánico, etc., lo cual es algo distinto de estudiar y valorar las civilizaciones china, azteca, etc., o del intento de caracterizar “psicológicamente” los pueblos, según viene haciéndose desde la Antigüedad¹⁰. Hay por lo mismo gran desproporción

⁹ Lo primero que observa G. PREZZOLINI en *The legacy of Italy*, 1948, pág. 7, es que “Italians are not Romans”. Este libro inteligente apunta hacia reales problemas históricos, de estructura, aunque el autor no desarrolle bastante su pensamiento: “desde los tiempos de Liutprando a los de Vishinsky, lo que precisamente ha faltado a los italianos es la ligadura de la autoridad del Estado” (“What has been missing, from the age of Liutprand to that of Vishinski, is precisely this bond of State authority”, pág. 306). Liutprando vivió en el siglo X. Mis ideas históricas nada tienen que ver con las de A. J. Toynbee, aunque éste piense con buen sentido que ninguno de los actuales pueblos de Europa existía hace mil años (véase *A study of history*, 1947); ni con las de E. R. Curtius, que participa de la misma sana doctrina (véase *CompL*, I, 1949, pág. 39). Ambos historiadores hacen de las culturas el sujeto de la historia, siendo así que el sujeto de la historia de cada pueblo no puede ser sino el mero funcionamiento de su estructura de vida. A Toynbee no le preocupa qué sea lo español de los españoles o lo francés de los franceses, etc.; ni le interesa hacer ver las radicales diferencias que separan a pueblos inclusos, según él, en un mismo tipo de cultura.

¹⁰ Escribía con otro motivo Wilhelm von Humboldt: “Se corre también el riesgo de valorar inexactamente las diferentes situaciones de la sociedad humana. Se atribuye a menudo a la civilización y a la cultura lo que no puede salir de ellas, pues ha sido obrado por una fuerza a la que ellas mismas deben su existencia” (*Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, ed. A. F. Pott, Berlin, 1876, vol. II, pág. 33).

entre el asombroso saber acerca de las culturas, y el saber de cómo sea el existir de quienes han ido realizando sus vidas en aquellas culturas.

Algunos filólogos alemanes, hace unos veinte años, intentaron precisar los rasgos permanentes de la fisonomía de los pueblos románicos¹¹. Los románticos alemanes crearon la Filología Románica con miras a articular histórica y geográficamente las lenguas procedentes del latín, como un conjunto de cultura enciclopédica, metódicamente paralelo al de la Filología Germánica, Semítica, etc. El intento inicial fué proveer los detalles lingüísticos de un sentido lo más universal posible: las lenguas realizan la *idea* de la lengua, y perpetúan así la estructura de lenguas precedentes. El francés, según Meillet, sería el latín del siglo **xx** tal como se habla en Francia; el latín sería el indoeuropeo hablado en Italia, etc. Lo común y genérico de las lenguas dejó así muy en segundo término su existencia particular, la relación vitalmente sistemática entre el hablante y su expresión.

Desde este punto de vista hay que enfocar las críticas a los ensayos antes mencionados para determinar la *esencia* del francés y del alemán; no discutamos si esos intentos fueron o no acertados. Interesa sólo que dichos intentos (sin repercusión, que se sepa, fuera de Alemania) chocaran con la repulsa de algunos sabios alemanes; el problema fué negado, y los historiadores filólogos continuaron interesándose en aspectos genéricos o aisladamente anecdóticos, y mucho menos en la estructuración vital, e irreductible a generalidades, de cada lengua. A la idea del "francés permanente" pretendió aniquilarla con un artículo Fritz Schalk, *Das Ende des Dauerfranzose*¹², por juzgarla un "camino peligroso que lleva de lo histórico [?] a lo general [?], a la llamada interpretación ontológica" (pág. 53). Sin desconocer la justificación de las críticas al método usado por E. Wechssler en su extenso libro, es innegable que en él se plantea un importante problema (aunque mal formulado), y que sus adversarios no poseían más pertrechos que los del positivismo o del abstracto idealismo. No fué así percibida la realidad única de cada lengua y del vivir de quienes la hablan. F. Schalk pudo entonces concluir su artículo con esta rotunda declaración: "La cuestión primordial acerca de los rasgos primordiales de la cultura francesa sólo adquirirá sentido cuando la evolución [!] germano-francesa sea vista a la luz de la de Occidente, es decir, en un modo *histórico-universal*" (pág. 69). Lo cual es, a su vez, una manera de pensar muy alemana, que cobra pleno sentido al percibir en ella el latido de la estructura funcional del vivir germánico.

Vemos, pues, cómo los mismos filólogos que se alarman ante la posi-

¹¹ Creo que la idea fué iniciada por E. WECHSSLER, *Esprit und Geist*, 1927 (ensayo de una ontología —*Wesenskunde*— del alemán y del francés). Vino luego el *Handbuch der Frankreichskunde*, ed. por Hartig-Schellberg, 1928-30. CURTIUS-BERGSTRÄSSER, *Frankreich*, 1930. E. R. CURTIUS, *Essai sur la France*, 1932; etc.

¹² En *Neue Jahrbücher für Wissenschaft u. Jugendbildung*, VIII, 1932, págs. 51-69.

bilidad de que exista un francés o un alemán, específicos y permanentes en algún modo (*nombrables*, diría yo), aceptan la idea de un inasible espectro, el “hombre occidental”, o “universal”, que obstruye toda vía de acceso a la auténtica realidad histórica de cada pueblo occidental, u oriental. La confusión proviene, según creo, de no precisar un poco en qué se piensa al decir “permanente” (*dauerhaft*) con referencia a *eso* que llamamos francés, español, etc. Si se aplica a una esencia, a contenidos con una firmeza fija, de tipo biológico-racial, sustancial en alguna manera, entonces se comete un error, porque el contenido objetivo de las actividades humanas es imprevisible —lo inteligente o lo estúpido, lo bueno o lo malo, lo heroico, lo desmayado, lo vil de una acción. Pero la vida no consiste únicamente en un hacer esto o aquello (incluso un hacer *nada*), motivado por la atracción ineludible de un futuro inmediato, imán del vivir que fuerza a seguir viviendo; la vida supone, además, partir de la situación en que el hombre se halle colocado, partir desde una cierta *estancia*¹³, que como todo estar implica alguna manera de *estabilidad*.

No desde una esencia, sino desde la vivencia de una *estancia vital* pudo nacer en el siglo xvi el dicho de “Iglesia, o mar, o casa real”, expresivo de las vías posibles para el español de entonces, es decir, de un panorama vital que, en sus líneas generales, funcionó hasta el siglo xix. Menos conocido es esto otro, que ya he citado en otras ocasiones por su densa significación:

Los seis aventureros de España, y cómo el uno va a las Indias, y el otro a Italia, y el otro a Flandes, y el otro está preso, y el otro anda en pleitos, y el otro entra en religión. E cómo en España *no hay más gente* de estas seis personas sobredichas¹⁴.

¹³ Hay un inteligente libro de EDUARDO NICOL, *Psicología de las situaciones vitales*, 1941, analizado por JOSÉ GAOS, *Pensamiento de lengua española*, 1945, págs. 325-331. Nicol enfoca su problema con miras a la psicología: “las situaciones fundamentales son genéricas, y en ellas estamos por el simple hecho de existir como humanos. Las situaciones límites se nos descubren en unas peculiares experiencias que vamos a describir, y que tienen como tales el carácter irreductible de individuales” (pág. 124). Mi problema es algo distinto, ya que entre el *ser humano* y el *individuo* introduzco la evidencia ineludible de la *estancia* en la vida como hispano, como anglosajón, o como sea. La psicología tendrá que contar con la estancia del hombre en una ya dada estructura, o en una estructura que se está creando, o que se está deshaciendo, o que aparece como resultado de una interferencia de varias estructuras. En suma, estructuras que aún dejan percibir la huella de cómo se han organizado; estructuras ya estabilizadas y cuyos fundamentos sólo se revelan mediante hondos análisis; estructuras ya en trance de disolución, flúidas e incoherentes. Volveré sobre ello. La idea fecunda de la “situación vital” ya fué expresada por pensadores franceses y alemanes. Gabriel Marcel ha dicho en sus *Aperçus phénoménologiques sur l'être en situation*, que “l'essence de l'homme est d'être en situation” (véase J. GAOS, *loc. cit.*, pág. 328).

¹⁴ Tal es el título de una obra que decía haber escrito aquel estafalario Vasco Díaz Tanco de Fregenal, a mediados del siglo xvi (Véase GALLARDO, *Ensayo...*, vol. II, col. 784).

Tales juicios, formulados desde la vivencia de una situación colectiva, poseen validez como una visión del futuro en enlace con el presente; revelan, sobre todo, la seguridad de estar percibiendo los cauces estables por donde van a discurrir las vidas de las gentes, a primera vista densas de posibilidades imprevisibles. Lo son tales posibilidades en cuanto pensamos en el contenido de cada vida individual, única, irrepetible. Imagínese la diferencia entre que sean Gonzalo de Córdoba, o Miguel de Cervantes, o el Duque de Osuna, o don Francisco de Quevedo quienes vayan a Italia; pero no es menos cierto que las metas de ellos y de millares más caben en el programa de "Iglesia, o mar, o casa real". Vidas heroicas las hubo en abundancia, dichosas al afrontar los mayores riesgos por el Dios y el Rey de España; mas en vano se buscará un Andrés Vesalio, o héroes del pensamiento como Campanella, Giordano Bruno o Galileo. Lo cual, a su vez, es otra *estancia* histórico-vital de la que ha habido clara y abarcante conciencia: "España es provincia que no se da a la compostura de razonar" (Alonso de Palencia, 1459). "Esperemos que España, país de la luz y de la melancolía, se decida, alguna vez, a elevarse a conceptos metafísicos" (Xavier Zubiri, 1933). "La capacidad de los hombres de lengua española para las *otras* cosas humanas, tan superior a la capacidad para las ciencias, en particular las exactas y experimentales" (José Gaos, 1941). El lector me dispensará de la monótona tarea de llenar con citas el espacio que se extiende desde 1459 a 1941. Nos importa tan sólo hacer sensible la vivencia de la durabilidad de lo que llamo estancia en la estructura histórica, y su evidente y objetiva validez. Todo hombre comienza su vida consciente encajado en una situación colectiva, dentro de la cual podrá ser desde paradigma de virtud hasta asesino profesional; pero si afinamos un poco la atención observaremos que realizará esas y otras actividades desde su estancia en la vida como español, italiano, o anglosajón. Mientras el hombre sea muy joven podrá interrumpir su amoldamiento a una estructura para ingresar en otra; llegado a la edad adulta, se situará en la vida como individuo estante en la situación histórica correspondiente a un pueblo, a una tradición colectiva. Cualquiera vía que emprenda será iniciada *desde* su modo de hallarse situado en la vida de un grupo humano. Si rechazamos esta idea de la ineludible estancia en un vivir por miedo a incurrir en el determinismo naturalista, daremos por fuerza en una concepción abstracta o caótica de la historia. La estancia estructurada de que hablo no está determinada por nada exterior o transcendente a ella, pues consiste en la realidad misma del existir de las gentes. A esto llamó Dilthey la "conciencia de copertenencia" (*Zusammengehörigkeit*), "conciencia nacional, sentimiento nacional". Los individuos "actúan en este campo como un solo sujeto". La nación "es capaz de *ilimitadas posibilidades* . . . Cada generación *olvida las experiencias* de las anteriores" (*El mundo histórico*, trad. Ímaz, págs. 309-310). Dilthey concibe aquí la historia como coincidencias, como con-

ciencia de horizontales copertenencias; *desde* su estancia en la estructura germánica de vida ve Dilthey la historia como la dramática “conciencia de un bien supremo que le corresponde en el momento. Suele ello ocurrir bajo la influencia de un estado de ánimo general, o bajo la dirección de un gran hombre, como en tiempos de Lutero o de Bismarck”, o de Hitler. “En la adopción común del fin se siente la copertenencia” (pág. 310).

Dilthey, que ha hecho posible nuestra idea de la historia, nos cierra ahora el camino que lleva a su intelección. Cada generación “olvidará las experiencias de las anteriores”; la historia de un pueblo sería entonces una superposición de segmentos humanos horizontales, unidos no sabemos cómo; o, tal vez, por la continuidad de la “cultura”. Mas aun así seguiría en pie el problema: qué es lo que hace que llamemos “alemanas” a las generaciones del siglo xn y a las del siglo xx.

Hay una latente continuidad en la manera de estar el hombre en su lengua¹⁵, en sus costumbres o en sus estimaciones. Hay una estabilidad que va conjugándose con la variabilidad; así se entiende que por inesperados que sean los *qués* en la historia de un pueblo, sus *cómos* ofrezcan un sentido estructural, de enlace funcional. Quisiera evitar con este enfoque de la intelección histórica varios escollos: convertir la historia de un pueblo en una parálitica y abstracta esencialidad; o en una atomización de discontinuidades; o en un mar de vaga humanidad. Aunque mi ensayo sea rudimentario e imperfecto, tal vez sea examinado sin estrechos prejuicios por los conocedores de la difícil situación del pensamiento contemporáneo¹⁶. Tenemos que trabajar con los instrumentos a nuestro alcance, y obtener de ellos el resultado que nos sea posible.

¹⁵ Decía Johann Gottlieb Fichte, en 1807: “Más son los hombres formados por la lengua, que la lengua por los hombres” (*Reden an die deutsche Nation*, Discurso IV). Ahí transparece otra vez la tendencia germánica a subordinar el hombre a la cultura, a concebirlo como *llevado* más que como *llevante*, a hacer de la historia una observación de la cultura, de las ideas, de la economía, etc. Hoy sabemos que el hombre, partiendo desde su “estancia” en la lengua que le es dada, es quien la recrea dentro de las posibilidades de su estructura funcional. La lengua poética de Góngora es tan gongorina como hispana; yo diría, en orden descendente de importancia: es gongorina, hispana, de su tiempo, barroca.

¹⁶ Recomendaría en este punto las páginas de José Gaos acerca del “Existencialismo y esencialismo”, en *Filosofía de la Filosofía*, México, 1947, págs. 183-199. Sirven también a nuestro propósito estas otras observaciones: “La realidad universal no parece constituida toda ella de la misma manera, sino por realidades representativas de otras distintas estructuras. En todo caso, determinadas realidades, las realidades históricas, o que tienen una historia, o que forman parte de la historia, y que son todas las realidades humanas, no parecen tener la constitución esencial que parece patente en el mundo de las especies vivas y aún de la naturaleza en general. Mas si así fuese, las realidades históricas, las realidades humanas, no serían definibles, no serían susceptibles de la forma del saber por excelencia... Los indefinibles, las cosas asequibles sólo al saber histórico, serían propiamente las cosas inasequibles al puro saber teórico (págs. 21-23). Dice

EN BUSCA DE LA PECULIARIDAD HISPÁNICA

Un pueblo, como un individuo, es una realidad única y no genérica como la del pájaro, el árbol o la roca; de ahí que ni el pueblo ni el individuo sean captables mediante conceptos, esas pinzas de que se sirve la razón para asir los objetos naturales o los matemáticos. Al ser conceptuadas, las unidades de vida, individuales o colectivas, se toman cadáveres. Al reducir a tipos las culturas, las cosmovisiones, se procede como al formar un museo con plantas o animales disecados. La historia de la totalidad de un individuo o de un pueblo ofrece la misma dificultad que la historia literaria o de las bellas artes. Decimos que las catedrales del siglo XIII eran góticas, pero la verdad es que ninguna de ellas es como otra; las de Notre Dame, York, Toledo o Colonia poseen cada una su propia realidad. Al estilizarlas en nuestros conceptos "gótico, medievoval", las disolvemos. De ahí que convenga, al querer historiar el vivir de un pueblo, oír a las gentes sintiéndose vivir; como en las novelas, son los personajes y no el autor quienes han de hacerse presentes. Un libro de historia debe fundarse, en cuanto sea posible, sobre las expresiones de la conciencia del vivir personal y colectivo. Sólo así se hará manifiesto el sentido de los "hechos" que, por sí mismos, son como criaturas vagantes y perdidas en busca de un albergue.

Si la historia que se escribe ha de mantener viva la vida, ha de procurar asimismo evitar, si puede, la caída en lo inconexo y arbitrario. No creamos, por ejemplo, que es español todo lo acaecido en la tierra llamada hoy España, ni italiano cuanto ofrezca el pasado en la tierra de Italia. El pasado de un pueblo nos aparece como una continuidad ininterrumpida, dada en un espacio geográficamente estable. Como la escena de la historia nunca está desierta, el espectador cree ingenuamente que la obra es siempre la misma. De ahí que se llamen españolas las pinturas de las Cuevas de Altamira, y se piense que fueron españoles Trajano, San Isidoro de Sevilla y Viriato, lo mismo que lo son Cervantes, Unamuno y los académicos de la Lengua, definidores del sentido del vocablo "español".

¿Cuáles son el contenido y el límite semántico del vocablo *español* o *hispano*, y la realidad histórico-humana a que unívocamente refiere? El problema es de hermenéutica, estrictamente filológico, aunque hasta ahora los filólogos lo hayamos descuidado, o creído resuelto o inexistente. Es natural que así fuese dados los supuestos en que descansa nuestra lexicografía. No hay respuesta, por consiguiente, a la pregunta acerca

Baltasar Gracián: "Si el percibir la agudeza acredita de águila, el producirla empeñará en ángel... Es este ser [el de la agudeza] uno de aquellos que son más conocidos a bulto, y menos a precisión: *déxase percibir, no definir*; y en tan remoto asunto, estímesese cualquiera descripción. Lo que es para los ojos la hermosura, y para los oídos la consonancia, eso es para el entendimiento el concepto" (*Agudeza y arte de ingenio*, ed. de Madrid, 1773, vol. II, pág. 4).

de qué signifiquen y a qué apunten precisamente los adjetivos *español*, *francés*, *inglés*, etc. Realidades como éstas, enfocables tan sólo desde categorías vitales, no podían caber en una semántica basada en la lógica racional.

Pienso que el adjetivo *español* no puede aplicarse con rigor a quienes vivieron en la Península Ibérica con anterioridad a la invasión musulmana. Si llamamos *españoles* a visigodos, romanos, iberos, etc., entonces hay que denominar de otro modo a las gentes en cuyas vidas se articula lo acaecido y creado (o aniquilado) en aquella Península desde el siglo x hasta hoy. Al afirmar que el busto de la Dama de Elche o las *Etimologías* de San Isidoro son obras españolas, lo que se quiere decir es que ambas fueron obra de personas que habitaban en lo que hoy llamamos España, y que para nosotros aparecen como eslabones de la continuidad llamada historia de España. Ahora bien, imaginemos en un acceso de fantasía que a algunos de los más instruidos españoles de ahora les fuera posible presenciar la vida de la Península Ibérica, desde la época romana a la moderna, y morar en Tarraco, Emerita Augusta, luego en la capital del reino visigodo, Toletum, y venir en fin a Burgos entre los años 1050 y 1100. El español culto de hoy, una vez habituado el oído al dialecto local, sin duda podría conversar con personas conocidas, con el Cid y con burgueses y burguesas. La impresión sería, sin la menor duda, que aquello se parecía mucho a España, en el habla y en la manera de *estar* en la vida. El retrospectivo viajero se habría hallado, por el contrario, sin el menor enlace al pretender convivir con los habitantes de Numancia, Gades, Hispalis o Asturica Augusta. Resultado igualmente negativo lograría al visitar en 1050 a Toledo, Sevilla o Elvira-Granada, entonces bajo el dominio musulmán.

Las ciudades y personas calificadas antes de no hispánicas estuvieron situadas en la tierra en donde existe hoy *eso* que llamamos español; todas ellas han sido antecedente y condición que han hecho posible el *eso* llamado español, en un enlace de sucesivas posibilidades¹⁷. Mas sólo

¹⁷ Aunque pensadas desde otro punto de vista y para otros fines, conviene recordar aquí ciertas ideas de X. Zubiri: "La vida del hombre no es un simple ejercicio o ejecución de actos, sino un uso de sus potencias. Y sólo tendremos lo específico de la historia cuando se explique lo que es esto que, provisionalmente, llamamos uso de las potencias, a diferencia del simple ejercicio de sus actos... La historia no está tejida de hechos, sino de sucesos y acontecimientos... Los actos del animal son reacciones" estimuladas por los objetos con los cuales vive. En cambio, "el más elemental de los actos específicamente humanos interpone entre las cosas y nuestras acciones, un 'proyecto'... Si la situación del animal es una inmersión en las cosas, la situación del hombre es estar a *distancia* de ellas... Como recursos, las cosas y la propia naturaleza humana no son simples *potencias* que capacitan, sino *posibilidades* que permiten obrar" (*Naturaleza, historia, Dios*, 1944, págs. 398-402). A esto añado que el comportamiento frente a las posibilidades está condicionado, a su vez, por las posibilidades inmanentes en la estructura de cada vida. Un alemán no hubiera podido construir la física ondulatoria del

en virtud de un tosco paralelismo cabría identificar la realidad vital de la posibilidad con lo hecho posible por ella; lo condicionado, con la condición. Se piensa entonces que la vida histórica es algo sustancial, causado, reductible a esencias psicológicas y morales, dadas de una vez para siempre. Se intenta así, desde hace mucho, igualar a la España de hoy con quienes moraban en la Península primitivamente. Se alega a Estrabón, quien sabía que en Iberia se hablaban distintas lenguas por gentes muy distintas unas de otras. Las de junto al Baetis “están del todo transformadas, y han adquirido la manera romana de vivir; les falta poco para ser enteramente romanas, y ni siquiera recuerdan su lengua” (*Geografía*, 3.2.15). “Incluso los celtíberos —añade—, los más salvajes entre los iberos, han adquirido civilidad”. Los montañeses del Norte, no romanizados, vivían del bandolerismo (3.3.5). Suponemos, entonces, que unos habitantes serían como extranjeros para los otros pueblos. Unos eran mansos y fácilmente dominables; otros resistieron casi dos siglos a las legiones de Roma, establecidas con permanencia en la región noroeste. ¿Diremos que eran españoles los cántabros belicosos, y no los turdetanos o los tartesios, sucesivamente fenicios, cartagineses y romanos? Lo acotado del perfil geográfico de la Península crea el espejismo de una unidad fija y continuada.

Es ya clásico un texto de Justino, el abreviador de las *Historias Fílipicas*, del galo Trogo Pompeyo. Justino uniformiza en una síntesis abstracta los habitantes de Iberia, y los contrastes violentos de la tierra y del clima: “La salubridad del aire es igual en toda Hispania; . . . los ríos no corren torrencialmente en forma dañina, y dan riego a campos y viñedos”. El clima moderado, sin los extremos de África y Galia, “felicitis et tempestivis imbribus in omnia frugum genera fecunda est, adeo ut non ipsis tantum incolis, verum etiam Italiae ubique Romanae cunctarum rerum abundantia sufficiat” (XLIV, 1, 1, 2)¹⁸. Y luego el célebre pasaje: “Corpora hominum ad inedia[m] laboremque, animi ad mortem parati. Dura omnibus adstricta parsimonia. Bellum quam otium malunt; si extraneum deest, domi hostem quaerunt”¹⁹.

La generalidad psíquico-biológica no permite llegar a la peculiaridad funcional que estamos persiguiendo, y no sería además difícil encontrar pueblos, antiguos o modernos, igualmente sufridos y sobrios. De los escitas dice el mismo Justino que “desprecian el oro y la plata, tanto como otras gentes los codician. Se alimentan de leche y miel; ignoran

siglo xviii, pero un chino tampoco hubiera podido descubrirla en el xx; la mística de Teresa de Jesús es imposible fuera de España, etc.

¹⁸ “Lluvias abundantes y oportunas la hacen fértil en toda clase de frutos, de tal modo que puede abastecer no sólo a sus habitantes, sino también a Italia y a la ciudad de Roma”.

¹⁹ “Están hechos a sufrir privaciones y trabajos; sus ánimos desafían la muerte; son todos de suma sobriedad; prefieren la guerra a la paz, y si les falta enemigo de fuera, lo buscan en su tierra”.

el uso de la lana y de los vestidos, aun cuando los atenace (*urantur*) un riguroso frío; usan, sin embargo, pieles" (II, 2, 3). El moro no le iba a la zaga al español en sustentarse con poco, según notaba en el siglo XVI el capitán Aldana:

Es voz común de la común rudeza
que la falta de humor ['agua'] que España tiene,
y sobra de desierto y de aspereza,
le hace defensión contra el que viene;
y no sabe entender con qué destreza
de nutrimento el moro se mantiene,
como en el siglo atrás bien claro vimos,
cuando el paterno límite perdimos²⁰.

Hay que saber entender, como dice Aldana, que otros pueblos poseen también rasgos como los hispánicos, que como tales rasgos aislados nada significan para la intelección de la historia. Justino habla de la incapacidad de agruparse los griegos casi en los mismos términos que de la de Iberia: "Toda Grecia, bajo el mando de lacedemonios y atenienses, estaba dividida en dos partes; y pasaba, de guerrear en el exterior, a hundir las armas en sus propias entrañas" (III, 2, 1). Estas u otras cualidades valdrán para la intelección de la vida en la medida en que se articulen dentro de la actividad funcional. Los sobrios puritanos, por ejemplo, desdeñaban los placeres del paladar por motivos ético-religiosos, es decir reflexivamente; junto a esto cultivaban el capitalismo, la cohesión y el bienestar colectivos. La sobriedad hispana, o fué resultado malquerido de no saber hacer más productiva la tierra, o de no importar comida de donde la había, o sirvió de sostén fecundo para la energía o la santidad:

Que soy fuerte como España,
por la falta de sustento
(Quevedo).

Hambre y pobreza, mal toleradas, de Lazarillo y de su señorial Escudero, y añoradas por aquellas monjitas teresianas a quienes el bienestar ponía mustias; ayunos heroicos en que se tensó el ánimo del español, siempre que una meta seductora le ha sonreído. La sobriedad, en sí misma, es una abstracción o una anécdota que no permite entender la total integridad de la vida. Lo importante es lo que cada pueblo haga con su sobriedad, o con su sibiritismo.

Al decir "español", y al intentar poner en claro las representaciones que suscita en la conciencia, aquéllas variarán con el saber y la experiencia de cada persona, aunque siempre se intuirá algo único, difícil de precisar al querer reunir los varios aspectos en que se pose la reflexión. Según el Diccionario, "español" es el natural de España. La definición

²⁰ A. RODRÍGUEZ MOÑINO, *El capitán Francisco de Aldana (1537-1578)*, Valladolid, 1943, pág. 36.

es elusiva, pues el proceder de un lugar, o darse en él, no dice qué o cómo sea el objeto en cuestión. No es que no sea cierto que, en general, sean españoles quienes nacen en España. ¿Pero es eso todo? ¿Bastaría con decir que “alga” es una planta marina? En el caso de las algas importa poco el asunto, porque el curioso hallará cuanto desee sobre ellas en un tratado de Botánica. Pero ¿adónde iremos para averiguar rigurosamente qué quiere decir, qué sea el objeto humano llamado “español”? La dificultad se acrece por no poseer una clara noción de qué o cómo sea esa España de donde son naturales los españoles. Si se aplica la idea expresada en el Diccionario, ¿diremos que son españoles Averroes y Maimónides, nacidos en España? ¿Podemos, en rigor, llamar España a la Córdoba en donde nacieron? ¿Serán españoles quienes, habiendo nacido en la España de hoy, por haberse educado en el extranjero, o por otro motivo, no dan la impresión de ser españoles? Y aun concediendo que, jurídicamente, lo sean, ¿bastaría la legalidad de ser español, para abarcar la realidad humana, total, de serlo efectiva, auténticamente? Esto último puede acontecer a gentes, no naturales de España, pero cuyas vidas se han estructurado en el *eso* que llamamos español.

Los criterios esencialistas y estáticos fallan al ir a apresar la huidiza realidad que perseguimos, capaz de ser intuita y no definida. Si, por ejemplo, tomamos la lengua como norma, veremos que, no obstante su suma importancia, hay quienes son españoles dentro de España, vitalmente hablando, y no poseen comunidad de idioma, en Galicia, Vasconia o Cataluña. Se dirá que la unidad política ha nivelado la diferencia de lenguaje; pero en seguida se nota que bajo una misma dependencia política pueden coexistir pueblos con diferente estructura vital: en el desaparecido Imperio Austro-húngaro, por ejemplo. Se mantiene, en cambio, la estructura que llamaría radical, por bajo de la independencia política. Todos los pueblos de la Península Ibérica, y los de Iberoamérica, pese a sus marcadas diferencias, coinciden en una misma básica funcionalidad de vida. El historiador Gonzalo Fernández de Oviedo tropezó en el problema de qué sean los españoles cuando veía llegar, a las tierras recién descubiertas, a gallegos, roselloneses, vizcaínos y andaluces muy en pugna unos con otros. Su españolidad consistía, según Oviedo, en ser súbditos leales del rey de España. Aquella devoción al rey no era nada superpuesto, según se sabe, sino *creencia* auténtica, funcional en el vivir de aquellas gentes. La explicación de Oviedo era de tipo vitalista, no racionalista, y descansaba sobre su vivencia del mismo existir español²¹. Por esas vías se llega a la historia, que es algo más que “the

²¹ Observando con más atención el fenómeno del culto monárquico se verá que el poder real no aunaba a la gente hispana desde fuera de ella; la fe en el soberano era la forma en que adquiría realidad externa el íntimo anhelo de convivencia, inherente a la condición humana, y que cada pueblo realiza como puede. Los españoles, dada la manera de su existir, no sabían aunarse sino en una creen-

record of man's deeds". La tarea del historiador consiste en revivir cualquier tenso afán para llenar "el intervalo entre la eternidad fija y el tiempo huidizo", que esto es el hombre en palabras de Pico de la Mirándola.

Desde hace siglos viene intentándose dar respuesta a la inquietante pregunta de cómo sea España. Ese hacerse cuestión del propio vivir no ha sido ni es curiosidad erudita para muchos españoles, sino una manifestación de la misma estructura funcional de su vida, de su problemática historia. Ahora bien, ese íntimo sentirse viviendo no fué elevado a pensamiento objetivable por no ser los españoles inventores de ideas o teorías formulables sin conexión con su experiencia personal y concreta; no se dieron así cuenta de que la autognosis de su vivir histórico, habitual en ellos, encerraba la luz y la vía que encaminan a la *verdad vital*, no racional, de su historia. El angustiado desvivirse ofrecía el único posible método para alcanzar la realidad del vivir²². Hizo falta que gentes

cia; la fe monárquica era un asidero semejante al de la fe religiosa, ambas nunca analizadas críticamente en España antes del siglo XIX. Nadie hubiera podido escribir en el siglo XVII, ni en público ni en privado, como La Bruyère en sus *Caractères*: "Les cours seraient désertes et les rois presque seuls si l'on était guéri de la vanité et de l'intérêt..." Los cortesanos "font les modes, raffinent sur le luxe et sur la dépense et apprennent [aux femmes] de prompts moyens de consumer de grands sommes en habits... Un noble..., s'il vit à la cour, il est protégé, mais il est esclave: cela se compense" (*De la Cour*). Los ingleses dieron muerte a Carlos I, y los franceses a Luis XVI; antes habían sido asesinados Enrique IV y Enrique III, todo ello durante la época de la monarquía de derecho divino. Nada así aconteció en España. Cuando los pueblos hispanos perdieron el asidero del rey, su funcionamiento vital les llevó a agruparse bajo caudillos locales, provinciales o nacionales; más que como tiranos convendría mirarlos como adalides buscados y deseados. Más o menos apretadamente, o ajustadamente, todos los pueblos hispano-portugueses existen en y según esa estructura de vida.

²² Quevedo expresó en espléndida poesía la intuición de la extraña realidad de la vida:

Ayer se fué, mañana no ha llegado;
hoy se está yendo sin parar un punto:
soy un fué, y un será, y un es cansado...
¡Cómo de entre mis manos te resbalas!
¡Oh, cómo te deslizas, vida mía!

(*Obras completas: Verso*, ed. Astrana Marín, 1932, págs. [401, 424].)

Más textos se hallarán en el artículo de P. LAÍN ENTRALGO, *La vida del hombre en la poesía de Quevedo*, en su libro *Vestigios*, págs. 17-46. Hallo como nota distintiva de Quevedo, frente al tradicional *contemptus mundi* de los ascetas, la atracción y el interés que le inspira el ser la vida así como es; se preocupa más por reflejar su conciencia de ella, por sentirla como es, que por desdenarla por su pretensión de valer y de enfrentarse con la vida futura. Un asceta *desengañado* no hubiera escrito esto:

No me affige morir; no he rehusado
acabar de vivir, ni he pretendido
halagar esta muerte, que ha nacido
a un tiempo con la vida y el cuidado.

articuladas en otras estructuras de vida pensarán como idea lo que entre españoles era vivencia conexas con el propio existir, e inseparable de él.

La idea de la vida comenzó a abrirse paso entre los franceses no satisfechos con su tradición sensualista (Condillac) y racionalista (Descartes) ²³. Ya en 1804 el francés Degérando intentaba llegar al conocimiento del hombre a través de la conciencia integral de sí mismo. Maine de Biran (1766-1824) dice por vez primera "yo no soy una cosa", y entrevé "la realidad extrañísima de la vida humana, rebelde a los hábitos mentales vigentes". El P. Alphonse Gratry (1805-1872) ahonda más en la idea del continuo hacerse de la vida: "La lumière fut, dès l'origine, ce qu'elle est aujourd'hui. Mais je serai ce que je ne suis pas encore . . . La recherche, le désir, l'inquiétude, l'espérance sont ici-bas le fonds de notre vie". Estos pensamientos enlazan con la idea de Fichte (la realidad como *Tathandlung* 'acto') y con la angustia de Kierkegaard:

Porque el pensamiento abstracto es *sub specie aeterni*, se hace en él abstracción de lo concreto, temporal, del devenir de la existencia, de la angustia del hombre, situado en la existencia por un cruce de lo temporal y lo eterno . . . La existencia no puede ser pensada sin movimiento . . . Pasa con la existencia como con el movimiento: si los pienso, los he abolido, y ya no los pienso.

Después de esto vinieron Nietzsche, Bergson y Dilthey. Sorprende, sin embargo, que la historia haya seguido escribiéndose como si la historia fuese sólo una objetividad trascendente respecto a la vida. La historia ha seguido y seguirá siendo, o positivista (el hombre es un trozo de naturaleza), o abstracta y extravital (hegelianismo). Frente a eso ha parecido útil iluminar la conciencia del propio vivir, tan familiar a los hispanos, con el pensamiento extrarracional (no físico-naturalista) de algunos filósofos europeos. De ahí mi ensayo histórico, *España en su historia*, no fácil de entender y de criticar para quien no tenga la paciencia de enterarse de qué estamos hablando.

Es explicable que sorprenda el intento de escribir la historia de un pueblo casi como una confesión, o como una biografía, sin seguir estrictos criterios "científicos". A los historiadores técnicos esto les habría parecido una frivolidad literaria. Por su parte, los filósofos situados en la idea de la vida (razón angustiada de Kierkegaard; razón histórica de Dilthey; razón vital de Ortega y Gasset) no hubieran podido interesarse, como es natural, en el empírico saber de la historia.

Por eso decía antes que con la sola idea de la "historicidad" del hombre no hubiera yo podido responderme a la pregunta de qué sea

Siento haber de dejar deshabitado
cuerpo que amante espíritu ha ceñido . . .

(Ed. cit., pág. 64).

²³ Véase la introducción de J. Marías a su traducción de *Teoría de las concepciones del mundo* de W. DILTHEY, Madrid, 1944.

España; claro que sin ella, tampoco. Hacía falta parcelar al hombre histórico en hombres dados en la experiencia histórica, en este caso, el hombre estructurado hispánicamente, en forma tal que no apareciese como un ente abstracto, ni como una anécdota sin sentido. Por imperfecto que resulte el ensayo, valía la pena emprenderlo.

El mismo funcionamiento del vivir hispánico ha llevado a preguntarse por su modo peculiar de existir, por su valor y su sentido. Cada español preocupado por lo que le acontecía a él, y en torno a él, hubiera podido decir como Quevedo: "¡Oh, cómo te deslizas, vida mía!" Mas los historiadores, en lugar de observar lo que hubiese de movimiento, de rumbo y de inseguridad en ese deslizarse, pretendimos caracterizar la vida hispana, biológica, racial o psicológicamente, como si fuera un objeto fijo, y no un deslizarse entre puntos de partida y metas deseadas o soñadas. Se ha hablado de pasión, heroísmo, indocilidad, individualismo, fanatismo, pereza, ignorancia, activismo, estoicismo, envidia, etc., con miras a rebajar o a exaltar moralmente a un pueblo que tanto que hacer ha dado a otros. Se acudió en ocasiones a explicaciones causales y a cadenas de porqués, desde la escasez de agua (la llamada hipótesis oligohídrica) hasta la sobra de Inquisición, o de malos gobiernos. El parangón constante que, sobre todo, desde el siglo xvii, viene estableciéndose con otros pueblos europeos (QUEVEDO, *España defendida*, 1609), hizo surgir esas obras, tan hispánicas, de justificación y rectificación. Menéndez Pelayo intentó desenterrar una escondida ciencia española. Mas por tales caminos no se llega a ninguna parte. Había, frente a todo eso, que convertir el inseguro deslizarse de la vida, el desvivirse, en una función del mismo vivir, en una modalidad de existencia, a fin de contemplar como conexión lo hasta ahora desordenado e incoherente. Ni historia heroica y patriótica, ni historia de incapacidades y de infamias, sino visión de la estructura, del cauce movedizo desde donde se desbordan las maravillas y los horrores. Nada más fácil que enfocar la historia de cualquier pueblo, de cualquiera, como una textura de monstruosidades e insensateces. Lo ha hecho Robert Briffault con su patria Inglaterra y, como cra de temer, su visión histórica aparece deformada y trunca. Toda historia, como toda acción humana de cierto vuelo, va caminando sobre ruinas, las va creando. La visión del poeta vive a expensas de ausentar el pensamiento sin expresión vital, lo mismo que el pensador ha de renunciar a lo no abstraíble; los imperios y las religiones mismas, aún las de mayor ternura, se afirman sobre iniquidades, reverso fatal de sus valores. No nos interesa la historia gloriosa ni la ignominiosa.

Al perseguir el *eso* en que pueda consistir la peculiar existencia de los pueblos ibéricos actuales parto de la evidencia (para mí) de no hallarse situados los habitantes de la Península, con anterioridad a la invasión musulmana, en la estructura de vida manifiesta desde el año 1000 hasta hoy. La función vital hispánica no puede fundarse en misterioso racismo, ni en el contacto con la tierra llamada ahora España. Quienes

hablan de razas, si quieren proceder pulcramente, han de decir cómo sea la estructura de vida de las razas que nebulosa y dogmáticamente afirman dejaron su huella en los españoles. Como hasta ahora nadie ha establecido una *continuidad funcional* entre los cristianos del año 1000 y los habitantes de la Península anteriores al siglo VIII, no hay motivo para invalidar mi idea histórica. La finalidad de estas páginas es dotarla de mayor firmeza, subrayando aún más lo singular en la estructura hispana, y las diferencias que con ella ofrece la de quienes vivieron inmediatamente antes del siglo VIII.

Conviene a mi propósito insistir sobre la conciencia de inseguridad como trazo que marca indeleblemente el curso del vivir hispánico, y se hace perceptible en el proceso mismo de la vida más bien que en sus realizaciones. El español inseguro no añora un tipo de acciones, o de conducta, distintas de las que motivan su insatisfacción; no es como el romano que, durante el imperio²⁴, echaba de menos la organización política y las costumbres de la República. El hispano no fraguó contenidos de vida a los que pudiera referirse como a una situación reposada y firme. Lo que yo llamo España se hizo y se sigue haciendo en un telar de angustias. Un rincón de la Península, para subsistir, hubo de aniquilar a la España islamizada, en la cual incluso los ríos habían mudado sus nombres milenarios. Cada uno de los tres pueblos de la Península se vió forzado, durante ocho siglos, a convivir con los otros dos y a anhelar su exterminio. Las guerras de los hispano-cristianos, como dijo don Alonso de Cartagena, fueron "divinales". La vida toda fué puesta, arriesgada, al tablero de la fe, y ningún tema importante fué asignado a las tareas humano-temporales. Así se hizo posible una estructura de vida olvidada de la vigente en los siglos visigodos, según luego haré ver. El principio "cedat curiositas fidei", no funcional ni totalizante para el visigodo, llegó a serlo para quienes nos aparecen hoy como españoles. Los cuales —y éste es el punto central en la vivencia de esta historia— nunca aceptaron lisa y llanamente aquel su vivir, como el chino se amoldó a su chinería, y el indio a su indianismo. El hispano hubo de luchar por su existir en la creencia, en una ortodoxia, frente a los musulmanes primero, luego frente a judíos, protestantes o descreídos. Los franceses y los ingleses aceptaron, a la postre, la compatibilidad entre ser francés o inglés y tener creencias religiosas distintas de la tradicional,

²⁴ Sin hablar de Cicerón, Séneca, Tácito y otros famosos añorantes del pasado, recordaré a un escritor secundario, a Columela, autor de un tratado de agricultura (*De re rustica*) compuesto para que sus contemporáneos volvieran a los buenos usos de antaño: "Cuando pienso en tantos ilustres capitanes de pura cepa romana, siempre sobresalientes en la doble ocupación de defender y cultivar la tierra (la de la patria o la conquistada), comprendo que a nuestros contemporáneos, dados al lujo y a la molición de los placeres, les desagrada la vida esforzada y varonil de sus antepasados" (Prefacio, 14). Columela se refiere en seguida a los banquetes, los baños termales, la lubricidad y la embriaguez de quienes, según frase de Séneca, "no veían ni salir ni ponerse el sol".

o no tener ninguna. Para la gente hispano-lusitana tal situación crea un agónico existir, centro (si cabe aquí hablar de centro) de la estructura funcional del vivir, desnuda de cuanto no sea el dinamismo de la creencia. Los huecos que ha ido dejando el desvanecimiento de las creencias entre ingleses, franceses y alemanes se han ido llenando con el culto a ciertas "divinidades" temporales: la ciencia, las instituciones político-sociales, la literatura (en Francia), la protección de las mujeres, los niños, los animales y las plantas (en países anglosajones), etc. Nada de esto compensa la desaparición de la creencia entre gentes hispano-portuguesas, ni siquiera la exacerbación de las vanidades nacionalistas. La alternativa para ellos es, y ha sido: o creencia, o inexistencia, según percibe quien esté familiarizado con la vida en la Península Ibérica, en el Brasil o en México. Por bajo de cuanto quiera explicarse como un fenómeno universal de "estos tiempos", yace lo otro, lo permanente de la estructura.

La estructura se manifiesta: *a*) como anhelante esperanza de alzarse a cimas y destinos prefigurados en una creencia, divina o humana; *b*) o como inseguridad acerca del cumplimiento de la promesa implícita en la creencia; *c*) como imposibilidad de escapar, *por propio impulso*, a la situación de credulidad y de inventar nuevas realidades, físicas o ideales, forjadas por el razonamiento y la experiencia; *d*) como no resignación a permanecer en el plano inmutable de la creencia, y como adopción de lo conseguido, mediante experiencia y razonamiento, por pueblos situados en estructuras no hispánicas; *e*) como expresión del complejo en que se integran la conciencia vital de la persona y sus circunstancias internas y externas.

La creencia de que aquí se habla abarca y totaliza el horizonte vital de la persona: se cree en el rey, en el honor, en la física o filosofía tradicionales, en una ideología importada, en una mesiánica revolución, en la importancia de la propia persona, etc.

Las manifestaciones de la estructura no poseen realidad como abstracciones con entidad propia; han de ser vistas en conexión con las realizaciones valiosas en que nos son dadas vitalmente, y no como esqueletos de historia.

Para la manifestación *a*) recuérdense textos como uno de fray Diego de Valencia (fines del siglo XIV): si los castellanos se aunasen, "Non sé en el mundo un solo rencón / que non conquistasen, con toda Granada". O éste de Gómez Manrique, anterior a 1468: que Cristo deje conquistar a nuestro rey las tierras que las naciones bárbaras tienen aquende y allende el mar ("citra- ct ultramar / a las bárbaras naciones")²⁵.

Solidaria de la anhelante esperanza de ensanchar la propia vida

²⁵ Para estos y otros textos de mesiánico imperialismo, hecho realidad en las historias de España y Portugal, véase mi libro *Aspectos del vivir hispánico*, Cruz del Sur, Santiago de Chile, 1949.

hasta los últimos confines del espacio es la creencia en supervivirse en la eternidad del tiempo:

El vivir que es perdurable . . .
 los buenos religiosos
 gánanlo con oraciones
 y con lloros;
 los cavalleros famosos
 con trabajos y aflicciones
 contra moros.

(Jorge Manrique).

O esto otro: “Los grandes de Castilla son como estrellas en el firmamento, y *pueden lo que quieren*” (Juan Martí, 1602).

Otras manifestaciones de la estructura hispánica se hallan abundantemente documentadas en *España en su historia*, o en las páginas que ahora siguen. La cuestión es rigurosamente técnica. Tratamos el problema como pudiera hacerlo quien observe una forma literaria o lingüística de ahora, y la enlace con un pasado milenario. En lugar de manejar vocablos, fonemas, tópicos o estilos, nos interesa esa realidad flúida y muy real, a la que damos el nombre de estructura funcional de vida, y cuyo latido es perceptible en textos densos de tensión expresiva:

Ya lo muelle nos daña
 de la paz, de la guerra ya la saña.
 España triste gime,
de la fortuna en la más alta cumbre;
 que la sobra y oprime
de su gran majestad la pesadumbre;
 y máquinas que *el cielo*
no apoya, vienen con su peso al suelo.

Ni la paz ni la guerra dan reposo. Maravillosas palabras de Francisco de Medrano, un ex-jesuíta muerto en 1607²⁶. España no gemía entonces, oprimida por cualquier error, o por su apartamiento de un anterior tipo de vida, como se ha visto acontecía en la Roma imperial; a España la angustiaba la misma majestad de sentirse en la cima de su más alta fortuna. Lo único seguro, real, era el apoyo del cielo y no ninguna “máquina” de grandezas. España se sentía vacía de sí misma y en gran riesgo, mucho antes de escribir Medrano. Durante la guerra contra los moriscos granadinos, y aún después, se temía que los turcos, coaligados con los enemigos cristianos, repitieran la invasión musulmana. En unos versos dirigidos a don Juan de Austria, decía el capitán Francisco de Aldana (muerto en el desastre de Alcazarquivir, 1578):

²⁶ Para el texto, véase *Bibl. Aut. Esp.*, vol. XLI, pág. 351 a; sobre el autor, consúltese el notable libro de DAMASO ALONSO, *Vida y obra de Medrano*, 1948, aunque en él se analiza este inquietante pasaje sólo en su forma poética.

Recibe esta llorosa profecía,
cumplida en mi vejez, triste, importuna:
dígame que la iberica monarquía
veo caer a los pies de la fortuna;
crece la rebelión y la herejía;
despierta el galo al rayo de la luna²⁷,
y el pueblo más de Dios favorecido
duerme a la sombra de un eterno olvido²⁸.

En el mismo tono escribe poéticamente a Felipe II:

Si al desastre del tiempo de Rodrigo,
cuando era aún el mundo tan novicio
que máquinas de fuego el enemigo
no conoció, ni bélico artificio,
España en su deshonra dió consigo
sin recelar del turco maleficio,
¿qué puede agora hacer, tan desprovista,
con gente tan copiosa y tan provista?²⁹

Según este técnico de la milicia, que murió peleando heroicamente contra los moros africanos, España ofrecía un frente de superlativa nada contra su enemigo secular:

¿Qué debe sospecharse en *tanto exceso*
de privación de forma y de materia,
como se entiende [hay] entre ellos y nosotros?³⁰

Un poeta anónimo dice entonces que España corría el riesgo de verse arrollada por turcos, franceses, belgas, germanos, por "el bretón feroz"; y si

ocupan todo
los domésticos moros, monte y llano,
no es duda que el Señor nuestro, del modo
que a Israel libró, librará, y como
en las Asturias a Pelayo godo³¹.

Pudiera ello pasar por voces aisladas de pesimistas desmayados, si no coincidieran estas inquietudes con la declaración, repetida a lo largo del siglo XVI, de haber sido un mal la conquista de Granada, por haber desaparecido así el gran estímulo heroico para los españoles. Las Casas y otros, negaban la legitimidad de la política imperial de la corona en las Indias. Quevedo pensaba que cuantas más tierras conquistara, más enemigos se atraería España:

²⁷ Es decir, los franceses se unen a los turcos.

²⁸ *Epistolario poético completo*, ed. por A. Rodríguez-Moñino, 1946, pág. 21.

²⁹ *El capitán Francisco de Aldana (1537-1578)*, por A. RODRÍGUEZ-MOÑINO, Valladolid, 1943, pág. 35.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Véase el *Epistolario poético*, antes citado, versos 91-99.

la ambición llega para adquirir más allá de donde alcanza la fuerza para conservar . . . América fué una ramera rica y hermosa, adúltera a sus esposos [¡los indios!] . . . Los cristianos dicen que el cielo castigó a las Indias porque adoraban a los ídolos; y los indios decimos que el cielo ha de castigar a los cristianos porque adoran a las Indias (*La hora de todos*, X, 1635).

A reserva de volver sobre este punto, urge ahora enlazar la conciencia de esfuerzo vacío en los siglos xvi y xvii (coincidente con una continuada serie de creaciones espléndidas) con la conciencia de vacuidad, de inexistencia, que hallo en españoles muy representativos de los siglos xix y xx, cuando intentan dotar de un valioso contenido la historia previa de España. Escribía en 1905 don Francisco Giner de los Ríos:

Si tanta vanidad y mentira, aun fuera de este oscuro rincón —más amado cuanto más oscuro—, queda todavía allá . . . en el empíreo soleado de las naciones soberbias, resplandecientes y gloriosas, ¿cómo podría ser de otro modo en un pueblo [como España] *amputado de la historia* hace más de tres siglos, cuando menos en la parte más espiritual de ella y más profunda? ³²

En 1910 escribía José Ortega y Gasset:

Gravitan sobre nosotros *tres siglos* de error y de dolor: ¿cómo ha de ser lícito, con frívolo gesto, desentendernos de esa secular pesadumbre? ³³

En 1937 dice la Falange Española:

[Hace] cerca de *tres siglos*, el ser auténtico e inmortal de España agonizaba, desgarrado en la carne y en el espíritu, por los dardos venenosos y extranjeros de una concepción atea y materialista de la vida. Perdimos el destino y la misión imperiales . . . Ahora que la tradición de todo este ser y poder de España vuelve, renacida con la gracia de la sangre joven, se han hecho carne sagrada de heroísmo las flechas de la Falange³⁴.

En 1947, don Pedro Bosch Gimpera, un docto arqueólogo, titula un artículo suyo: *Contumacia de las desviaciones históricas*; afirma en él que en España,

contumaz en sus errores . . ., todos los problemas, desde los Reyes Católicos, *incluso desde más atrás*, han quedado insolubles, o se

³² *Problemas urgentes de nuestra educación nacional* (1905). Véase F. DE LOS RÍOS, *El pensamiento vivo de Francisco Giner*, Buenos Aires, 1949, pág. 127.

³³ *La pedagogía social como programa político*, en *Personas, obras, cosas*, Madrid, 1922, pág. 201.

³⁴ Preámbulo del Decreto de 1º de octubre de 1937, instaurador de la "Gran Orden Imperial de las Flechas Rojas" (*Repertorio cronológico de legislación*, Pamplona, 1938, pág. 994). El sentido del comienzo del texto parece ser: "Hace cerca de tres siglos que el ser auténtico e inmortal de España agoniza, desgarrado en la carne . . .", etc.

han solucionado mal . . . En el crisol de España siguen vírgenes las cualidades de sus pueblos y de su carácter³⁵.

Los textos anteriores son sólo muestras significativas de ideas y sentimientos muy extendidos. La inconexión vital con el pasado se refleja, por otra parte, en la escasa atención con que los españoles han estudiado su historia cultural; a pesar de lo hecho en el siglo xx, no existe aún una excelente biblioteca de autores españoles, y multitud de monumentos han caído en ruinas ante la indiferencia del mundo hispánico. Esa falta de conciencia histórico-cultural ya preocupaba a Fernán Pérez de Guzmán en el siglo xv.

Mas ¿cuál puede ser la realidad de un presente, siempre sentido como socavado en sus cimientos temporales, como invertebrado? No puede ser otra sino un recrearse como si el mundo se iniciara en cada instante, en un continuo proceso estructural, funcional, de hacerse-deshacerse. Y no vaya a pensarse que los textos antes transcritos —expresión de una vivencia “autobiográfica”— proceden sólo de disconformes ensombrecidos por el pesimismo. Nos persuade de lo contrario el entusiasta tradicionalista Menéndez Pelayo, el cual forjó, con perfecta buena fe, una ciencia española desprovista de contenido científico, a fin de colmar el vacío de pasado que le angustiaba el alma. En otro caso, se hubiera sentido satisfecho con la plenitud de la singular historia española, bien patente como realidad y como valor³⁶. La increíble paradoja, la irracionalidad de esta historia, es que los observadores hispanos no pueden captarla a menos de

³⁵ *España Nueva*, México, 20 de septiembre de 1947.

³⁶ La angustia hispánica anima también la obra de Ramón Menéndez Pidal, descubridor y valorador de ricas zonas del pasado, antes de él ignotas. Al contemplar como totalidad la historia de su tierra, este hombre insigne, que cifra en su obra las cualidades más nobles y universales del alma hispana, siente a España concebida en pecado original, y como en mesiánica espera de una problemática redención. “El carácter apartadizo *ibérico*, ya notado por los autores de la antigüedad”, es la causa, en último término, de que falte “el concepto superior de una España”, interna y efectivamente unida (Introducción a la *Historia de España*, Madrid, 1947, vol. I, págs. LI-LIII). Según este eminente historiador, la decadencia nacional después de los Reyes Católicos se debe a que los reyes posteriores eligieron mal los funcionarios públicos; Carlos V todavía continuó la política de sus abuelos, pero ya Felipe II nombró al pobre Duque de Medinasi-donia almirante de la Invencible. En adelante, la envidia (“un desbordamiento incontenible de la invidencia”) cerrará el camino a los competentes. No cree Menéndez Pidal que hayan faltado las minorías, según dice Ortega y Gasset; hubo “desacierto de las clases directoras, porque la inaselección repele a los más aptos, inutilizándolos” (págs. XLII-XLV). En este como en otros casos, me limito a destacar el sentido estructural de los juicios dolidos y desolados acerca de la realidad de España; no hace al caso insistir en si son o no exactos los “hechos”, recordando, por ejemplo, que un caso de torpeza increíble en cuanto a seleccionar personas competentes fué el de Carlos V en Argel: llevaba consigo a Hernán Cortés, lo dejó a un lado, y confió el ataque a personas incapaces. El desastre fué total. Pero el “hecho” que ahora interesa no es ése, sino observar cómo se expresa Menéndez Pidal desde el fondo de su conciencia hispana.

aislar, en un paréntesis suspensivo, la función de su propio vivir hispánico.

La sostenida conciencia de existir como un no existir, de poner una y otra vez a prueba la posibilidad de la imposibilidad, carece de semejanza tanto en Occidente como en Oriente. Ahondar en ello es necesario para percibir la presencia de la estructura funcional, tan constante como irreductible a nada genérico o abstracto. Gracias a ella podemos saber cuándo comienza a existir *eso* que constituye unívocamente la realidad hispánica, una realidad que, para modificar su curso o adoptar otros contenidos, ha de recurrir a elementos extraños a ella, marginales. Usando términos conocidos de los lingüistas, los cambios en la historia hispana proceden más del *ad-stratum* que del *sub-stratum*. En la llamada Edad Media, provienen más de la vecindad de Al-Andalus musulmán y de Francia, que del impulso romano-visigodo, casi desvanecidos entre los mozárabes. De ahí que sea casi nula la literatura latina en la España cristiana³⁷, muy rica en la Europa occidental.

El ritmo sostenido en la pulsación de esta estructura vital se nota en la necesidad de importar *cosas* y técnicas, tan advenedizas y superpuestas hoy, dentro del mundo hispano-portugués, como en el siglo x. El juego funcional de la estructura proyecta el interés de la persona hacia fuera de ella, y la retrotrae al ámbito de la absoluta y escueta persona. El molino hispano-portugués ha molido y muele molienda advenediza, mediante una fuerza motriz mayor o menor, pero siempre propia. Los contenidos del vivir en la Edad Media no fueron recreaciones de lo que antes hubiera, sino allegamientos: los castillos fueron obra de moros; la medicina, judía; el estilo de la arquitectura cristiana, francés; etc. Así, pues, si el presente no es propia elaboración del pasado propio, el presente tampoco reelaborará futuro: permanecerá quieto mientras algo advenido no lo sustituya³⁸. El español se eterniza en la eternidad trascendente de su creencia; un reflejo de ello es la escasa alteración experimentada por la lengua literaria del siglo xn, escasa si se la compara con la situación de las lenguas inglesa, francesa o alemana. Felicitemos de que sea tan accesible el goce de la vieja literatura de Castilla, pero entendamos, como historiadores, el sentido de tan notable hecho, su conexión con una estructura de vida en la que se hace real plenamente aquel hecho.

Los reyes medievales soportaban el agobio de ser abastecidos de moneda por los hebreos, como el poeta Francisco de Medrano sentía que a España, hacia 1600, la oprimía “la pesadumbre de su gran majestad”. Después de 1700, el vivir de los españoles, como en los siglos de la Reconquista, les fuerza a buscar fuera los contenidos de que se sen-

³⁷ Con excepciones como el monasterio de Ripoll, en Cataluña, que gravitaba hacia Francia.

³⁸ Por eso decía Sebastián de Covarrubias que la *novedad* “suele ser peligrosa por traer consigo mudança de uso antiguo” (*Tesoro de la lengua castellana*, 1611).

tían carentes. Caballero andante en esa nueva salida fué el Padre Feijóo, una mente lúcida y exquisita. Apenas percibimos ya la tensión titánica de aquel siglo XVIII en las tierras hispanolusitanas, afanadas, como nunca antes, en intentar moverse sin cambiar de postura, la constante quimera. Jovellanos, un gran héroe del espíritu reformista, pagó con la prisión, y casi con la vida, sus entusiasmos ilustradores. Suspira también por una España *mejor* don José Cadalso; tras él contemplamos a Carlos IV y sus majos y manolas. La prueba, sin embargo, de que no hay que enfocar esta historia con melancolías progresistas es que entonces, precisamente entonces, en conexión con todo eso, surge la pintura de Goya.

Proporcional al esfuerzo por rebasar las posibilidades de la estructura hispana, fué el retroceso hasta el hombre "en pelo" de la Guerra de la Independencia y de los años fernandinos. Un heroísmo que asombró a Europa coincidía con degradantes bajezas, iluminadas por la faz estúpida del rey "Deseado". Un grupo de idealistas alimentó el ilusionismo de las Cortes de Cádiz (1812), tan hispánico y tan frágil como el de los erasmistas del siglo XVI. Se exportaron entonces los vocablos *guerrilla* y *pronunciamento*; pero también *liberal* como idea política. Más tarde aparecieron los ferrocarriles: siete años titubearon los gobernantes para aceptar que se los construyeran, aunque a la postre los hicieron de anchura distinta a la europea para hispanizarlos en algún modo. Durante el siglo XIX no se sabía qué postura adoptar frente al "progreso". Como dice aquel personaje de *La verbena de la Paloma* (1892): "Hoy las ciencias adelantan, que es una barbaridad".

La tenacidad inmovible de esta estructura se manifiesta en la conservación de las creencias, siempre amparadas por el impulso pasional, lo mismo en el siglo XI que en el XVII y en el XX. Los largos contactos con Francia e Italia no modificaron aquella singular manera de existir, no atribuible ni a aislamiento ni a ignorancia³⁹, sino entendible

³⁹ El idioma, como en tantos otros casos, registra la pulsación del sistema vital, como un sensible "biómetro". El francés y el italiano han poseído bastantes palabras para designar la actividad juzgante o discursiva: fr. *pensacion*, *pensage*, *penser*, *pens*, *pense*, *pensée*. De estos sustantivos, todos ellos verbales y denotadores de acción, sobrevive *pensée*, significativo de la acción pensante y su resultado. Verbales son también ital. *pensagione*, *pensata*, *pensato*, *pensiere* (prov. *pensier*), *pensiero*. El esp. antiguo tenía *pienso*, también de origen verbal ("Mas ál tenía en pienso en su mal corazón", Juan Ruiz, 411), y fosilizado en la expresión "ni por pienso". El español ha preferido *pensamiento*, nombre no verbal, que en su origen refería al resultado y no a la acción de pensar. El francés poseyó el vocablo *pensement*, hoy sólo con el sentido de 'tratamiento, cura de una herida'. En italiano también hay *pensamento*, pero el vocablo carece de dignidad literaria. Diría, pues, en términos de Husserl, que el español ha preferido referirse al pensamiento como a un "noema", un objeto ya pensado; el francés y el italiano, como a una "noesis", como al pensar del objeto. En este, como en otros casos, es visible cómo el idioma conserva de su tradición, o toma de ella, lo que le conviene; las gentes toman del pasado o del presente *desde* la estancia vital en que se hallan, desde su estructura. Los españoles tuvieron a su alcance las posibilidades de su

como una manera constructiva de vida. Tildar de fatalista, o determinista, mi concepción de la historia supondría, repito, confundir la idea de función y actividad con la realidad de los contenidos y resultados de aquéllas. Un pueblo situado en una estructura, afirma ésta en una continuidad de realizaciones históricas, por vivir haciendo radicalmente lo que quiere, y no lo que le mandan las circunstancias naturales, o los advenedizos interesados en imponerle un distinto funcionamiento de vida. No es por fatalidad, sino por libertad volitiva, por lo que vuelven a alzarse en el mismo sitio ciertas ciudades arrasadas por un estremecimiento volcánico.

Lo cual no significa que las gentes que han llenado la extensión de la Península Ibérica hayan sido siempre iguales ni hayan poseído la misma estructura de vida. La realidad de un pueblo no es sustancial ni esencial, ni está fatalmente condicionada por la geografía. Las funciones en que consiste el vivir pueden rehacerse, mantenerse y deshacerse.

II

LA ESTRUCTURA VITAL DE LOS VISIGODOS

Las crónicas medioevales llaman a la invasión musulmana en 711 “destrucción” de España, y tenía pleno sentido darle tal nombre. No nos detengamos en lamentar aquella remota desdicha, ni en imaginar cuál hubiera sido el destino de la Península sin los subsiguientes ocho siglos de guerrear contra la muslemía. Lo que importa ahora es hacer ver cómo la historia va a ser hecha por otras gentes, desde otras circunstancias, y mediante actividades funcionales que es posible conectar con la vida posterior y no con la anterior.

Los habitantes del norte y del noroeste de la Península nunca antes habían servido de sostén y de guía ejemplar a los ibero-romanos, o a los romano-visigodos. Los conocemos mal, fuera de saber que muchos de ellos ofrecieron gran resistencia tanto a los romanos como a los visigodos⁴⁰. Los suevos permanecieron en Galicia 175 años, hasta que Leovigildo los redujo a obediencia en 585. San Martín de Braga compuso, en el siglo vi, su tratado *De correctione rusticorum* para despaganizar a los galaicos y astures. En el campo de las bellas artes se pregunta Helmut Schlunk si “hubo en estas regiones una tradición continua, independiente del llamado arte visigodo, que empieza a conquistar las regiones septentrionales sólo en el siglo vii . . . Que había en el noroeste de

tradición latina para expresar la acción pensante, y los vocablos franceses e italianos; no se sirvieron de nada de eso. Es, en cambio, muy probable que el ital. *pensiere*, *pensiero* sea francesismo o provenzalismo. Sería muy recomendable sustituir el término *influencia* lingüística o cultural, por el de *adopción* o *solicitudión*.

⁴⁰ “Perpetua pesadilla fueron para los reyes godos los pueblos de las montañas cántabropirenaicas” (R. MENÉNDEZ PIDAL, *Historia de España*, 1940, vol. III, pág. XLVII).

España un arte provincial de carácter propio, diferente del del centro y sur del país, lo acusan los restos decorativos”⁴¹. Los vasconavarros, todavía en el siglo xn, daban al viajero fuerte impresión de rusticidad⁴²; el no haberse romanizado lingüísticamente descubre, sin más, su escasa participación en la vida del resto de la Península.

La Reconquista se inició en esas regiones escasamente romanizadas, del noroeste, y no muy ortodoxamente católicas, según mostrará más tarde el culto a Santiago, por lo menos en su forma originaria. La mayor parte de Hispania, la bien latinizada, cedió a la presión musulmana, como antes se había entregado a los visigodos, y antes a los romanos, a los cartagineses y a los fenicios. Cuando se comparan los breves diez años de la conquista de las Galias por Julio César, con los largos doscientos que la de Hispania costó a los romanos, vuelve a intervenir el espejismo de una tierra poblada por gentes unidas y animadas de espíritu nacional, algo así como el de la España que se opuso a los franceses de Napoleón. Pero los numantinos y los cántabros seguían combatiendo, cuando grandes zonas de la Península vivían pacíficamente bajo la dominación romana.

Quienes comenzaron a guerrear eficazmente contra los musulmanes no fueron hispalenses ni tarraconenses, sino hombres sin enlace auténtico con la estructura vital de los visigodos. Aunque ellos se declararan herederos de la grandeza visigoda, no es menos cierto que la pretensión genealógica no basta a estructurar la vida de un pueblo. Los cristianos reconquistadores no enlazaban con los visigodos de Toledo, Caesar Augusta o Carthago Nova⁴³.

La *Crónica General* de Alfonso el Sabio contemplaba el reino visigodo como una gloriosa lejanía sin semejanza con el presente:

Tan gran era, que el su señorío durava et teníe de mar a mar, bien desde la cibdad de Taniar, que es en África, fastal río Ruédano. Este regno era alto por nobleza, largo por abondamiento de todas las cosas, devoto en religión, concordado et ayuntado en amor de paz, claro et limpio por ell enseñamiento de los concilios . . . ; et por la grand onestad de los omnes de orden que y avíe . . . , et de los sanctos obispos Leandro, Esidro, Eladio, Eugenio, Alffonso, Julián, Fulgencio, Martín de Dumio, Ydallo de Barcelona [?], Taión de Çaragoça; et por el rico estudio de la alta filosofía que avíe en Córdoba⁴⁴.

⁴¹ *Ars Hispaniae*, Madrid, 1947, vol. II, pág. 342.

⁴² *Liber Sancti Jacobi*, transcripción de W. M. Whitehill, 1944, pág. 358.

⁴³ Achacar a dificultades materiales la falta de cultura y pensamiento entre los cristianos del norte de España supone ignorar el hecho de que la opresión y la desdicha tanto traban como favorecen la actividad del espíritu. Boecio, Cervantes, Quevedo y tantos otros son buen ejemplo de ello. La tranquilidad y el reposo materiales, en cambio, no siempre contribuyen a crear obras dignas de sobrevivir.

⁴⁴ Ed. Menéndez Pidal, pág. 305.

De aquel saber, más añorado que conocido, no habían brotado nuevos retoños. A más de quinientos años de distancia, el pasado visigodo se envolvía en una nube de leyenda; la mención de un entonces inexistente "rico estudio de la alta filosofía" en Córdoba⁴⁵ revela la importancia concedida a la capacidad cultural de los visigodos. El castellano del siglo XIII echaba de menos aquella cultura, estimable sin duda, y no sospechaba que él, por su heroica firmeza como hombre, y por su originalidad expresiva como artista, valía ya más que el opaco y vacilante visigodo.

La ruptura entre la Hispania de San Isidoro y los reinos cristianos del siglo XI se percibe bien, justamente allí donde parece existir un enlace entre una y otros. La basílica de San Isidoro de León, mandada edificar por Fernando I en 1063⁴⁶, revelaría al pronto la presencia en el monarca de la memoria del gran erudito hispalense. Mas consultando la *Crónica Silense*⁴⁷, vemos que el rey Fernando de León envió a Sevilla a los obispos Alvito y Ordoño, no a buscar el cuerpo de San Isidoro, sino el de una mártir, Santa Justa. Al no aparecer éste, pensaron llevarse, como un sustitutivo, los restos de Isidoro. Según la *Crónica*, el alma del santo se apareció a Alvito, y le pidió que su cuerpo fuese trasladado a León. Resulta, pues, si el testimonio de la *Crónica* no es invalidado, que la basílica de León debió a un feliz azar el ser isidoriana.

Visigodos y españoles divergen, ante todo, por su modo de *estar* en la creencia religiosa y por la función que aquélla desempeña en su vivir. Sorprende, ante todo, que la Península estuviese dominada en los siglos V y VI por herejes arrianos que negaban el dogma católico de la Trinidad; para ellos Cristo era algo así como un profeta, y no una persona divina consustancial con la del Padre. Menéndez Pelayo tropezó en esta dificultad, justamente por haber enfocado la historia española como una continuidad de creyentes ortodoxamente católicos. Es entonces, lógica esta su afirmación: "España no ha sido nunca arriana, porque los visigodos no eran españoles"⁴⁸. Pero añade luego el mismo historiador, con apasionada arbitrariedad, que los hispano-romanos integraban "la verdadera y única raza española" (pág. 135). Y ya enfrascado en esta selva fantástica, prosigue: "La raza que se levantó para recobrar palmo a palmo el suelo nativo era hispano romana; los buenos visigodos [!] se habían mezclado del todo con ella" (págs. 185, 187, 189).

La realidad fué muy distinta. Cuando el príncipe católico Hermenegildo se rebeló contra su padre, el rey arriano Leovigildo, ilustres ca-

⁴⁵ Sidonio Apolinar (430-488) alude a una famosa escuela cordobesa, sobre la cual no poseo más información: "Corduba praepotens alumnis" (Véase E. PÉREZ PUJOL, *Historia de las instituciones sociales de la España goda*, 1896, vol. III, págs. 490-491).

⁴⁶ R. MENÉNDEZ PIDAL, *La España del Cid*, 1947, vol. I, pág. 136.

⁴⁷ Ed. Santos Coco, 1919, págs. 81-82.

⁴⁸ *Historia de los heterodoxos españoles*, 1917, vol. II, pág. 94.

tólicos como el abad Juan de Biclario y el arzobispo Isidoro de Sevilla tomaron partido por el padre en contra del hijo. Aquellos preladados, lo mismo que el obispo galo-romano Gregorio de Tours, no vieron en Hermenegildo un mártir, sino un rebelde contra la autoridad del Estado⁴⁹. Que la actitud de los católicos españoles se debiera a que fuesen “poco fanáticos” (MENÉNDEZ PELAYO, *loc. cit.*, pág. 171), o a “nacionalismo goda” (MENÉNDEZ PIDAL, *loc. cit.*, pág. xxvii), es manifiesto que la conducta de tales preladados habría sido inconcebible entre españoles, tanto en el siglo x como en el xx. Según dice con razón Menéndez Pidal, católicos y arrianos coincidían en estimar y respetar algo por encima de sus respectivas creencias, precisamente, añado yo, por poseer una estructura de vida no española, y una jerarquía de valoraciones impensable más tarde. Un obispo español nunca ha reconocido, pública y solemnemente, su coincidencia con un hereje, ni se han abrigado ambos bajo un supremo principio de carácter secular. Los auténticos españoles, que surgieron más tarde, ya no entendían los motivos de los godos aquellos, e hicieron de Hermenegildo un mártir y de su padre un monstruo:

Leovegildo, rey de las Españas, teniendo aún a su hijo Hermenegildo preso en cárcel así como diximos, matol con una segur yaziendo dentro, en viéspera de Pasqua mayor, porque se non quisiera tornar a la mala secta de los arrianos en que él creye; e desta guisa fué fecho mártir de Dios (*Crónica General*, ed. cit., pág. 262).

Pero Hermenegildo no fué canonizado hasta 1586, porque Felipe II lo solicitó del papa Sixto V, mil años después de lo que los visigodos consideraron vituperable rebelión, y los españoles de más tarde, glorioso martirio.

Tampoco me parece española la forma de convertirse al catolicismo el rey Recaredo, en 589. Vienen más bien al recuerdo la conversión del rey franco Clodoveo, en 496, y la del emperador Constantino, que tal vez le sirviera de modelo. Hablar de un rey español y no católico implica contradicción en los términos; pero aun imaginando tal absurdo, un rey hereje nunca se hubiera convertido como lo hizo aquel visigodo. He aquí sus palabras ante el famoso concilio III de Toledo:

No creo que os sea desconocido, muy reverendos sacerdotes, que el haberos honrado yo [llamándoos] a la presencia de Nuestra Serenidad tiene por objeto restablecer la forma de la disciplina

⁴⁹ “Los contemporáneos Juan de Biclario, Isidoro y Gregorio de Tours, aun siendo preladados llenos de fervor católico, condenaron unánimemente al príncipe como a un rebelde (*tyrannus* en sentido antiguo) contra su padre y contra el reino” (FRANZ GÖRRES, *Die byzantinischen Besitzungen an den Küsten des spanischen-westgotischen Reiches (554-624)*, en *Byzantinische Zeitschrift*, XVI, 1907, págs. 515-538).

eclesiástica. Habiendo impedido celebrar concilios la herejía que amenazaba a toda la Iglesia católica, Dios (a quien plugo apartar el obstáculo de aquella herejía *por medio de Nos*) nos ha amonestado para que restauremos la regla de la costumbre eclesiástica. Sirvaos, pues, de gozo y alegría saber que, por providencia de Dios, ha retornado la costumbre canónica al recinto paterno *para nuestra gloria*.

Exhorta luego a los padres conciliares a ayunar y a orar a fin de que se “les haga manifiesto el orden canónico, tan alejado de los sacerdotes por largo y prolongado olvido, que nuestra época confiesa ignorarlo”⁵⁰.

El rey habla, ante todo, como si estuviese prestando un gran servicio a Dios y a su Iglesia, amenazada *toda ella* por el peligro arriano, lo cual no era cierto. Se expresa Recaredo como si su propia persona no hubiera participado en la herejía arriana; en lugar de humilde arrepentimiento ostenta arrogante suficiencia, pues se convierte “para que en el futuro brille nuestra gloria, honrada por el testimonio de la misma fe” (“per omne successivum tempus gloria nostra ejusdem fidei decorata clarescat”). El rey no pensaba en el atroz pecado de no haber creído que Dios es como es, y derivaba todo el asunto hacia el terreno de las costumbres, de las leyes eclesiásticas, y hacia la liturgia. En lugar de decir, como era práctica entre visigodos, *Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto*, ahora había que decir *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto*. Usando un dativo en lugar de un acusativo, todo quedaba en orden.

Quien, sin tesis previa, lee las actas del famoso concilio obtiene la impresión de que los intereses políticos, la razón de Estado, dominan el sentimiento religioso y las inquietudes del más allá. Dice el Rey: “Non credimus vestram latere sanctitatem, quanto tempore in errore Arrianorum laborasset Hispania”, lo cual no significa exactamente lo que Menéndez Pelayo traduce (“por cuánto tiempo ha dominado el error de los arrianos en España”), sino “por cuánto tiempo *ha padecido* (cuántos trabajos ha pasado) Hispania por estar en el error de los arrianos”. Esos trabajos eran la guerra civil entre el rey Leovigildo y su hijo Hermenegildo, y la ocupación del sur de Hispania por los bizantinos, ayudados por los católicos. Escribía el hispano-romano Isidoro de Sevilla: “Gothi per Hermenegildum bifarie divisi multa caede vastantur” (“los godos [¡no dice los hispanoromanos y los godos!], divididos en dos bandos a causa de Hermenegildo, se destrozan y matan unos a otros”)⁵¹. La conversión de Recaredo y la condenación de Hermenegildo por San Isidoro se integran en el propósito de unificar y engrandecer el reino visigodo. “Después de la conversión de Recaredo —dice el escritor ca-

⁵⁰ *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et Novi Orbis*, de José S. de Aguirre, Madrid, 1781, vol. II. Puede verse el texto en MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos*, 1917, vol. II, pág. 180, traducido ahora por mí más precisamente.

⁵¹ FRANZ GÖRRES, *loc. cit.*, pág. 522.

tólico Görres— los bizantinos no ofrecían ya ningún aliciente a los hispanorromanos”. La decisión tomada por el Rey semejaría en cierto modo (claro que sólo en cierto modo) a la de Enrique iv de Francia, inspirada también más en motivos políticos que sentimentales. Con los bizantinos ocupando en Hispania una amplia y rica zona del reino, éste se apartaba de la Romanía, la cual comenzaba a estructurarse bajo la guía espiritual de la Roma católica. Recobrar la soberanía sobre un reino no escindido y en armonía con la tradición de la Roma católica, bien valía renunciar al dogma de la no divinidad de Cristo.

Aceptemos con Menéndez Pelayo que los visigodos no eran españoles⁵², aunque con la ineludible consecuencia de extender el mismo negativo juicio a los demás habitantes de aquel reino. La Hispania de los godos fué condición para los reinos cristianos que luego vinieron, como la Italia germano-bizantina lo fué para las futuras ciudades italianas, ya italianas y no germano-bizantinas ni romanas, y sin capitalidad secular que las unificara políticamente. Los estratos históricos en casos así hacen pensar en ciertas ciudades de la Antigüedad, arrasadas y sucesivamente reedificadas una sobre otra. Las excavaciones en Éfeso han sacado a luz las ruinas de la ciudad preegipcia, egipcia, griega y romana. Cada una utilizó materiales de la anterior a fin de rehacer la ciudad nueva; pero ninguna de ellas habría podido convivir con la antigua, ni representaba un momento en la “evolución” de esas ciudades sucesivas.

No escribieron los godos, o no se conservan, obras poéticas en que expresaran la intimidad de su vivir. Pero se sabe bastante de ellos para poder afirmar que la estructura de su vida no era ya ni romana ni germánica, aunque ambos elementos hubieran sido condición para su existir. Isidoro de Sevilla, de ascendencia romana, sentía que él era visigodo, aunque yo no pueda decir con precisión en qué consiste la estructura de la vida visigoda por falta de información suficiente. Sospecho, además, que en la selva confusa de la historia debe haber algo que corresponda a una categoría de *estructura vital incompletamente realizada*, o sea, pueblos-personajes que caminaron por el pasado (o por el presente, terrible situación) sin acabar por reconocerse, ellos mismos, como plenamente existentes, dentro y fuera de ellos mismos. Tal vez soñaran, o sueñen, en algún mágico azar que acabe de completarles

⁵² En su discurso ante el Concilio de Basilea (1434), don Alonso de Cartagena se dió cuenta de la necesidad de hacer coincidir su idea de España con la continuidad de la fe católica: “Después que los españoles, en tiempo de Santiago, recibieron la fe, non se desviaron de ella”, aunque es verdad que “en tiempo del rey Leovigildo . . . fueron *algunos* enfecionados de la herejía arriana . . . En el tercero Concilio de Toledo fué *del todo* la arriana herejía destroída; mas nunca universalmente desviaron de la fe, ca aun en aquel tiempo en que más prevalescía aquella herejía, florecieron en España Sant Isidro, Sant Leandre”, etc. (CD, XXXV, 1894, pág. 537). Ya hemos visto que la cuestión es algo más complicada.

su existencia. Hay pueblos que han vivido como esas hablas dialectales, que nunca sirvieron de expresión a obras importantes y universalizables, aunque nuestro imperfecto instrumental histórico no permita captar estas historias "a medio hacer". Tal vez esos pueblos han combinado un existir anhelante con la conciencia, o con la creencia, de existir plenamente. Desde luego que una cierta plenitud estructural deberá admitirse en tales casos: un enano es plenamente enano, aunque visto en otra perspectiva parezca incompleto en su corporeidad física.

Si contemplamos el reino visigodo en la perspectiva de la Roma de Augusto, de la España de Carlos V o de la Inglaterra victoriana, la impresión obtenida sería que los visigodos de los siglos v, vi y vn no parecían estarse preparando a ser muy importantes. Los visigodos mismos parecen haber tenido conciencia de su difícil situación vital. Como las demás provincias del ex-imperio, los hispano-romano-visigodos creían que Roma no había desaparecido. Paulo Orosio, nacido en Hispania, escribía en el siglo v: "Roma, después de tantos años, sigue manteniéndose, e impera intacta; los godos y Alarico la han invadido y despojado de sus riquezas, no de su imperio". Como persona inteligente y preocupada del sentido divino de los sucesos humanos, Orosio tenía que sentirse viviendo en el ámbito vital de Roma, porque los invasores bárbaros carecían todavía de forma colectiva en donde uno pudiera incluirse, y la tierra de Hispania, sin la conciencia de ser romana, era algo amorfo y vitalmente inconcebible. Si Orosio hubo de refugiarse en la noción vital de Roma para escapar a la angustia de no estar vitalmente en parte alguna, los visigodos esclarecidos de aquel tiempo sentían del mismo modo: sentían no ser alguien, y se abrazaban desesperados a la ilusión de una Roma aún existente, a pesar de cuanto ellos hacían para aniquilarla. La preciosa anécdota ha sido conservada por Orosio, que la recogió, hallándose en Belén con el futuro San Jerónimo, de boca de un caballero de Narbona, quien había oído al rey Ataúlfo exponer sus planes políticos. Este caudillo visigodo pensó acabar incluso con el nombre de "romano" (*obliterato Romano nomine*), y reemplazarlo por el de "godo". La *Gothia* debía suceder a la *Romania*⁵³. Cambió Ataúlfo de parecer al pensar en que la barbarie de sus godos les impediría obedecer a las leyes, "sin las cuales el Estado no es Estado" (*sine quibus respublica non est respublica*); prefirió entonces servirse del poderío de su pueblo para restituir al nombre romano su anterior grandeza, pues no habiendo podido transformar a Roma (*postquam esse non potuerat immutator*), aspiraba a restaurar su pasado⁵⁴. Gracias a este destello de conciencia, de autognosis visigoda,

⁵³ Así procedieron otros pueblos germánicos, que crearon estados con nombres étnicos: *Lombardia*, *Francia*, *Anglia*, *Normandia*, *Burgundia*. Es significativo que nada así se produjera en la Península Ibérica.

⁵⁴ Ya se fijó en este importante texto GASTON BOISSIER, *La fin du paganisme*, 1891, vol. II, pág. 409. Véase PAULO OROSIO, *Historiarum adversum paganos libri VII*, ed. C. Zangemeister, págs. 86 y 560.

que Orosio notó con simpatía humana⁵⁵, vemos entrar en la historia al pueblo godo sostenido por el propósito de deslizarse en una estructura de vida que no era la suya; aquellos germanos vivirían en adelante algo así como esos emigrados que ni conservan plenamente su patria de origen, ni adquieren la adoptada. Los godos querían ser romanos⁵⁶; ocuparon la Península en nombre de Roma, dieron leyes basadas en la tradición romana, y hablaban y escribían en latín. Continuaron incluso las malas costumbres del Imperio de recurrir a gentes extrañas en sus querellas internas; la invasión bizantina es un antecedente de la venida de los árabes, cuya entrada definitiva en 711 estuvo precedida de tres otros intentos de ocupación extranjera.

No trato, sin embargo, de presentar un cuadro de la vida visigoda, ni de ahondar en sus deficiencias e incapacidades. Me interesa, por el contrario, destacar algunos de sus aspectos más valiosos para, desde ellos, hacer perceptible cuán radical es la diferencia entre su estructura de vida y la de los españoles. Se ha visto ya que la conversión de Recaredo y la conducta de los preladados católicos son hechos incompatibles con la vida religiosa de los españoles. Conviene ahora hacer alguna observación acerca del supuesto teocratismo de los visigodos, mirado por muchos como un lógico antecedente de la España de Felipe II, aunque los mayores historiadores españoles no piensen así⁵⁷. La Iglesia y la monarquía se sostenían mutuamente. Los reyes, sobre todo desde Recaredo, preferían apoyarse sobre la Iglesia unida disciplinariamente, y no sobre una nobleza dividida, hereditaria, poderosa y propensa a la sedición. El rey solía nombrar los obispos. Los obispos y futuros santos Braulio e Isidoro recomendaron al rey Sisenando, en cierta ocasión, un candidato para el

⁵⁵ No participo de la idea de haber sido Orosio un español. Dice RENÉ PICHON, *Histoire de la littérature latine*, 1912, pág. 914, que Prudencio y Orosio se diferencian de San Paulino por ser españoles los primeros y francés el segundo: "C'est toujours le contraste entre l'esprit français, fait de bon sens clair et de grâce légère, et le génie espagnol, plus âpre et plus passionné". Llevado de la idea de que las realidades históricas son sustancias eternas e inmutables, Pichon no se dió cuenta de que una historia como la de Orosio no la podía escribir un español, pues en los mil quinientos años que median entre Orosio y la época actual, ningún hispano ha intentado escribir una historia universal para demostrar una tesis. Quien se parece a Orosio es Bossuet, o Spengler.

⁵⁶ C. Sánchez-Albornoz habla del "gusto por el remedo de los modelos romanos en la corte visigoda" (*CuHEsp*, V, 1946, pág. 47).

⁵⁷ "La Iglesia se doblegó siempre ante la fuerza de los príncipes, y les sirvió sin reparar en claudicaciones ni en las más bajas humillaciones. No se puede hablar de teocracia visigoda... La Iglesia vivió no sobre, sino dentro de la sociedad visigoda" (C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *CuHEsp*, V, 1946, págs. 86-92). "No se puede llamar nacional la Iglesia visigótica del siglo VII, en el sentido de ser Iglesia dirigida y gobernada por el monarca, ni teocrático el Estado visigótico, en el sentido de que... los obispos y los concilios tuvieran las riendas del gobierno... El rey visigodo ejerció manifiestamente no pocos derechos en materias puramente eclesiásticas" (*Historia de España*, dirigida por R. Menéndez Pidal, vol. III, págs. 286-287).

arzobispado de Tarraco (hoy Tarragona), y el rey nombró a quien quiso⁵⁸.

Pero hay algo más importante en que se separan visigodos y españoles, y que nos lleva a la intimidad de la estructura de vida, a esa *estancia* desde donde la vida se proyecta, y al área de sus posibilidades. Los eclesiásticos sabios de la época visigoda pasaron a la posteridad por sabios y no por eclesiásticos. Después de ellos no ha habido en España ningún santo que a la vez fuera sabio, docto, en el sentido secular de la sabiduría, como San Anselmo, San Buenaventura o Santo Tomás. Los españoles no canonizaron a Luis Vives, cuya obra religiosa y moral es de suma importancia; ni al P. Francisco Suárez, el mayor metafísico que hubo entre ellos; ni siquiera a Raimundo Lulio, que no pasó de la modesta categoría de "beato". Las canonizaciones en el pasado valen como expresión de las jerarquías valorativas en los pueblos cristianos.

La persona de Isidoro Hispalense (570?-636) hace ver con claridad la escisión entre la Hispania anterior a 711 y la España que, lenta y trabajosamente, se forjó en una lucha multiseccular. Llegaban hasta él los últimos destellos del saber de Roma, ya disperso y sin conexión con la estructura de vida que lo hizo posible. En la obra isidoriana fueron compiladas y reducidas a sistema las nociones que sobre el hombre y la naturaleza poseyó Roma, y las doctrinas teológicas de algunos Padres de la Iglesia. Poco importa ahora la originalidad de aquellos escritos, o su posible valor para la ciencia moderna; traigo aquí a Isidoro para poner de relieve la estructura de vida que hizo posible su preocupación por el saber humano-divino, concebido desde y hacia un horizonte de cultura internacional. Después de los visigodos, pasarán ochocientos años antes de que un cristiano de Castilla se interese en la cultura secular, en investigar qué sean las "cosas". Isidoro, Braulio, Ildefonso, Eugenio y otros fueron canonizados a título de doctos, hecho que no volvió a repetirse.

Brotada de la Antigüedad romana, la obra de Isidoro alimenta la curiosidad de saber en la Europa occidental de los siglos medios. En esa obra y en las de otros visigodos se vislumbra lo que hubiera podido ser la estructura de vida en la Península Ibérica sin la irrupción de los musulmanes⁵⁹, observación que no tiene carácter elegiaco sino simplemente ilustrador. Isidoro no es profundo ni original en su pensamiento;

⁵⁸ Dice Isidoro en una carta a Braulio: "De constituendo autem episcopo Tarraconensi non eam quam petistis sensi sententiam regis" (*Epistolario de San Braulio*, ed. de J. Madoz, págs. 87-88). A Isidoro le parece normal lo hecho por el Rey, y no dice nada más sobre ello.

⁵⁹ C. Sánchez-Albornoz participa de la idea del belga Henri Pirenne de que Hispania se hallaba unida a Europa a comienzos del siglo VIII, y de que, sin el Islam, la Península Ibérica hubiera seguido caminos análogos a los de las restantes naciones occidentales (*ROcc*, XXIV, 1929, pág. 4). Pero estos y otros ilustres historiadores no dedujeron de tal hecho la inevitable consecuencia de que Recaredo, Isidoro o Séneca no podían ser llamados españoles.

descansa sobre el saber de Roma, y no conoce el de Grecia, apartada ya de Occidente y adormecida incluso en Bizancio. La ciencia natural de los romanos fué escasamente científica⁶⁰.

Las *Etimologías* (u *Orígenes*) distan de ser, a pesar de lo dicho antes, una mezcolanza sin cohesión e interna unidad. Una idea, no perceptible a primera vista, domina el conjunto: partiendo de Dios, se descende a los ángeles, a los hombres, y a la naturaleza. "El que la obra quedara incompleta no impide reconocer en ella un pensamiento ordenado dentro de un conjunto sistemático"⁶¹. Isidoro escribía a tono con la mente occidental, y su obra continuó estándolo durante siglos. Dice Charles H. Beeson:

La rápida y en verdad gigantesca difusión de los manuscritos de Isidoro es un hecho notable en la historia de la tradición cultural. Observar la difusión y utilización de aquellas obras es tarea provechosa, que revela el extraordinario favor de que gozó Isidoro. Al poner de relieve el afán con que fueron leídas las diferentes obras de este diligente compilador, logramos una imagen de las actividades literarias y de las preocupaciones teológicas de la época más oscura de la Edad Media. Destaca como fondo del cuadro la poderosa influencia ejercida por España sobre aquel mundo, una influencia a la cual contribuyó Isidoro más que nadie⁶².

Esta evidente realidad la aceptan los doctos en cualquier país, y sería ocioso allegar más testimonios. Incluso ha habido quien intente corregir la idea de haber ignorado el griego Isidoro, por haber en su obra pasajes literalmente vertidos de Cirilo de Alejandría, entonces sólo accesible en griego⁶³.

Isidoro no fué, por otra parte, un casual monolito destacado sobre un fondo de arenas desérticas. A ciertos hispano-godos les era posible interesarse en el conocimiento de las cosas. Ildefonso de Toledo, otro futuro santo, escribe que Eugenio (un obispo que murió en 646) era muy versado en la observación de las fases de la luna; quien le oía hablar de ello quedaba atónito y se sentía atraído a cultivar la ciencia astronómica⁶⁴.

⁶⁰ Véase ERNEST BREHAUT, *An encyclopedist of the Dark Age: Isidore of Seville*, New York, Columbia University, 1912, pág. 40.

⁶¹ A. SCHMEKEL, *Isidorus von Sevilla. Sein System, seine Quellen*, Berlin, 1914, págs. 1-2.

⁶² *Isidor-Studien*, München, 1913, pág. 3. Para la influencia de los escritores visigodos sobre la liturgia europea, véase BISHOP, en *Journal of Theological Studies*, VIII, 1907, pág. 278.

⁶³ Véase PATRICK J. MULLINS, *The spiritual life according to Saint Isidor of Seville*, The Catholic University of America, 1940, págs. 75 y sigs.

⁶⁴ "Idem Eugenius moribus incessuque gravis, ingenio callens. Nam numerus, statum, incrementa, decrementa, cursus recursusque lunarum tanta peritia novit, ut considerationes disputationis ejus auditorem et in stuporem verterent, et desiderabilem doctrinam inducerent" (*Episcopi Toletani*, en MIGNE, *Patrologia*, S. L., vol. XCVI, col. 204).

Este y otros hechos (las epístolas de Liciniano de Cartagena, por ejemplo) revelan la presencia de una atmósfera de curiosidad intelectual, cuya densidad ni nos incumbe ni podríamos determinar. El caso es que existía. Braulio, de Caesar Augusta (la cual, sin los árabes, no se llamaría hoy Zaragoza), envió a Isidoro una apremiante epístola para que le remitiera un ejemplar de sus *Etimologías*, la gran enciclopedia del saber de entonces: “¿Piensas, acaso, que el don de tu ciencia te fué dado para ti solo? Pues es tan tuyo como nuestro; es bien común y no particular”⁶⁵.

Prescindamos de comparar el valer absoluto de Isidoro con el de otros europeos (Beda el Venerable, los humanistas irlandeses, etc.). Lo único atinente al problema es la voluntad de conocer el mundo de la naturaleza y el de los hombres, el “origen” de las cosas, la historia racional, no fabulosa, de los actuales habitantes de Hispania (la *Historia de los godos*, de Isidoro); o los principios según los cuales debieran educarse dignamente los hijos de los nobles. Todo ello fué tarea personal de Isidoro, preocupado por ciertas cuestiones, y por darles una respuesta adecuada. Alguien pensará tal vez que Alfonso el Sabio, un español, poseyó curiosidad científica y compuso voluminosas obras. Mas entre ambos hay una tajante diferencia, porque sus estructuras funcionales de vida eran diferentes. El Rey de Castilla, como un califa oriental, ordenó a los sabios de su corte que emprendieran largas peregrinaciones a través de libros arábigos y cristianos a fin de allegar masas ingentes de sabiduría, sobre el hombre como ser social y sobre su futuro destino. Alfonso, con una vida ya labrada en el yunque cristiano-islámico-judaico, apeteció que le enseñaran cómo había sido el hombre desde el fondo remoto de los tiempos, cómo debía ser regido moral y jurídicamente, cómo sería predecible su sino, a través del decreto de las estrellas. La pura y simple curiosidad racional no fué el menester del sabio, *al-ḥakim*, soberano de Castilla. Llovieron sobre él las sabidurías que solicitaba su afán de sapiencia. Su obra, por consiguiente, permaneció reclusa en su tierra, por no estar escrita en la lengua internacional de la Europa coetánea, que a Alfonso no le interesaba incluir en el panorama de su cultura; tuvo sentido y eficacia para quienes en España compartían su estructura de vida. Las tan encomiadas *Tablas astronómicas alfonsinas*, que pudieran ser excepción, son obra de astrónomos árabes y judíos, que llevan el nombre de Alfonso por pura y secular lisonja. Para hallar a un castellano comparable a Isidoro habría que llegar al humanista Antonio de Nebrija, discípulo directo de la ciencia italiana de fines del siglo xv. Entre Isidoro y Nebrija (ochocientos años) no encontramos nada que pueda enlazar con la estructura del vivir visigodo.

Los eclesiásticos visigodos, según se ve por todo lo que antecede, no

⁶⁵ *Epistolario de San Braulio*, ed. de J. Madoz, 1940, pág. 80-82.

desdeñaban el saber secular, ni pensaron que este mundo fuese un mar de miserias exclusivo de todo bien terreno. La lectura de las obras de ciertos visigodos, luego canonizados, deja impresión apacible y serena. Leamos, por ejemplo, el tratado de Isidoro de Sevilla acerca de la educación de los hijos de los nobles, construido sobre fundamentos más seculares que ascéticos⁶⁶. En el ideal humano de Isidoro se armonizan la tradición greco-romana y la germano-cristiana; la virtud está concebida con amplitud humana, y no limitada a la vida religiosa o señorial. El tratado de Isidoro presupone la existencia de un régimen monárquico-electivo, dentro del cual puede ascender al trono cualquier caballero dotado de excelencia. Una frase de Platón resume el sentido de aquellas breves páginas: “Está bien gobernado el reino cuando mandan los filósofos y filosofan los príncipes” (*Tunc bene regi rem publicam quando imperant philosophi et philosophantur imperatores*, pág. 559). La frase se encuentra en muchos lugares, Boecio la cita (*De consolacione*, I, 4, 5) y todavía la recuerda La Bruyère. Mas el haberla recogido Isidoro nos hace ver la situación desde donde concibe su idea del perfecto gobernante.

El espíritu estoico-cristiano transparece en la insistente recomendación de la castidad; nodrizas y maestros han de evitar toda torpeza libidinosa: “La condición de los bien nacidos ha de mostrarse en su alto rango lo mismo que en los buenos hábitos de su espíritu”. Mas también ha de poseer el joven “apta et uirilil figura membrorum, duritia corporis, robur lacertorum” (pág. 558) —“figura varonil y bien proporcionada, dureza de cuerpo y fortaleza de músculos”; para lo cual es recomendable el deporte en la montaña y en el mar. El educando ha de estar versado en la Sagrada Escritura, y también en filosofía, medicina, aritmética, geometría y astrología; ha de ser casto, sabio y de buen consejo, amante de la religión y defensor de la patria. El gran señor también deberá refrenar su codicia, a fin de no dañar a los humildes: “No deben extenderse sus campos desmesuradamente con daño de los pobres”— *Neque rura sua, exclusis pauperibus, latius porrigentur* (pág. 559)⁶⁷.

⁶⁶ *Isidori Hispalensis “Institutionum Disciplinae”*, ed. de A. E. Anspach, en *Rheinisches Museum*, Neue Folge, LVII, 1912, págs. 556-563.

⁶⁷ Quizá observe algún lector que Pedro Hispano, en el siglo XIII, podría compararse con San Isidoro, por ser autor de obras filosóficas y de medicina, leídas y admiradas en la Edad Media; algunas fueron traducidas al hebreo. Los alemanes K. Prantl, en 1866, y M. Grabman, en 1928, llamaron la atención sobre la importancia de los comentarios a Aristóteles de Pedro Hispano. G. SARTON, *Introduction of the history of science*, 1931, vol. II, págs. 889-892, menciona sus escritos sobre medicina. Posteriormente los españoles se han ocupado de este enciclopedista: T. y J. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española*, 1939, vol. I, págs. 101-144. M. ALONSO ha editado el libro *De anima* (Madrid, 1941) y el *Comentario al “De anima” de Aristóteles*, Madrid, 1944. Parece ser que Pedro Hispano y el papa Juan XXI son una misma persona; Dante menciona a *Pietro*

Este breve tratado deja ver algo del horizonte humano y posible para los mejores visigodos en el siglo VII, no tan en tinieblas como suele decirse. Si llaman oscura la época de Isidoro, ¿cuánta es la luz que pudiera concederse a los cristianos reconquistadores de los cuatro siglos subsiguientes?

La Hispania de Isidoro se sentía bien asentada en este mundo y segura de sí misma. El *De laude Hispaniae*, al frente de la *Historia Gothorum*, de Isidoro⁶⁸, comienza así:

De todas las tierras que se extienden desde el ocaso hasta la India, tú eres la más bella, oh sacra Hispania, madre siempre fecunda de príncipes y gentes, reina legítima de todas las provincias, de quien ocaso y oriente toman su luz. Eres honra y ornamento del mundo, y parte más ilustre de la tierra; en ti mucho se goza, y florece abundante la fecundidad gloriosa de la gente visigoda.

El elogio de Hispania termina así:

Con buen fundamento deseó poseerte en otro tiempo la Roma áurea, cabeza de las gentes; mas aunque el valor romano, victorioso, se desposara contigo en un comienzo, la raza pujante de los godos vino más tarde y te raptó para amarte, después de múltiples victoriosas guerras reñidas en la vastedad del orbe. Ella te goza hasta hoy día, firme en la ventura de su imperio, entre regios emblemas y amplitud de riquezas.

Isipano entre los mayores sabios (*Paradiso*, XII, 134-135). La figura de tan importante personaje está rodeada de leyendas, y el lector podrá ver lo que hay de seguro y de dudoso en las obras antes citadas, y en la bibliografía que en ellas se hallará, acerca de la biografía de Pedro Hispano. Para mi objeto basta con notar que este filósofo, médico y pontífice nació en Portugal, se supone que en Lisboa, en el siglo XIII; hizo sus estudios en París, y en Francia y en Italia pasó el resto de sus días. Si biológicamente nació de padres que moraban en Portugal, la estructura funcional de su vida no fué portuguesa, puesto que, de haberse quedado allá, no habría hecho lo que hizo. Nada se opone a que una persona inteligente, nacida en la Península Ibérica, hoy o en siglo XIII, llegue a ser un buen científico si incorpora a su vida, total o parcialmente, maneras de vida distintas. Luis Vives, educado científicamente fuera de España, escribió libros que sin duda no hubiera escrito en España. Lo mismo aconteció a Pedro Hispano, o Lusitano, como más bien debieran llamarle. El hispano no tiene ninguna incapacidad racial para la ciencia teórica o experimental; y, repito, si posee gran inteligencia y se educa en otro medio, puede hacer en ese campo lo que cualquier otro hombre que viva según una estructura funcional no hispana. Lo que distingue a Pedro Hispano de Isidoro de Sevilla es que éste se educó en la Hispania visigoda, allí dió su fruto, y de allí se proyectó internacionalmente su obra. La obra de Pedro Hispano, por el contrario, se hizo posible y se realizó fuera de España, corrió por el occidente europeo en los siglos XIII y XIV. Los españoles se han dado cuenta de la existencia de su compatriota en los últimos diez años. Se ve así, una vez más, que la idea de la estructura funcional de vida permite enfocar la historia con un poco de orden.

⁶⁸ En *Chronica minora saec. iv, v, vi, vii*, ed. Th. Mommsen, vol. II, pág. 267.

No hace al caso recordar las "laudes" de otras tierras (en Plinio, Virgilio y otros escritores de la Antigüedad); lo que aquí cuenta es el que Isidoro ensalce la grandeza del pueblo visigodo, la fuerza de sus armas ante las cuales cedió el poderío de Roma. La imagen pagana del rapto de la desposada sitúa el elogio de Hispania en una perspectiva bien terrena, sin angustias ni incertidumbres. El sabio arzobispo magnifica la gloria militar de sus reyes, que no pelean por motivos "divinales", como según don Alonso de Cartagena habían hecho los reyes españoles:

En el año 620, en el año décimo del imperio de Heraclio, el muy glorioso Suíntila recibió el cetro por gracia divina⁶⁹. Siendo duque —título que le había conferido el rey Sisebuto— redujo a completa sumisión los campamentos bizantinos [en el sur], y venció a los rucones [en el norte de Hispania]. Luego de ascender a la cima de la dignidad regia, conquistó las ciudades aún en poder de los bizantinos... Suíntila fué el primero en poseer la totalidad de Hispania hasta más allá del Estrecho del Sur [de Gibraltar], lo cual no habían logrado sus antecesores.

El mundo, según Isidoro, puede abarcarse y dominarse por el coraje bélico y también por el saber y la reflexión intelectual. La creencia no absorbe, sin residuo, la tensión de esta estructura de vida. El hispanogodo, en cuanto al arranque inicial de su vida, se hallaba a tono con los restantes pueblos del Occidente europeo: franco-galos, anglo-britanos, ostrogodo-italicos. Entre ellos, el "más allá" se articulaba con el "más acá" de este mundo, sin excluirse uno a otro. Por eso pudo colocarse el hispano-germanizado Isidoro, obispo católico, al lado de Leovigildo, rey herético y presa segura del infierno, en contra de su hijo, el rebelde y católico Hermenegildo. Como él hicieron otros hispano-germanizados, tan católicos como sabios. En su *Historia Gothorum*, el entusiasmo por los godos raptadores de Hispania no se vela por la tristeza, que "españolamente" debiera causarle el que hubieran venido a apoderarse de Hispania unos bárbaros para quienes Jesucristo no era Dios, sino un profeta, o algo así.

Cuando la *Crónica General* de Alfonso el Sabio toma y amplía en el siglo XIII el tema del "loor de España", su sentido es muy distinto, porque los españoles ya no eran hispano-romano-godos. Véase cuán lejos estamos de Isidoro:

Todos deven por esto aprender que non se deva ninguno preciar: nin el rico en riqueza, nin el poderoso en su poderío, nin el

⁶⁹ La creencia en la gracia divina recibida por los reyes procede de la ostentada por los emperadores romanos, los cuales, a su vez, la habían recibido de religiones del Oriente, en donde los monarcas poseían carácter sagrado. Véase la citada obra de FRANZ CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1929.

fuert en su fortaleza, nin el sabio en su saber, nin ell alto en su alteza nin en su bien; mas quien se quisiere preciar, préciase en servir a Dios, ca él fiere e pon melezina, ell llaga et ell sanna, ca toda la tierra suya es; e todos pueblos et todas las yentes, los regnos, los languages, *todos se mudan et se camian, mas Dios*, criador de todo, *siempre dura* et está en un estado (pág. 311).

Esta prosa sería mucho más fácilmente traducible al árabe que la de Isidoro. Seiscientos años después de él, España está sumergida en la metafísica teológica del Islam: "Porque sólo Dios es y tiene ser". Quienquiera que redactase esta parte de la *Crónica General*, no pudo ya terminar el loor de España con las palabras, claras y lapidarias de Isidoro: "Imperii felicitate secura", sino con estas otras temblorosas y angustiadas:

Pues este regno tan noble, tan rico, tan poderoso, tan onrado, fué derramado et astragado en una arremessa por desabenencia de los de la tierra, que tornaron sus espadas en sí mismos, unos contra otros, assí como si les minguassen enemigos; et perdieron y todos, ca todas las cibdades de Espanna fueron presas de los moros, et crebantadas et destróidas de manos de sus enemigos . . . ¡Espanna mezquina!, tanto fué la su muerte coyhada, que solamientre no fincó y ninguno que la liante; lámánla dolorida, ya más muerta que viva, et suena su voz como dell otro sieglo, e sal la su palabra assí como de so tierra (pág. 312).

El anterior planto se refiere a la tragedia acontecida seis siglos antes, pero el momento en que se escribe la *Crónica*, ni ningún momento posterior, dará ocasión a unas palabras tan firmes y seguras como las de Isidoro. Por bajo de los más levantados ditirambos se percibirá siempre el rumor de la inseguridad, de la insatisfacción o de la queja. El sentido y el rumbo de la vida en tiempos de Isidoro se desvanecieron para dar paso a algo muy diferente. En enlace y por encima de aquella vida renació otra, para gloria y desdicha del pueblo que la creaba —según acontece a todas las historias de la tierra, puestas ahí Dios sabrá por qué y para qué.

DE LA HISPANIA VISIGODA A LA AUTÉNTICA ESPAÑA

El recuerdo de los godos permaneció vivo entre los reyes leoneses y castellanos, como una imagen de grandezas pasadas que ellos aspiraban a restaurar. El pueblo conservó algunas costumbres jurídicas de origen germánico, las cuales subsistieron a pesar de haberlas querido desterrar la misma legislación visigoda, por ser contrarias al espíritu del derecho romano. Germánica era la costumbre de embargar el acreedor los bienes de su deudor sin intervención del juez; o de que la familia de quien había sido muerto por alguien pudiera tomar venganza en el homicida⁷⁰.

⁷⁰ Véase EDUARDO DE HINOJOSA, *El elemento germano en el derecho español*, Madrid, 1915.

La supervivencia de aquellas costumbres no implicaba que leoneses y castellanos vivieran según una forma interior de existencia análoga a la de ciertos pueblos germánicos que también habían conservado parecidos usos jurídicos. Las leyes romanas tenían vigencia al mismo tiempo que la tradición legal de los visigodos, y no pensaríamos por eso que los españoles fuesen romanos, pues todo lo que el pasado deja como subsistente, recibe el sentido que le presta la estructura total de la vida de un pueblo.

La añoranza de la idealizada monarquía visigoda alimentó la creencia de haber poseído la España cristiana un pasado ilustre, lo cual no carecía de fundamento. Cuando Alfonso II (791-835) instaló su corte en Oviedo (Asturias), pensaba restablecer el "orden gótico" de Toledo, y, hasta el siglo xvii, "ser de los godos" significó un timbre de gloria para los españoles. Lo cual halaga a ciertos suecos⁷¹ que miran la historia de España como una expansión de su raza, también gótica. Obsérvese, sin embargo, que aquella misma alentadora aspiración de querer ser como los godos revelaba que los españoles de la Edad Media no lo eran; ni tampoco era ya goda la tierra que iban reconquistando y repoblando. Lo que alienta e ilusiona, y la auténtica vida del alentado e ilusionado, son realidades distintas, lo mismo que antes veíamos ser también distintas la condición y la posibilidad históricas respecto de lo condicionado y hecho posible. Fernando I de León, ya se vió, no ordenó a aquellos dos obispos que trasladaran a su corte el cuerpo de San Isidoro, varón insigne en sabiduría, sino el de una mártir de gran interés para él.

Las formas de vida romano-visigodas se habían desvanecido; los obispos ya no subordinaban el poder eclesiástico a los intereses seculares del Estado. El afán de cultura de Alfonso el Sabio no es como el de San Isidoro. Al imperialismo mundanal de los visigodos sucede la guerra "divinal" con miras a restaurar las creencias cristianas. En lugar de la violencia de los reyes visigodos contra los judíos, éstos serán protegidos por los reyes de España en los ocho siglos que dura la Reconquista. La España medioeval existe en una estructura funcional de vida que ya no es visigótica.

La Hispania cristiana fué en su mayor parte quedando sumergida y deshecha bajo el oleaje de los musulmanes⁷². En las regiones del nor-

⁷¹ Véase el artículo de JOHAN NORDSTRÖM, *Goter och Spanjoren. Till den spanska goticismen historia I*, en *Lychnos*, Uppsala, 1944, págs. 257-280; lo conozco a través del análisis de CARLOS CLAVERÍA, *Godos y españoles*, en *Ínsula*, 15 de agosto de 1946.

⁷² Un cronista mozárabe, en 754, escribe sin ninguna esperanza: "Quis dinumerare tam importuna naufragia? ... Spania, quondam deliciosa, et nunc misera effecta ... In eadem infelici Spania, Cordoba, in sede dudum patricia, quae semper exstitit, prae ceteras civitates adiacentes, opulentissima, et regno Wisigotorum primitivas inferebat delicias, regnum efferum collocant" (ANONYME DE CORDOUE, *Chronique rimée des derniers rois de Tolède et de la conquête de l'Espagne par les Arabes*, éditée par le P. J. Tailhan, 1885, págs. 25-26).

oeste, en donde se inició la resistencia contra los infieles, la perspectiva del vivir no era la visigoda⁷³. Las tareas eran distintas y muy difíciles por la pérdida de todas las grandes ciudades y de los recursos de la civilización de entonces. Las únicas ciudades de alguna importancia en Galicia eran Lucus Augusti y Asturica; las poblaciones asturianas durante la época visigoda debían ser pobres y pequeñas. Ambas provincias eran ricas en bosques, minas y ganados, mientras que las tierras más fértiles agrícolas habían quedado en poder de los musulmanes. Compendiendo tal pobreza, la faja norte de la Península poseía una larga tradición de coraje humano, de rebeldía tenaz, que se había manifestado al combatir con romanos y visigodos, y al tomar, o al conservar, posturas discrepantes en el terreno espiritual. La ocupación sueva en Galicia contribuiría a distanciarla aún más del resto del país. La realidad era que astures y galaicos habían vivido como gentes dominadas y sin papel rector. Así las cosas, la catástrofe del Guadalete (711) vino a conferirles inesperadamente una misión de enérgica y solicitada iniciativa. Los olvidados de la historia comenzaron a crearse una suya desde mediados del siglo VIII, paralela a las otras iniciales historias de Castilla, Navarra, Aragón y Cataluña. La armonía entre esas historias, junto con sus pugnas y discrepancias, llenó la historia de la Península desde entonces hasta hoy. La Hispania de los visigodos quedó fragmentada en regiones con nombres nunca antes oídos: Castilla, Navarra, Aragón y Cataluña. León había sido el nombre del campamento-ciudad de la *Legio Septima Gemina*. Sólo Galicia conservó su nombre tradicional de *Gallaecia*.

La nación visigoda se hundió cuando parecía ir caminando hacia el establecimiento de la unidad política, lingüística y religiosa de toda la Península⁷⁴. Al producirse su ruina, la faja norte, desde Galicia al Mediterráneo, se escindió en segmentos que durante siglos permanecerían inconexos, y cuyas hablas son el gallego, el asturiano-leonés, el castellano, el vascuence, el aragonés y el catalán. Aunque el vascuence existiera desde una época prehistórica, la romanización (latinización) de quienes lo hablaban debió aflojarse y retrasarse con el hundimiento de la monarquía visigoda⁷⁵. Cada una de esas hablas iba a representar ahora, en

⁷³ "El dilatado hiato del siglo VIII, durante el cual se olvidaron en Asturias muchas de las prácticas cortesananas de la España gótica..." (C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, en *CuHEsp*, V, 1946, pág. 106).

⁷⁴ Para las cuestiones lingüísticas, véase R. MENÉNDEZ PIDAL, *Orígenes del español*, 1929, y AMADO ALONSO, *Partición de las lenguas románicas de Occidente*, en *Miscel-lània Fabra*, Buenos Aires, 1943.

⁷⁵ No sólo eso, sino que las nuevas circunstancias confrieron a los vascos y a su habla un papel activo y constructivo; ellos dieron a los castellanos algunas pronunciaciones vascas, entre otras, la desaparición de la *f* inicial del latín; por eso los castellanos dicen *hacer* y no *facere*. El ímpetu de un pueblo, sin tradición de cultura perceptible, dejó así su huella en una lengua de abolengo romano. Creo que los vascos actuaron en pequeño sobre el castellano, como los francos en enorme

mayor o menor grado, un proyecto de vida histórico, basado en la situación en que se hallaba cada pueblo, en el menester de la guerra y en los contactos de cultura con musulmanes y franceses. El pasado visigodo, como realidad efectiva, iría quedando en remota lejanía. La historia se hará en adelante como un independiente caminar hacia el sur de seis grupos humanos —gallegos, leoneses, castellanos, vascos, aragoneses y catalanes—, que como seis jinetes, inician su marcha pertrechados cada uno con su habla, y con su plan de vida. Del entrecruce de sus funciones vitales saldría la estructura funcional del vivir de los españoles.

Durante los primeros siglos fué Galicia la que ofreció el programa más original y más fecundo para la cristiandad hispana: el culto bélico a Santiago Apóstol, debelador de la morisma, futuro patrón de España y eje de su historia según he hecho ver en *España en su historia*. Un acontecimiento de tamaño alcance colectivo e histórico interesa ahora en cuanto pueda ser conectado con circunstancias previas que lo hicieran posible, dadas en la tradición romana y germánica de la Península.

Indirectamente no deja de tener algún sentido el deseo de bastantes gallegos, hoy día, de que los restos mortales conservados en la tumba de Santiago Apóstol, en Compostela, sean los del célebre heresiarca Prisciliano, y no los del Apóstol de Cristo. Sin entrar a discutir una sospecha que nunca podrá ser demostrada con documentos fehacientes, pienso que la relación entre Santiago y Prisciliano no es corporal, sino de muy otro tipo. Prisciliano, máximo representante de una importante herejía, o disidencia cristiana, fué ejecutado en Tréveris, en 385, por orden de la autoridad imperial⁷⁶. Las creencias priscilianistas arraigaron sobre todo en Galicia. Así, pues, cuando los suevos arrianos ocuparon aquellas tierras se encontraron con creencias que guardaban alguna semejanza con la suya, en cuanto no aceptaban el dogma de la Trinidad de Dios Uno e Indiviso. El Concilio de Braga (567) anatematizó a quien dijese que “el Hijo de Dios y Señor Nuestro no existía antes de nacer la Virgen”, o a quien introdujese “*otras* personas divinas fuera de la Santísima Trinidad”, errores sostenidos por los priscilianistas. Creían éstos en “la procesión de los *eones*, emanados de la esencia divina, e inferiores a ella en dignidad”. Uno de estos *eones* era el Hijo, por lo cual San León apellida *arrianos* a los priscilianistas⁷⁷.

El priscilianismo del siglo iv, el arrianismo de los siglos v y vi, el adopcionismo del siglo vm (Cristo sería hijo adoptivo de Dios), y otras

escala sobre el galo-románico, el francés de hoy. La presencia y la importancia de los combatientes vascos dejaron su impronta en ciertos rasgos fonéticos del castellano, el cual no les tomó nombres de objetos llamativamente culturales porque el vasco no los poseía. El suministrarlos quedaría reservado a los árabes y a los franceses.

⁷⁶ Para mi limitado propósito, basta con referir a lo dicho por MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, 1917, vol. II, cap. II.

⁷⁷ *Historia de los heterodoxos*, vol. II, pág. 123.

creencias no muy alejadas de ellas, se entenderán mejor cuando sean vistas en enlace con ciertas religiones orientales difundidas por el Imperio Romano, cuyas legiones estaban integradas muy a menudo por asiáticos, según enseñan Franz Cumont y otros. La conversión de Recaredo no cambió de la noche a la mañana la creencia antitrinitaria, o incorrectamente trinitaria, de muchos cristianos de la Península Ibérica, creencia que, como hemos visto, había precedido la llegada de los germanos arrianos. La falta de firmes ideas sobre la doble naturaleza divinohumana de Cristo durante la época visigoda, y el arraigo tradicional de aquéllas en la distante y excéntrica Galicia (muy paganizada aún en tiempo de San Martín de Braga, luego priscilianista y más tarde arriana), todas esas circunstancias harán inteligible la posibilidad de Santiago, caso muy llamativo de sincretismo religioso. Convergen en él la divinidad guerrera de los Dioscuros, divinos gemelos, que cabalgan sobre corceles deslumbrantes de blancura; un apóstol de Cristo, alzado al rango de hermano gemelo de Cristo. Todo ello fué posible gracias a la tradición romano-pagana, y cristiano-arriano-priscilianista.

Contempladas en la perspectiva del Toledo del siglo vn, las disidencias heréticas aparecerían con un valor negativo, como una merma de espíritu universal en cuanto alejaban a Hispania del conjunto de la Romanía heredera de Roma. La conversión de Recaredo, las campañas contra los bizantinos y contra las gentes rebeladas del norte trazaban un horizonte nacional firme y amplio. Los partidarios del rey Witiza que abrieron a los africanos los puertos del Estrecho de Gibraltar debían estar muy seguros de la solidez de la monarquía, y creerían ser bastante poderosos para satisfacer las pretensiones del auxiliar extraño, y para conservar la estructura de un reino lleno de imperiales esperanzas.

Tenía, en cambio, que ser estrecha y particularista la perspectiva del incipiente reino astur-gallego-leonés. No tenemos acceso a la intimidad de aquel pueblo entre 711 y el final del siglo x; no hubo ningún Orosio que recogiera palabras como aquellas de Ataúlfo al caballero de Narbona. Hay, no obstante, hechos de gran volumen, analizados por mí en otro lugar, y que revelan una situación de vida, ordenada según una lógica vital. Santiago Apóstol fué adorado como hermano gemelo de Cristo; el obispo de Santiago de Compostela se erige en pontífice de la cristiandad, y sus canónigos se dan el título de cardenales; el rey de León se alza hasta el rango de emperador. Todo ello ya había acontecido a comienzos del siglo x, doscientos años después de la invasión musulmana. El contraste con la perspectiva del reino visigodo es radical, pues desde Toledo se tenía muy presente al papa de Roma, a la monarquía franca, y se velaba por la unidad de la disciplina eclesiástica y de los dogmas. Los cristianos del norte, muy por el contrario, sacaron fuerzas de su particularismo herético (Cristo puede tener hermanos gemelos), y pretendieron ampliar el horizonte de su vida ahondando en su particularismo. Ni Roma ni los francos venían en auxilio de aquellos montañeses en es-

trecho aprieto. Lo que antes hubiera significado escisión y rebeldía de una periferia alejada de un centro nacional, ahora se sentiría valer como un centro y un punto de partida para la acción salvadora. El obispo se declara pontífice y el rey, emperador; una creencia popular y herética se convertirá en fuerza de redención contra el musulmán. El adopcionismo (Cristo hijo adoptivo de Dios) prosperaba incluso entre mozárabes del siglo VIII; lo cual visto desde la corte de Carlomagno aparecería como un *error hispanicus*. Pero sin ese y otros *errores* la Reconquista hubiera sido imposible. La historia es la más paradójica de las realidades: la ortodoxa y católica España se hizo posible merced a una herejía inicial, y a haber adoptado una perspectiva de valores opuesta diametralmente a la de la monarquía visigoda. Sin la rebeldía de la excéntrica y creyente Galicia, y sin la rebeldía de cántabros y vascones, secularmente impetuosos, los seis jinetes norteños, a caballo sobre hablas toscas y ánimos seguros, ni hubieran marchado hacia el sur, ni hubieran resistido las ambiciones del norte.

AMÉRICO CASTRO

Princeton University.