

UNIVERSIDADE DA CORUÑA

FACULTADE DE DEREITO

PENSAMIENTO POLITICO
DE EUGENIO D'ORS

JAVIER PEREZ~CASTILLA ALVAREZ

UNIVERSIDADE DA CORUÑA
FACULTADE DE DEREITO
DPTO. CIENCIAS XURÍDICAS FUNDAMENTAIS

EL PENSAMIENTO POLÍTICO
DE
EUGENIO D'ORS

DOCTORANDO: JAVIER PÉREZ-CASTILLA ÁLVAREZ
DIRECTOR TESIS: DR. IGNACIO SÁNCHEZ CÁMARA

FECHA IMPRESIÓN: ENERO 1998

**El pensamiento
político de
Eugenio d'Ors**

**El pensamiento
político de
Eugenio d'Ors**

Índice

I. Introducción a la filosofía de Eugenio d'Ors.	7
1. <i>Caracteres generales.</i>	8
2. <i>Sectores.</i>	17
2.1. Dialéctica.	18
2.2. Poética.	24
2.3. Patética	28
II. Presupuestos culturales.	31
1. <i>Política y Cultura.</i>	32
1.1. La Ciencia de la Cultura como instrumento para la comprensión de la política misionera.	33
1.2. La Historia y su método.	37
1.3. Partes de la Ciencia de la Cultura.	45
2. <i>Eones y Epifanías.</i>	48
2.1. Eones.	49
2.2. Epifanías.	54
3. <i>Los nacimientos de la Sociedad y del Estado.</i>	61
3.1. D'Ors y San Agustín: La Epifanía de la Sociedad.	62
– Importancia del pensamiento agustiniano en la obra de Eugenio d'Ors.	62
– <i>La Ciudad de Dios</i> , faro de la Epifanía de la Cultura.	68
3.2. Dante y D'Ors ante Roma.	74
– Roma como referente histórico.	74
– Teleología unitaria: Ser y Estado.	76
– Autoritarismo elitista y misionero.	78
– El particularismo como peligro.	79
– Nostalgia de la paz augustal y providencialismo romano.	82
4. <i>D'Ors y la crítica al Romanticismo.</i>	86
4.1. Delimitación terminológica.	87

4.2. Crítica al naturalismo y a su derivación política (anarquía).	89
4.3. D'Ors y Rousseau.	93
4.4. Romanticismo y Revolución.	101
4.5. Política Romántica.	106
4.6. Otros aspectos.	109
III. Política de Misión.	113
1. <i>Concepto.</i>	114
1.1. Introducción.	115
1.2. El pesimismo activo.	117
1.3. Fuentes ideológicas.	122
1.4. El político de misión.	128
1.5. Principios de Política de Misión.	142
1.6. Hacia el Reino de la Cultura.	145
2. <i>Encuadre doctrinal.</i>	148
2.1. D'Ors y el autoritarismo estatista.	149
2.1.1. Estado vs. anarquía.	149
2.1.2. Autoritarismo paternalista.	159
2.1.3. Política misionera no dictatorial.	165
2.2. D'Ors y el liberalismo.	169
2.2.1. Diálogo y desencuentro.	169
2.2.2. Principales imputaciones.	174
2.2.3. Valoración e influjo de los escritores liberales.	183
3. <i>Crítica a la democracia.</i>	196
3.1. Concepto y coherencia doctrinal.	197
3.2. Fundamentación histórica de la crítica.	201
3.3. Sobre la incompatibilidad de la democracia y la Política de Misión.	204
3.4. Crítica a la democracia parlamentaria.	207
3.5. Propuestas alternativas.	217

IV. Nación, Imperio, Europa.	219
1. <i>El antinacionalismo orsiano.</i>	220
1.1. El origen de la Idea de Nación.	221
1.2. La nación y sus pecados.	230
1.3. D'Ors y la "Action Française".	245
1.4. Lo Ecúmeno y lo Exótero.	249
1.5. Superación del nacionalismo.	252
1.6. Conclusión.	255
2. <i>D'Ors y el sueño imperial-unionista.</i>	257
2.1. Enfoque: La Ciencia de la Cultura.	258
2.2. Análisis histórico.	261
2.3. Génesis y desarrollo del imperialismo orsiano.	267
2.4. El catolicismo como modelo.	275
2.5. Crítica al internacionalismo.	278
3. <i>El paneuropeísmo: la gran esperanza.</i>	288
3.1. Introducción.	289
3.2. La Unidad Moral de Europa.	292
3.3. Análisis histórico.	298
3.4. Europa: proyecto de futuro.	304
3.5. Conclusiones.	308
V. Valoración prospectiva (conclusiones).	309
1. <i>Una valoración objetiva.</i>	310
2. <i>Planos de aplicación.</i>	313
BIBLIOGRAFÍA	323

I
Introducción
a la filosofía
de Eugenio d'Ors

1. Caracteres generales

La aportación filosófica de Eugenio d'Ors se halla dispersa en las numerosas páginas que escribió el polígrafo español. Por otra parte, como en el caso de José Ortega y Gasset, el pensamiento orsiano está latente incluso en las reflexiones sobre temas de apariencia frívola o de interés reducido. Además, el estilo literario de Eugenio d'Ors, su a veces críptica y conceptista escritura, ha generado la falsa imputación de filósofo oscuro y poco preciso. Tal vez por esto muchos autores que podrían haber estudiado con provecho la obra del Glosador renunciaron a ello. (... Por no hablar del desinterés y la injustificada apatía con que los libros de Eugenio d'Ors son recibidos por el lector profano).

Si bien es cierto que la dispersión en los escritos —desde la glosa o breve colaboración periodística al libro titulado *El Secreto de la Filosofía*, por ejemplo— provoca la renuncia de los menos perspicaces, no puede decirse lo mismo del contenido de esa filosofía. La unidad preside todo el sistema de Eugenio d'Ors y, bien mirado, su producción intelectual reitera unas ideas claras y claves esbozadas en trabajos juveniles. D'Ors, consciente de ese carácter fuertemente unitario ¹⁷ a través de la ficción dialógica, se refiere a sí mismo en estos términos:

Usted es uno de los escasísimos escritores españoles —el único probablemente aquí— continuado, en mil novecientos treinta y nueve, al servicio de los mismo lemas y de los mismos temas que en mil novecientos veintinueve. Como en el veintinueve seguía con los del diecinueve. Y en el diecinueve con los del nueve. Y no me alargo hasta el último nueve del siglo diecinueve, porque yo le recuerdo a usted, de aquella sazón, muy niño y doblemente agitado por un amorío precoz y por un primer curso de Universidad; de cada uno de los cuales hay que suponer la obtención subsiguiente de tal cual idea, experiencia o descubrimiento nuevo. Pero estas hipotéticas adquisiciones, una vez realizadas, yo siempre le he oído y leído a usted en una santa insistencia: diciendo lo mismo, tanto en las notas en que

lo suyo parecía una paradoja arbitraria como en aquellas otras en que ya se había convertido en refrán popular... [1].

En tal sentido, no debe extrañarnos que el Glosador se apropie de las célebres palabras de Fray Luis de León “Decíamos ayer...” [2].

¿Cómo, pues, compaginar ese tono unitario con la dispersión de las glosas? José Luis L. Aranguren ofrece una explicación, a mi juicio, acertada. Las glosas, fieles a la conocida máxima de elevar la Anécdota a Categoría, pretenden captar la realidad, la vida, erigiéndose en una “filosofía de lo vario”, pero inspirada en la unidad.

Pero si consideramos que *filosofía de lo vario* quiere decir también, frente a todo linaje de ensayismos, *pensamiento inspirado por la unidad*, comprenderemos bien que aunque Eugenio d’Ors no ha publicado nunca completo su *Sistema*, el sistema está ahí, presente para todo el que sepa ver; y por qué, cuando todavía no sabía bien que la filosofía es unidad en la variedad, escribía de forma monográfica, es decir, aparentemente más unitaria que la de glosas, adoptada luego como exclusiva. Mas la glosa es exactamente la forma que conviene (...) a este glosario filosófico que, sin renunciar a la variedad, es movido por la pasión de la unidad [3].

Al margen de la importancia capital de sus ideas aparecidas en la prensa, deben citarse, cuando menos, estos volúmenes que de forma sistemática tratan diversos aspectos relacionados con la filosofía: *La Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega*, *El Secreto de la Filosofía* y *La Ciencia de la Cultura* (este último de aparición póstuma).

Xenius (es decir, Eugenio d’Ors) sintetizó su obra en tres grandes sectores: la Filosofía, el Glosario y su lucha por la cultura o heliomaquia [4]. Estos no han de entenderse como ámbitos independientes, compartimientos estancos. Por el contra-

[1] D’Ors, Eugenio. *Nuevo Glosario. Volumen III (1934-1943)*. Ed. Aguilar. Madrid, 1949. Pp. 712-713.

[2] *Idem*. *Novísimo Glosario (1944-1945)*. Ed. Aguilar. Madrid, 1946. P. 13.

[3] L. Aranguren, José Luis. *La Filosofía de Eugenio d’Ors*. Ed. Espasa-Calpe. Madrid, 1981. P. 170.

[4] D’Ors, Eugenio. *Nuevo Glosario. Volumen I (1920-1926)*. Ed. Aguilar. Madrid, 1947. Pp. 11-13.

rio, tanto el *Glosario* como las empresas político-culturales orsianas están impregnadas de Filosofía. La actividad filosófica es inherente a la persona por lo que imposibilita reputar algo humano ajeno a la filosofía. D'Ors reconoce la valiosa aportación del Pragmatismo, que abrió el arco del filosofar, en las primeras páginas de *El Secreto de la Filosofía*.

Este ensanchamiento del interés del filósofo por las varias manifestaciones de lo espiritual, y aun de lo social; este *no reputar nada humano ajeno a la Filosofía*, gracias al cual se encuentra la misma siempre en comunicación abierta con la vida y con la historia —el autor ignora si se le considerará el derecho a aducir aquí, en testimonio, el esfuerzo de la obra prolongada a que ha dado el título de *Glosario*—, ha sido un beneficio insigne, que debemos a quienes, hace media centuria, propugnaron el que se llamó *Pragmatismo*, escuela de base teórica bastante endeble, pero de gran fertilidad humanística en el resultado [5].

En consecuencia, la filosofía se mezcla con la vida, forma con ella una misma cosa. Se afirma la simultaneidad del vivir y el filosofar, superando la tradicional gradación del adagio latino.

Vivir y filosofar. Primero, vivir; luego, filosofar.

Nego. Aquí no conozco el antes ni el después. Obedezcamos más bien la inexorable ley de una simultaneidad en este punto. Sin consentir siquiera una alternativa picada.

Meditación de filosofía, sorda al vivir, es un desvarío. Hora de vivir ciega a filosofía, una vileza.

Yo, por mi parte, creo haber conseguido fundir tan enteramente vida y filosofía, que entrambas continúan su curso dentro del mismo cauce; así los dos textos en una versión interlineal. Más aún: aquí, la segunda línea interfiere a cada instante la primera. Ni sé vivir sin respirar ideas importantes ni sé reflexionar sin que en mi reflexión entren elementos del diálogo; quiero decir, de comunión del vivir propio y ajeno [6].

[5] *Idem.* *El Secreto de la Filosofía*. Ed. Iberia, Barcelona, 1947. P. 12.

[6] *Idem.* *Nov. Glosario* (en adelante *Nov. G.*). *Id. cit.* P. 16.

Pero esta atención a los elementos vitales no empece el rigor del sistema filosófico. Lejos de ello, la filosofía no debe agotar la vida, debe renunciar a ser la única fuente del saber.

Una advertencia urge aquí, sin embargo. De la necesidad de que el saber sea *coherente* —quiero decir, total y centrado—, no se saca que el tal centro deba ser *único* ni que el desarrollo de su perímetro obedezca rigurosamente a la fatalidad de una determinación. Son estos deberes los que hemos nosotros mismos impuesto al sistema de la Filosofía; pero la Filosofía no es la totalidad del saber. Una vez más nos toca el traer a colación el recuerdo de la Música. ¿Contradice, en la Música, la presencia de una melodía a la posibilidad de un acompañamiento? ¿Puede preverse —según debería ocurrir si se tratase de unas determinaciones estrictas— el desenvolvimiento ulterior de un tema, según los desenvolvimientos que anteceden? [7].

Porque la filosofía no es una mera acumulación de datos, de erudición estéril, sino “un orden particular del saber, separado entre las ciencias y tal vez distinto entre las ciencias” [8]:

D’Ors emplea diversas definiciones aplicadas a esta materia. Para él la filosofía es una “serie de reposos que cortan un movimiento”; o bien, “inscripción de la eternidad en la vida” [9].

Asimismo el carácter circular, en consonancia con el pensamiento irónico, preside el sistema orsiano.

No hay, pues, para la filosofía, un principio absoluto, sin que esto merme, en realidad, su validez, porque (...), ésta no se constituye en escalera, al modo de las ciencias, cuyo primer peldaño descansa sobre un fundamento aceptado por ellas sin crítica, sino que, al no poder

[7] *Idem*. *El Secreto...* Ed. cit. P. 332.

[8] *Ibidem*. P. 26.

[9] D’Ors, Eugenio. *La Filosofía del Hombre que Trabaja y Juega*. Ed. Libertarias/Prodhuñi. Madrid, 1995. P. 138.

apoyarse en nada anterior, puesto que su misión es dar cuenta de todo y hacerse problema de cada cuestión, debe construirse en círculo [10].

Esto no impide que se pueda concebir una historia de la filosofía como continua sucesión de ideas precedentes, a veces de muy heterogénea procedencia.

Así cada pensar filosófico nace al pie de otro u otros pensares filosóficos, lo más cerca posible de sus raíces respectivas. Pero no nace como consecuencia, por filiación, de estos otros pensares filosóficos, que solamente en un sentido muy laxo deben llamarse sus padres; sino gracias a la intromisión de ciertos elementos impuros, procedentes de la experiencia, procedentes de la ciencia, procedentes, inclusive, de la contradicción grosera, del absurdo, del chiste [11].

En cualquier caso, el *estilo de filosofar*, de Eugenio d'Ors se aleja de la "actitud del opositor –rivalidad, impenetrabilidad mutua, erudición empleada como arma, ocultación de fuentes, nunca cita de émulo, ambición de deslumbramiento, imposibilidad de colaboración, sequedad agresiva"– [12] que, en opinión del maestro, reinaba (¿reina?) entre los intelectuales españoles.

Las características de la filosofía orsiana pueden resumirse, siguiendo al profesor López Quintás, en estos seis puntos:

- Tensión hacia la claridad y serenidad clásicas.
- Búsqueda de lo perenne.
- Exigencia de integralidad y originalidad.
- Apertura a los fenómenos complejos.
- Fidelidad al ámbito envolvente de la vida.
- Respeto inquebrantable a la escala jerárquica de valores [13].

[10] L. Aranguren, José Luis. *Op. cit.* P. 177.

[11] D'Ors, Eugenio. *Diálogos*. Ed. Taurus. Madrid, 1981. P. 139.

[12] *Idem*, N.G.L. (*Nuevo Glosario*, I) Ed. cit. Pp. 15-16.

[13] López Quintás, Alfonso. *Filosofía Española Contemporánea*. Ed. B.A.C. Madrid, 1970. P. 93.

Otro problema importante es de orden metodológico. El estudio del pensamiento de Eugenio d'Ors demanda un análisis *irónico*, más atento a las intenciones que a las realizaciones [14]. En esta dirección se inscriben la afirmación del Glosador sobre la originalidad de un filósofo y su idea motriz.

Lo que importa en la obra del filósofo, lo que importa en la obra del pensador, no son esos detalles, sino una disposición general, un orden, un ritmo, que traducen una ley general, derivada de la existencia de una visión personal del mundo, de *una intuición central y motriz*. Aquí, precisamente, en esta intuición, radica y aquí debe buscarse –aquí, y no en otra parte alguna– la *originalidad* auténtica de cada pensador verdadero. Esto es *su creación*, su producto infungible, su lote, su mensaje. Quizá revelable en una página única, en una fórmula, en una palabra... [15].

No obstante la carga intuitiva que debe llevar en su maleta el estudioso de la obra orsiana, nuestro autor detalla y explica algunos conceptos que aparecen con frecuencia en su sistema y, por utilizar una manida imagen, son la columna vertebral del mismo. En el epígrafe segundo de la Lección III (*¿Qué es filosofar?*) de *El Secreto de la Filosofía* encontramos una oportuna “acotación sobre vocabulario”.

Procuremos, desde ahora, gracias a una convencional fijación de tecnicismos, dar siempre en el clavo. Con este designio, nos pondremos de acuerdo en que:

Primero: Se designa con la denominación de *Conocimiento* los factores de copia de lo real o de guarismo de lo racional que entren en nuestro saber. Se llama, en contraste, *Pensamiento* a las actividades conducidas a la esquematización inteligente de lo real o a la vitalización concreta de lo racional, que intervengan en este mismo saber. Conservaremos a la sintética plenitud de todos ellos el nombre de *Saber*, para que puedan caber conjuntamente en su seno la Ciencia y la Filosofía.

[14] *Ibidem*, p. 95.

[15] D'Ors, Eugenio. *Estilos de Pensar*. Ediciones y Publicaciones Españolas. Madrid, 1945. p. 14.

Segundo: Se llama *Enciclopedia* el campo del conocimiento imitativo; *Ciencia*, al campo del conocimiento abstracto; *Filosofía*, al campo del Pensamiento.

Tercera: La *Historia* es la traducción común de todos los contenidos de la *Enciclopedia*; la *Matemática*, la más sublimada manifestación de los contenidos de la *Ciencia*; la *Filosofía* pudiera, según las condiciones que ya sabemos, nutrirse con substancia de *Diálogo*.

Cuarto: A *Historia*, *Matemática* y *Filosofía* corresponden en el repertorio especial de la representación gráfica: *Pintura*, *Algebra*, *Dibujo*.

Quinto: El instrumento de la *Empiria* es la *Observación* (incluida la experimentación, dentro de ella). El instrumento de la *Ciencia*, la *Razón*. El instrumento de la *Filosofía*, la *Inteligencia*.

Sexto: La *Observación* quiere captar los *fenómenos*. La *Razon* quiere captar las *esencias* o *númenos*. La *Inteligencia*, las *figuras*.

Séptimo: A las observaciones que se estabilizan en presunciones de fijeza, llamaremos *leyes*. A las figuras que se adelgazan hasta acercarse a la calidad de lo numérico llamamos *esquemas*. A los números que se vivifican hasta adquirir ciertas asunciones representativas, *númenes*. A los *númenes* que se concretan y vitalizan hasta el punto de poder entrar en la trama de la *Historia*, *Eones* o *constantes históricas* (...).

Octavo: La elaboración ejercitada por la *Empiria* obtiene *percepciones*. La elaboración ejercitada por la *Ciencia* obtiene *ideas*.

Noveno: (...) acuerda conocer por *Dialéctica* el tipo de pensamiento filosófico en que el pensamiento se piensa a sí mismo; por *Poética*, aquel otro en que el pensamiento piensa el conocimiento de la actividad, y por *Patética*, aquel otro en que piensa el pensamiento de la pasividad.

Décimo: Dentro de la *Dialéctica*, llamamos *Teoría de las ideas* a aquel estudio de los elementos más sencillos (aunque no primarios) que el pensamiento encuentra en su relación con el conocimiento y donde veremos a las ideas asumir la realidad de las percepciones y de los conceptos; *Tratado de los principios*, a aquel donde, al copular las ideas en juicios, dos principios, inspirados ingenuamente en el *Orden*, asumen a los dos otros clásicos, que cifraban el dominio de la *Lógica*; en fin, *Teoría del saber*, a un tercer tratado donde los juicios

cumplan según sus afinidades, siempre bajo la tutela de los principios de Orden, y trasciendan al vivir.

Undécimo: A beneficio de ciertas comodidades expresivas, y *convencionalmente siempre*, emplearemos el término *representaciones* para indicar conjuntamente las percepciones y las ideas; el término *nociones* para indicar, conjuntamente a estas últimas, los conceptos.

Duodécimo: En la enumeración anterior *no se agota* nuestro vocabulario técnico. Empleamos centenares de palabras, mas con una indecisión que, no sólo no perjudica, antes favorece la actividad del pensamiento [16].

[16] *Idem. El Secreto... Ed. cit. Pp. 66-67.*

2. Sectores

La filosofía de Eugenio d'Ors se estructura en torno a tres ejes fundamentales: la Dialéctica, la Poética y la Patética. No procede en este trabajo realizar una exposición minuciosa de cada uno de estos ámbitos, mas sí parece recomendable enunciar los rasgos de mayor relieve de los citados sectores.

2.1. Dialéctica

Como señala oportunamente José Luis L. Aranguren, la dialéctica orsiana puede ser entendida como una introducción en la filosofía [17]. La dialéctica como terreno sobre el que se levantan dos grandes edificios: la poética y la patética. Digamos, corriendo el riesgo de la simplificación inexacta, que la dialéctica establece las *bases* del sistema. Gracias a ella poseemos los elementos ontológicos precisos para acometer el estudio de otros objetos del filosofar.

Eugenio d'Ors emplea dos *instrumentos* en su actividad especulativa: el diálogo y la ironía.

El Glosador señala la relación semántica y etimológica de las palabras *dialéctica* y *diálogo*, subrayando de esta forma la pertinencia de esa terminología en su sistema filosófico [18]. Del mismo modo, "el diálogo filosófico entraña intercomunicación, progreso, autopotenciación e interpotenciación de las posibilidades significativas de cada palabra" [19].

Fruto de esta alta valoración del diálogo como útil indispensable en la búsqueda de la verdad, Eugenio d'Ors redacta un curioso *Decálogo para todo Dialogante* que pretende reglamentar el aspecto social de esa amable práctica.

[17] L. Aranguren, José Luis. *Op. cit.* P. 169.

[18] D'Ors, Eugenio. *Nov. G. Ed. cit.* Pp. 591-593.

[19] López Quintás, Alfonso. *Op. cit.* P. 94.

- I. Escucha a todos, sobre todas las cosas.
- II. Honraras la educación que has recibido.
- III. No desearás atropellar la palabra de su prójimo.
- IV. No te acalorarás.
- V. No equivocarás.
- VI. No pronunciarás palabras agresivas.
- VII. No desearás tu monólogo frente al prójimo.
- VIII. Celebrarás la inteligencia de los demás.
- IX. No dialogarás en vano.
- X. Vence en el diálogo, pero convence [20].

Pero a d'Ors lo que más le interesa es el diálogo en su vertiente reflexiva. Por ello la alusión a Sócrates será determinante (no en vano Eberhard Vogel tituló un artículo *Xenius, der Sokrates der modernen Spanien*).

Para todo buen griego, el hablar va tan unido al pensar como para el semita rezar y recitar; la oración del semita es justamente eso, oración, algo en que participa siempre su os, su boca. Para un griego, el hablar no se da aislado del pensar: el logos es a la vez lo uno y lo otro. Entendió siempre el pensamiento como un diálogo silencioso del alma consigo mismo, y el diálogo con los demás como un pensamiento sonoro. Sócrates es un buen heleno, piensa hablando y habla pensando. De hecho, de él ha salido el diálogo como modo de pensamiento [21].

El otro instrumento, la ironía, también posee raigambre socrática [22]. Eugenio d'Ors estima que el dogmatismo, venga de la corriente filosófica que se quiera, empee la adquisición de la sabiduría. Esta, por el contrario, se caracteriza por la aceptación "incondicional" y "marginal" de los hechos. Pone como ejemplos para resaltar su

[20] D'Ors, Eugenio. *Diálogos*. Ed. cit. P. 30.

[21] *Ibidem*. P. 31.

[22] Hay un interesante estudio de Gonzalo Fernández de la Mora sobre este aspecto de la filosofía orsiana: *El Ironismo de d'Ors* en "Razón Española", nº 21. Madrid, 1987. Pp. 29-65.

postura la creencia *absoluta* en la teoría de la evolución o la antigua teoría de las localizaciones cerebrales. Por ello, debe procederse de manera discreta e irónica.

Pero el hombre que ya en su mente hubiera poseído esta sabiduría o la aceptación marginal de esta sabiduría, no hubiera tenido por qué recibir las correcciones del tiempo. Irónicamente, sin negar los datos con que la anterior afirmación se argumentaba, hubiera colocado a ésta en el plano de la relatividad; hubiera adivinado, en el evolucionismo, una hipótesis; en la aceptación de las localizaciones cerebrales, la servidumbre a un prejuicio. *Hubiera estado en el secreto*. Este secreto, naturalmente, es el *secreto de la Filosofía* [23].

En la misma dirección antidogmática, Eugenio d'Ors cita a una serie de autores que lucharon irónicamente contra la rigidez de pensamiento.

... el desdoblamiento irónico de un Sócrates, un Montaigne, del mismo Leibniz. La ironía, templando la dureza del dogmatismo apodictico, ayuda, con su irregularidad ligera, al reposo; lo mismo que, en el lecho de nuestros recogimientos vespertinos, la blandura de la almohada sobre la rigidez cilíndrica del travesaño [24].

Otras veces, según la perspectiva del dialectismo hegeliano, el Glosador entiende que la ironía “enreda” la tesis con la antítesis [25].

También es destacable el aspecto estético de la ironía, producto típico mediterráneo.

La Ciencia es ironía, es decir, la Ciencia es algo estético, como el arte. La Ciencia, en cada uno de sus momentos, acepta de una manera marginal e implícita la ulterior contradicción posible, el progreso futuro. (...) Sócrates sirve al *Nous* más que al *Logos*. Sócrates no enseña solamente la Filosofía, sino la ironía y el gusto. Fue inventor de definiciones; pero fue también maestro máximo del estado de espíritu que permite superarlas [26].

[23] D'Ors, Eugenio. *El Secreto...* Ed. cit. P. 19.

[24] *Idem*. *Dialogos*. Ed. cit. P. 149.

[25] *Idem*. *Cantas a Tina*. Ed. Plaza y Janés, Barcelona, 1967. P. 141.

[26] *Idem*. *La Filosofía del Hombre...* Ed. cit. P. 64.

La ironía, en resumen, quedaría caracterizada en tres notas:

a/ ser afirmación asertórica, no apodictica ni dogmática;

b/ ir rodeada de sus posibilidades de rectificación y de duda –sin que estas posibilidades sean negación (Hegel), sino *contradicción fecunda*, pues las posibilidades de negación nutren la mente humana por ser posibilidades de problemas a resolver–;

c/ en tercer lugar, no debe interpretarse como una rendición intelectual, sino como una respuesta positiva y adecuada a los desafíos que nos presenta la realidad [27].

Este sistema dialéctico es bautizado por Eugenio d'Ors con dos voces latinas: *Novissimum Organum* [28].

Por otra parte, el filósofo español propone una *reforma kepleriana de la Filosofía*. En esta reforma se inscribe su doctrina de la Inteligencia.

La estructuración del pensar desde esta perspectiva integradora exige a d'Ors llevar a cabo una *reforma kepleriana de la Filosofía*, que establece un sistema de pensamiento con dos centros –la razón y la vida–, en una forma de actividad compleja que es adscrita por el autor a la *inteligencia* (o *seny*, como confluencia orgánica de lo teórico y lo práctico, los elementos racionales y los empíricos de intuición, sentimiento, gusto, etc.)... [29].

El Glosador insistirá en la distinción entre Razón e Inteligencia. A su juicio, la primera es el instrumento apto para el conocimiento científico, mientras que la segunda lo es para el conocimiento filosófico [30].

El objetivo de esta reforma kepleriana es superar los estériles rigores del antiguo racionalismo, pero sin abandonarse a otras corrientes de dudosa fundamentación teórica. Por ellos se puede hablar de un *neointelectualismo orsiano*. Para comprender me-

[27] Mangano Castellary, José Pedro. *La Plenitud de Sentido del Trabajo en Eugenio d'Ors*. Pamplona, 1989. Pp. 19-20.

[28] D'Ors, Eugenio. *La Filosofía del Hombre...* Ed. cit. P. 60.

[29] López Quintás, Alfonso. *Op. cit.* P. 95.

[30] L. Aranguren, José Luis. *Op. cit.* P. 192.

por todos los conceptos manejados en las líneas anteriores, permitaseme recoger las palabras del maestro:

... Kepler, al reemplazar en Cosmografía el esquema de las *órbitas* al esquema de los *círculos* de los antiguos, logró, a la vez, integrar en lo racional cierto número de fenómenos que los progresos de la observación habían conducido a los astrónomos a advertir, y que, hasta entonces, venían siendo considerados como *irracionales* y salvar, por este procedimiento, la *explicación regular del mundo*. Encontró para esto la *elipse*, forma más complicada, más *flexible*, por decirlo así, que el *círculo*; curva cerrada en torno de *dos* centros y no de *uno* solo. Pues bien, lo que conviene descubrir, si me atrevo a decirlo, es la *elipse de la Razón*, la forma que se encuentra, en relación con el antiguo racionalismo, como la *elipse* respecto del *círculo*... En otros términos: proceder con las adquisiciones del pragmatismo como un día hicieron las monarquías absolutas con las fuerzas populares revolucionarias. Dar su parte al fuego; aceptar la limitación para conservar la soberanía [31].

Entre las consecuencias más importantes de la reforma kepleriana figura la sustitución de los dos viejos principios racionalistas de razón suficiente y contradicción por los de función exigida y participación, respectivamente.

Asimismo, otro elemento destacable en el sistema filosófico orsiano se halla en la dialéctica. Me refiero al pensamiento figurativo. Como recuerda E. Rojo Pérez, “el pensamiento figurativo lleva ya implícitamente en sí la revolución kepleriana de la filosofía” [32]. (Veremos en distintos lugares de este trabajo cómo la figuración intelectual orsiana juega un papel importantísimo en su pensamiento histórico-político).

En último término, la meta deseada es la *colonización de Pan por medio de Logos*, “colonización que se ejecuta en diversos terrenos; en la física, por las Leyes; en la his-

[31] *Ibidem*. P. 193

[32] Rojo Pérez, E. Prólogo a *La Ciencia de la Cultura* de Eugenio D'Ors. Ed. Rialp. Madrid, 1964. P. 11.

toria por las Constantes o eones sobre los períodos; en la vida humana, por el predominio de los Ritmos, entendidos como estados y como cronologías” [33].

Antes de concluir este apartado, y a modo de enlace con el siguiente, he de recordar la conocida tipología humana desarrollada por Eugenio d’Ors, es decir, el *homo sapiens*, *homo faber* y *homo ludens* [34].

Valiéndose de un término acuñado por Huizinga, Xenius emplea el *homo ludens* como aportación frente al pragmatismo (*homo faber*) y al racionalismo (*homo sapiens*). Estos tres modelos se corresponden con los tres tipos de cultura: la *kennenkultur* o cultura del conocer está relacionada con el hombre racional; la *manchenkultur* o cultura del hacer con el hombre productivo; y la *wertenkultur* o cultura del valorar se vincula al aspecto lúdico del ser humano [35].

[33] Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Ed. Alianza. Madrid, 19-86. P. 2.457.

[34] Donde D’Ors, en mi opinión, desarrolla con más detalle esta teoría es en *El Secreto...* *Ed. cit.*, Pp. 340-343.

[35] L. Aranguren, J.L. *La Filosofía de Eugenio d’Ors*. *Ed. cit.* P. 213.

2.2. Poética

La Poética es la parte de la filosofía de Eugenio d'Ors donde se estudia la naturaleza del hombre (algo parecido pero más amplio que la materia objeto de la moderna psicología) y las manifestaciones culturales que éste genera.

La Poética gira en torno a la noción de Potencia, poder creador del hombre, contrapuesto a la Resistencia, núcleo, a su vez, de la Patética. Tendríamos aquí la lucha fundamental entre dos nociones básicas que estructuran la realidad del ser. Todos los conceptos se pueden subsumir en alguno de los grupos derivados de esta polaridad. Incluso los elementos teológicos son aptos para estos agrupamientos.

En esta dialéctica hay un dualismo fundamental entre lo que él llama *Potencia*, elemento creador o *Poética*, y la *Resistencia*, elemento pasivo o *Patética*. El mundo, la vida y el hombre se reducen a la lucha entre estas dos fuerzas: Potencia y Resistencia. Bien y Mal, Ormuzd y Ahrimán. Así, el Pecado Original y la Muerte son condiciones dadas al hombre, inevitables, que pertenecen a la Resistencia o Patética del mismo. Por el contrario, el nacimiento de Cristo o la Resurrección de la carne son condiciones obtenidas para el hombre, es decir, pertenecen al campo de la Potencia. Bastaría una sencilla reflexión sobre nosotros mismos y lo que nos rodea para percibir la lucha irreductible de dos fuerzas opuestas, *una Potencia que ataca y una Resistencia que aguanta* [36].

La idea de Potencia se conecta con la visión positiva que Eugenio d'Ors tiene de la libertad del hombre. De este modo, la libertad es también una *potencia interior* [37] o, mejor, la potencia por antonomasia.

Para ejemplificar esta tensión Potencia-Resistencia, Eugenio d'Ors utiliza una imagen de gran fuerza gráfica. Imaginemos a un leñador que valiéndose de sus facultades creativas construye un hacha y derriba un árbol, esto es, triunfa sobre la resis-

[36] D'Ors Führer, Carlos. Prólogo a *Diálogos* de Eugenio d'Ors. *Ed. cit.* Pp. 28-29.

[37] L. Aranguren, J.L. *Op. cit.* P. 179.

tencia que la naturaleza presenta. De este modo la potencia, creativa y expansiva, asimila la realidad externa y la incorpora en provecho propio del agente.

La frontera entre el yo y el no-yo, entre la libertad y las resistencias es, pues, móvil: la potencia puede apropiarse el mundo; pero también yo puedo ser vencido, caído bajo el peso de la fatalidad [38].

A las denominaciones de Poética y Patética precedieron otras en la elaboración filosófica orsiana –v. gr., psicología heurística y psicología empírica [39]–. Xenius se referirá a la conveniencia de la nomenclatura utilizada en la glosa titulada *Poética y Patética*. (Adviértase el tono ligeramente zumbón del último párrafo).

Por esto, yo prefiero, una vez pasada la parte común, que puede llamarse *Dialéctica* de la Filosofía, entrar, no exactamente en lo psicológico, sino en una *Poética*, doctrina general de toda la actividad creadora, tenga por escenario el alma o los cuerpos.

Y luego, evitando igualmente la ilusión de una *Cosmología*, denominar *Poética* a la descripción de la pasividad, produzcase esta en los cuerpos o en el alma.

El sentido etimológico está conmigo. La etimología que conserva latente en el vocablo *poesía* la alusión a creaciones, y en el vocablo *patético* la huella de la padecida pasión.

Hay el inconveniente, en cambio, de traer confusión a quienes se figuran que la *Poética*, apéndice de la Retórica, significa exclusivamente el arte de hacer versos. O que la *Patética* es sólo una sinfonía de Beethoven [40].

La Poética se subdivide en tres ramas:

- Lo poético puro o angélico: el espíritu.
- Lo poético técnico: la unificación funcional de la naturaleza.
- Lo poético cultural: la unificación funcional de la tradición.

Aunque su contenido excede el marco de nuestro estudio, conviene escribir

[38] *Ibidem*. P. 179.

[39] *Ibidem*. P. 180.

[40] D'Ors, Eugenio, *Nov. G. Ed. cit.* Pp. 554-555.

unas breves líneas sobre la psicología y *angelología* orsiana. Esto es así por dos razones: el propio Eugenio d'Ors estimaba que su teoría sobre la persona era una pieza clave en sus sistema de pensamiento; y, en segundo término, porque los presupuestos antropológicos de los que parte una teoría política condicionan grandemente su contenido y desarrollo.

La doctrina angélica orsiana está enraizada con el pensamiento de Dionisio –“Al cual no me resigno a llamar, como aconseja el pedantismo, *Pseudo-Areopagita*. Porque, en todo caso, las mismas razones que para llamarle *Pseudo-Areopagita* habría para llamarle *Pseudo-Dionisio*” [41]–, R. Lulio y San Agustín.

Esa insistencia en lo angélico no es gratuita. La conocida *ley de continuidad* teológica aconseja una instancia intermedia o enlace entre el hombre y Dios.

... la vieja máxima teológica, pronunciada por Platón y repetida por Raimundo Lulio, de que el individuo no puede comparecer ante la Inteligencia divina porque ésta no desciende al conocimiento de lo individual. Poseemos, además, el saber teológico de la existencia y asistencia, para cada alma, de un Ángel Custodio. Esta existencia es, por otra parte, racionalmente necesaria para que se cumpla la ley de la continuidad [42].

Desde otro ángulo debe advertirse en la angeología orsiana una asimilación e intento superador del psicoanálisis freudiano. En tal sentido, Eugenio d'Ors es uno de los principales receptores y divulgadores de esta corriente científica en España.

La referencia a los Angeles Custodios resulta aquí ligera y menos desarrollada, desde luego, que todo lo que allí concierne a la sustancia angélica y al conocimiento angélico. En realidad, aquella cuestión no podría ser renovada sino por quien se decidiese a hacer lo que nosotros hemos intentado traer al estudio de la personalidad humana las consecuencias que se implican, como contragolpe posible, en la moderna teoría psicológica de lo subconsciente [43].

[41] Idem. *La Tradición*. Eds. Reunidas. Buenos Aires, 1939. P. 209.

[42] L. Aranguren. J.L. *Op. cit.* P. 215.

[43] D'Ors, Eugenio. *Introducción a la Vida Angélica. Cartas a una Soledad*. Ed. Tecnos. Madrid, 1986. P. 99.

Por este motivo el filósofo opondrá la *sobreconsciencia*, dominio de lo angélico, a la subconsciencia.

Esta *sobreconsciencia* o *hiperconsciencia* se distingue, además, de la subconsciencia, en el hecho de que, mientras que ésta tiene su causalidad en el pasado y *gravita*, si cabe decirlo así hacia el pasado, la *sobreconsciencia* inversamente, tiene su centro de gravitación, no en el pasado, sino en el porvenir [44].

La persona, el espíritu humano, es producto del equilibrio coyuntural de una nueva tensión: *sobreconsciencia* vs. *subconsciencia*. Manteniéndose fiel al pensamiento figurativo, Eugenio d'Ors identificó, como queda explicado, la consciencia superior con el *ángel*, mientras que la *infraconsciencia* está representada por la *bestia*.

Esta doctrina tiene su aplicación más inmediata a la vocación. El destino es el cauce que le hombre traza entre la vocación angélica y bestial –o satánica– [45]. Únicamente el transcurso del tiempo revela el *sentido* de la vida. Por ello, “la tarea esencial del biógrafo o del retratista de un ser humano se cifra en el descubrimiento y expansión de su Ángel [46]. El alma posee una vertiente poética –el Ángel– y otra pasiva –la Bestia–.

Para completar el cuadro de la psicología orsiana, distinguiremos también diversas operaciones que se pueden asociar a esa dualidad básica Poética-Patética. Estarán en el terreno de la primera la ideación y la percepción, mientras que a la segunda corresponde el origen periférico de la actividad mental [47].

El otro punto importante de la Poética, la Ciencia de la Cultura, será estudiado en el capítulo II de este trabajo.

[44] *Ibidem*. P. 112.

[45] L. Aranguren, J.L. *Op. cit.* P. 218.

[46] D'Ors, Eugenio. *Introducción...* *Ed. cit.* P. 60.

[47] Aranguren, J.L. *Op. cit.* Pp. 222-224.

2.3. Patética

Patética: campo filosófico “en que piensa el pensamiento de la pasividad” [48].

La Patética complementa la Poética y su rasgo fundamental es el concepto de Resistencia.

Eugenio d’Ors dedicó varias monografías a este sector de su pensamiento. Entre las más destacables figuran: *La formule biologique de la logique. Els fenomens irreversibles é la concepció entròpica del Univers. Las aporías de Zenón de Elea y la noción moderna del espacio-tiempo* (que fue su tesis para obtener el título de doctor en Filosofía), *Le peché dans le monde physique* y *La Filosofía de la Cruz* [49].

La Patética es un árbol con varias ramas (biología, cosmología, teología...).

Acaso en este punto se nos plantea una duda: ¿qué es más importante en la estructura del ser y del mundo, la dimensión poética o patética? La respuesta, necesariamente, debe eludir esa tajante formulación. No se puede hablar de *importancia* porque ambos aspectos son necesarios e insustituibles. El enfoque no debe ser valorativo, sino descriptivo. Sin embargo, es correcto afirmar que una esfera presenta mayor amplitud que la otra.

La Verdad poética es más amplia y rica que la Verdad patética, pero de ninguna manera está en contradicción con ella [50].

Una vez más se trata de la reivindicación de la razón, de ese neointelectualismo antes señalado. Por este motivo Eugenio d’Ors pretenderá superar el pragmatismo, afirmar la utilidad de la razón desde cualquier dimensión que trabaje el estudioso.

[48] D’Ors, Eugenio, *El Secreto...* Ed. cit. P. 67.

[49] Algunos fragmentos interesantes de los primeros trabajos están recogidos y traducidos en *La Filosofía del Hombre...* Ed. cit.

[50] L. Aranguren, J.L. Op. cit. P. 247.

D'Ors se propone vencer al pragmatismo en su propio terreno. Frente a la tesis de que la verdad consiste en utilidad y de que, consiguientemente, la razón solamente se justifica, funcionalmente, en cuanto que es útil para la vida, el autor prueba que siempre lo es, con lo cual el criterio de utilidad biológica se declara a sí mismo insuficiente y deja lugar al de verdad lógica [51].

Respecto a la cosmología, Eugenio d'Ors defiende una concepción *cíclica* del universo que se oponga a la concepción *entrópica*.

Esa visión entrópica, fatalista, que ahora ha sido revitalizada por el problema de la degradación medioambiental, sostiene que el mundo se consume, envejece, está abocado a un trágico final. Con gran fuerza expresiva un *hadith* islámico insiste en esta idea. La tierra dijo a Adán:

¡Oh, Adán, tú me vienes ahora que yo he perdido mi novedad y juventud! [52].

Pues bien, Xenius buscó una vía intermedia que se alejase tanto de la concepción mecánica del racionalismo abstracto tradicional como del irracionalismo inherente a la entropía ("todo para nada"). Ese camino alternativo creyó hallarlo en la teoría cíclica; teoría que, como enumera Aranguren, tiene ilustres precedentes en la historia de la filosofía.

En su formulación recoge precedentes ilustres: el *Año perfecto* de Platón, los *ricorsi* de Juan Bautista Vico, el *eterno retorno* de Nietzsche, la bergsoniana *evolution creatrice*, mediante la cual la vida supercompensa la *evolución destructora de la materia*. También los hallazgos biológicos de Mendel y Weissman deben ser interpretados como un modo de permanencia y aun de *vuelta* en medio del flujo vital [53].

Otra aportación importante de Eugenio d'Ors es la refutación de los argumen-

[51] *Ibidem*. P. 247.

[52] Cunqueiro, Alvaro. *Las Mocaladas de Ulises*. Ed. Espasa-Calpe. Madrid, 1985, P. 61.

[53] Aranguren, J.L. *Op. cit.* P. 250.

tos de Zenón de Elea. No nos podemos detener en el desarrollo de su argumentación. Baste, únicamente, señalar que para este logro filosófico d'Ors aprovecha la nueva concepción espacio-tiempo de la teoría de la relatividad.

Por último, si merece la pena consignar la importancia de la idea de pecado en la mente del Glosador. Bien entendido que el concepto de “pecado que aquí se maneja (es) por completo *intelectualista* –pecado como temporalidad, irracionalidad, movimiento y desorden–” [54].

La trascendencia del pecado queda subrayada y deviene de urgente aplicación a todos los campos del saber humano, incluida –como veremos– la política.

El pecado es esencial en el mundo y sin recurso a la idea de pecado resultaría inútil querer construir, no digamos ya una cosmología completa, sino, de llevarse con rigor las cosas, ni siquiera el tratado de física más discretamente elemental.

Para la Física como para la Historia –y precisamente porque la Física entra *también* en la Historia–, la doctrina del pecado original constituye la clave del arco [55].

Sin embargo, esta mácula no exime de responsabilidades al hombre. Así como tampoco corresponde en modo alguno a la “imperfección de la vida” [56].

[54] *Ibidem*, p. 259.

[55] D'Ors, Eugenio, *El Pecado en el Mundo Físico*. En *La Filosofía de Eugenio d'Ors* de J.L. Aranguren, Ed. cit. p. 261.

[56] *Ibidem*, p. 260.

II

Presupuestos culturales

1. Política y Cultura

1.1. La Ciencia de la Cultura como instrumento para la comprensión de la política misionera

Las ideas políticas de Eugenio d'Ors, en buena medida, derivan de la Ciencia de la Cultura. Es por ello que el Glosador cita con relativa frecuencia la frase de Benedetto Croce que afirmaba la relación del “estilo de política” con el “estilo de historia”.

No es mía, es de Benedetto Croce —y quizá de otros—, la observación de que, en la evolución de la cultura y de las instituciones humanas a todo cambio de concepto en la manera de entender la historia corresponde un cambio paralelo en la manera de entender la política [1].

En este sentido, el sistema político diseñado por Eugenio d'Ors se engarza perfectamente con los otros sectores de su pensamiento, sirviendo de eje la Ciencia de la Cultura.

La concepción política de Eugenio d'Ors —escribe Aranguren—, lejos de aparecer como un proyecto desconectado de su filosofía, deriva directamente de ella. Es la Ciencia de la Cultura quien nos brinda los elementos de una política eficiente y actual [2].

Por lo que es lícito suponer, para completar el panorama, que nuestro autor sólo ha escrito tres grandes libros: el de la diversidad, su *Glosario*; el de la unidad, su *Doctrina de la Inteligencia* (Dialéctica, Poética Patética), que tiene dos ramas: la *Angelología* y la *Ciencia de la Cultura*; y, finalmente, el de su lucha cultural, *Heliomaquia*, que comprende tanto las empresas políticas orsianas, como su vertiente de intelectual en contacto con la sociedad (cursos, conferencias...) [3].

[1] D.Ors, Eugenio. *Estilos de Pensar*. Ed. cit. P. 36.

[2] López Aranguren, José Luis. *La Filosofía de Eugenio d'Ors*. Ed. cit. Madrid, 1981. P. 287.

[3] Florit Arizmendi, Carlos A. *Dialogando con Eugenio d'Ors*. En rev. “Cuadernos Hispanoamericanos”. Enero-Febrero 1951 (Madrid). Pp. 99-100.

La Política de Misión, como dijo en señalada ocasión Pemán, dimana del concepto vertical que d'Ors tenía de la Cultura [4].

Por otro lado, la Ciencia de la Cultura no es una mera compilación de ideas y datos tomados de aquí y allá, sino la cifra del bagaje intelectual orsiano, es decir, "una materia nueva personalmente concebida y realizada" [5].

Obviamente, no se estudiarán todos los apartados en que Eugenio d'Ors dividía su ámbito de investigación histórico-cultural. Fijaremos el análisis en aquellos aspectos que presentan una relación directa con su visión política. Una vez más, la concisión y claridad son los criterios rectores de estas páginas.

Eugenio d'Ors empleó otros términos para designar a la Política de Misión. Así, desde el punto de vista cronológico, "Política de Intervención" o "Política de Cultura" son nombres alternativos que precedieron a la Política de Misión. Ahora interesa aislar la expresión Política de Cultura y apreciar la relación con la Ciencia de la Cultura. En efecto, ambos saberes, la política y la ciencia, tienen idéntico genitivo. Esto es de esta manera porque para Eugenio d'Ors únicamente la Cultura es una materia digna de estudio que, a su vez, da sentido e impregna de sabrosos contenidos a todo lo que entra en contacto con ella. Pero antes de proseguir debemos determinar qué concepto o qué "idea" de cultura maneja Eugenio d'Ors, ya que de esta operación depende la concreta lectura de las ideas políticas orsianas. Además, como advierte Victor Hell:

Es este un término (la cultura) a la moda que no deja de engendrar neologismos, sintagmas insólitos, expresiones desconcertantes a primera vista, cuando, como en ciertos casos (funcionarios culturales, industrias culturales), producen acercamientos imprevisto. Esta proliferación de palabras simples o compuestas, cuyo efecto es el de extender indefinidamente un campo semántico, en sí mismo muy complejo, no es sin duda simplemente la expresión

[4] Pemán, José María. *Humanidades*. Discurso recepción R.A.E. "De un Humanista". Ed. Escelicer. Madrid. Pp. 91-92.

[5] Díaz Plaja, Guillermo. *Lo Social en Eugenio d'Ors*. Ed. Del Cotal. Barcelona, 1982. P. 26.

de una moda; diversos indicios prueban que refleja en realidad exigencias y preocupaciones diversas y profundas [6].

La idea de cultura que Eugenio d'Ors maneja está enraizada en la tradición humanista occidental. Es, pues, una idea elaborada en un tiempo y en un marco geográfico concreto, pero que deviene válida y aplicable en cualquier época y a cualquier comunidad. La causa de esto estriba en que tiene su origen y punto de obligada referencia en el hombre, esto quiere decir, en la cultura humanista, que no sólo es lo genuinamente humano, sino que también refleja lo excelente de la civilización y, por ende, de las personas [7]. Se subraya de esta manera la “unidad de la Cultura”, habiendo dos requisitos para poder hablar de Cultura:

- Conciencia de continuidad;
- conciencia de unidad.

Para lo cual conviene comenzar recordando que las tesis de la unidad de *la Cultura* no excluye la posibilidad de las *civilizaciones*. ¿Ni quién lo negará, una vez sabido desde la infancia, (...) que lo de China era, en ese orden de cosas, un círculo cerrado y perfecto, inmóvil en su esencia y en sus manifestaciones por centurias y por centurias? Pero esta misma independencia, este mismo aislamiento, que han dado a China y en él mantenido el carácter de *civilización*, son los que han impedido la entrada en la categoría *cultural*. Son los que han hecho de su creación espiritual total y colectiva un producto análogo a los de tantos sucesivos creadores preincas o preaztecas, no al producto europeo postsocrático o potfidiano.

¿Cuáles son las notas características de este último? (...) Son, de una parte, la conciencia de la continuidad; de otra parte, la conciencia de la unidad [8].

[6] Hell, Víctor. *La Idea de Cultura*. Título original: *Idée de culture*. Trad. Hugo Martínez Moctezuma. Ed. Círculo de Lectores. Barcelona, 1994. P. 15.

[7] Un desarrollo de estas ideas, centradas en la crítica literaria –hoy diríamos, en expresión afortunada de Bloom, en el canon literario–, está en *Humanidades*.

[8] D'Ors, Eugenio. *Nuevo Glosario. Volumen I* (1920-1926). Ed. cit. P. 1.043.

Podría imputarse a Eugenio d'Ors que la luz que arrojan sobre hechos acaecidos en el pasado todos estos estudios de tipo histórico no tiene mayor interés que como materia formativa o sustrato empírico, pero carente de aplicación actual. A esto opone d'Ors su visión del historiador sagaz, individuo capacitado para ver en lo pretérito el germen de lo presente, y aun de lo futuro [9].

El Glosador dejó inconclusa la exposición sistemática de las diversas epifanías en que dividía la historia de Occidente. (En concreto, la quinta de esas epifanías, la llamada "de la Cultura", que caracterizaría nuestro tiempo.) Una recreación hipotética de esa "Edad Aúrea" regida por la Cultura debe ser efectuada a través de la Ciencia de la Cultura. En esta dirección, el "político de cultura" es un misionero laico que predica la *buena nueva* de la Epifanía de la Cultura [10].

[9] D'Ors, Eugenio. *La Vida de Fernando e Isabel*. Ed. Juventud. Barcelona, 1982. P. 9.

[10] Delgado, Jaime. *La Política de Misión*. En rev. "Razón Española". nº 21. Madrid, 1987. P. 68.

1.2. La Historia y su método

Una somera lectura de la *Ciencia de la Cultura* nos revela el peculiar método orsiano de concebir la historia. Cualquier lector mínimamente atento reparará en que a nuestro filósofo no le importa tanto la constatación de los hechos como la interpretación de los mismos. D'Ors procura, fiel a su máxima de elevar la anécdota a categoría, resaltar los aspectos permanentes, las constantes históricas (eones) por encima de las contingencias. Su estilo de hacer historia nos recuerda la metodología empleada por un filósofo de la historia, un Hegel, pongamos por caso.

Es destacable la tendencia historicista. D'Ors tiende a describir *permanencia* en la entraña misma de lo histórico. A través de las *grandes constantes históricas* aprecia y valora todo lo que tienen de importante y útil. (...) Pero de la misma forma que la Escuela histórica del Derecho no cierra las puertas a toda idea de progreso, ni desconoce o desprecia otros aspectos, en D'Ors es fácil observar que ni cae en un historicismo desesperante, ni abdica de la inquietud para con lo metafísico, aunque propiamente no nos haya legado una Metalísica. Es más, teniendo en cuenta que el estructurado sistema dorsiano que constituye su obra, carece de evolución (hasta el mismo término evolución le repugna), ello justifica su manera de ser antihistórica [11].

No es arbitraria la referencia a Hegel antes citada. Eugenio d'Ors, criticando el poco rigor y enfoque tendencioso de la historia en Spengler –“a Spengler le costaría demasiado aceptar que un hombre moderno no fuese un hombre láustico y a veces se le adivina entregado a una manera de escamoteo de los indicios que pudieran manifestar en el mundo moderno la continuación de una tendencia apolínea...” [12]–

[11] Badenes Gasset, Ramón, *Perfil Jurídico de Eugenio d'Ors*, Academia del Faro de San Cristóbal, Barcelona, 1976, p. 24.

[12] D'Ors, Eugenio, *La Ciencia de la Cultura*, *Id. cit.*, p. 402.

reconoce la filiación de su método con el hegeliano. No obstante critica al maestro alemán porque, “a fuerza de obedecer al ideal de la ciencia, no es ya científico, sino filosófico; a fuerza de pureza, apaga, en un soplo de abstracción, las luces de lo concreto, que, en esta especie de componenda resignada que es la ciencia vivida, deben quedar encendidas siempre” [13]. Mucho más severo en su valoración se muestra Eugenio d’Ors respecto a los discípulos de Hegel:

De lo cual, vino, como habría de venir fatalmente, el descrédito de la escuela hegeliana en los medios científicos, cuando las universidades alemanas se llenaron de epígonos del maestro, que pretendían enseñar Minerología o Derecho Romano con fantasías como la de decir que el oro era un tesis, la plata la antítesis, el mercurio la síntesis o que tenían, respectivamente, estos caracteres, la propiedad romana, la sucesión y los contratos ... [14].

Otros excesos que proscribió d’Ors son la “erudición” y el “periodismo” en la labor del historiador. Para él, la Historia debe evitar la acumulación superflua de datos, pero también ha de superar la ligereza meramente informativa.

Erudición y Periodismo –cuya semejanza ideológica es más estrecha de lo que gustara a ciertos profesionales, tal vez recíprocos, esnobes –señalan el doble posible consuelo allí donde no llega a existir la auténtica Historia. En el uno como en la otra, la cantidad cifra la excelencia de calidad. Trata el erudito de *agotar la materia*, o sea, de acercarse a lo infinito, al caso-límite, exhaustivo, inasequible al mismo Troel. El periodista intenta *estar al día*, captar la *última hora*; es decir, reducir todo lo posible el lapso mediado entre la información recibida y la información dada [15].

Urge, pues, adoptar otro método. Un método riguroso y selectivo. *Sintético*, esa es la palabra. Porque “Toda Historia implica síntesis, quiérase o no se quiera. Historia

[13] *Ibid.*, p. 403.

[14] *Ibid.*, p. 403.

[15] D’Ors, Eugenio. *Novísimo Glosario (1944-1945)*. Ed. cit. Pp. 696-697.

analítica no la hay; pues para que algo pueda analizarse, es necesario que la discriminación de sus elementos sea exhaustiva, es decir, que ninguno de ellos quede fuera” [16].

Por esta razón, el historiador ha de poseer una visión amplia, comprensiva de la universalidad en el conjunto, y *católica* (otra voz clave), esto es, de inspiración ecuménica. En consecuencia, los referentes obligados son las obras de San Agustín (*La Ciudad de Dios*), de Bossuet (*Discurso sobre Historia Universal*), de Giambattista Vico (*La Nueva Ciencia*) y de Michelet (*Biblia de la Humanidad*). A estas lecturas se podrá objetar que su pretensión totalizadora resta rigor al trabajo, pero d’Ors sostiene que es preferible la “caricatura” al simple “inventario”.

Aquí el resultado podrá quedarse en una caricatura. Pero más reconoceremos al modelo en una caricatura que en un inventario. Ni es aventurada la afirmación que, cualquier historia del mundo intentada, o será católica, o no será [17].

¿Cómo trabaja el historiador orsiano?

En primer lugar, el historiador atenderá a tres esferas diferentes y concatenadas: selección de *acontecimientos*, referencia a los *personajes* que protagonizaron estos hechos, comentario sobre la *significación* de la materia tratada [18].

Por otra parte, el materialismo histórico, al margen de su viabilidad como método, debe ser rechazado porque estudia la historia “por abajo”, sin ninguna distinción de perspectivas.

El *materialismo histórico*, ¿en qué consiste? Consiste en tratar de la materia histórica como pudiera tratarse de la geología; en *estudiar la historia por debajo*; en aplicar a los hechos del renacimiento métodos iguales que a los hechos de la paleontología [19].

[16] *Ibid.*, pp. 694-695.

[17] *Ibid.*, pp. 695.

[18] D’Ors, Eugenio. *La Civilización en la Historia*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1953. P. 20.

[19] D’Ors, Eugenio. *La Ciencia...* Ed. cit. Pp. 367-368.

Finalmente, el historiador de la cultura no ha de limitarse a la descripción de los acontecimientos. No es un notario que dé fe del pasado, sino un creador que organiza la materia pretérita.

Así como la tarea del físico no es la de observar los hechos naturales (a diferencia de lo que ocurre con el naturalista), sino la de construir esquemas, que los comprendan y expliquen a todos, así el historiador de la cultura, sin alegar hechos nuevos al conocimiento general, trabaja en organizar racionalmente el sentido de los hechos conocidos por todos [20].

Eugenio d'Ors caracterizaba la Cultura con dos notas: conciencia de continuidad humana en el tiempo y conciencia de la unidad humana en el espacio. Estos son requisitos insoslayables para que se hable de Cultura con propiedad. Ahora bien, sin estar ausente por completo, puede ocurrir que uno de estos elementos quede atenuado, en comparación con el otro, sobre el que recae el acento.

Así como hombre o pueblos, hay también épocas en la evolución de la Cultura en que la emoción de lo geográfico ha tenido más valor o más papel que la emoción de lo histórico, y otras, al contrario, en que la historia ha acusado un predominio evidente sobre la geografía [21].

Por ello, se pueden distinguir épocas de *historicismo* y épocas de *geografismo*. A su vez, esas etapas donde prima la "fascinación histórica" riman con el espíritu *romántico*, mientras que las "horas de oro para la geografía" guardan una estrecha relación con el clasicismo [22].

En un fragmento cargado de un optimismo más bien patético, afirma nuestro autor:

La reconciliación entre el Hombre y la Historia, en todo caso, nos aparece todavía posible.

[20] *Ibid.*, p. 425.

[21] D'Ors, Eugenio, *Las Ideas y las Formas*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966: p. 61.

[22] *Ibid.*, p. 61.

si llegan a establecerse nuevos métodos de investigación y de construcción histórica, distintos de aquellos cuyo exclusivo empleo ha provocado justamente la crisis [23].

Uno de estos “nuevos métodos de investigación” –acaso el principal– es el *pensamiento figurativo*. Este modo de filosofar pretende superar el problema –tan típico de esa época– de las relaciones entre la vida y la razón. Aquí, en la materia histórica, la vida está representada por el cúmulo de hechos que, a veces de forma aparentemente caótica, configuran nuestro pasado. La razón no se resigna a eludir la aplicación de su fuero a esta masa de acontecimientos. Intentará ofrecer, mediante un método, una explicación, intentará establecer la conexión de unos hechos con otros. Sin embargo, esta pretensión racional puede “agotar la vida”, distorsionar lo auténtico encorsetándolo en abstractas y rígidas categorías. Para evitar ese riesgo Eugenio d’Ors propone el pensamiento figurativo como instrumento óptimo.

En efecto el pensamiento figurativo comportaría un modo de conocer síntesis de la percepción y del concepto; capaz de percibir al mismo tiempo individualidad y esencia, la eternidad y la figura, lo concreto y lo abstracto, el fenómeno y el número, la doble riqueza de la razón y de la vida. Un modo de conocer intuitivo, que comportaría a la vez un elemento racional. Una intuición, por tanto, eidética y esencial, que, superando toda separación entre espíritu y forma, fondo y expresión, se manifestaría en *figuras, retratos, ideas*, una única e idéntica cosa de ello [24].

Donde se aprecia con mayor claridad la aplicación del pensamiento figurativo es en la explicación de las formas políticas a través de las obras arquitectónicas. Eugenio d’Ors llamó la atención sobre este punto, clave para la comprensión de lo que él bautizó como “sistemática de la Cultura” [25]. En consecuencia, la vinculación entre arquitectura y política es paradigmática.

[23] D’Ors, Eugenio. *La Ciencia...* Ed. cit. P. 23.

[24] Rojo Pérez, E. Prólogo a *La Ciencia de la Cultura*. Ed. cit., P. 10.

[25] D’Ors, Eugenio. *La Ciencia...* Ed. cit. P. 285.

Y dedúzcase que las formas arquitectónicas de un período histórico dado constituyen una nueva manifestación de la política del mismo [26].

No obstante la importancia de la arquitectura como clave hermenéutica de la política, existen también otros campos artísticos (así la pintura) que pueden ayudar en un análisis histórico-político.

B/ Interrelación de las artes con formas políticas o de cultura.

Corresponden a este grupo: 1/ *El descubrimiento del vínculo entre ciertas formas políticas y ciertas formas arquitectónicas*. Tal es el caso de la forma de gobierno de ciertas ciudades italianas y su arquitectura. 2/ *La explicación del manuelino portugués en función de la civilización atlántica*; es decir, la correspondencia entre un tipo de arquitectura y toda una forma de civilización. 3/ *La atribución histórica del impresionismo artístico a las tendencias liberales del siglo XIX*; o sea, relación entre un estilo artístico y una forma política predominante en cierta época [27].

Conviene detenernos en el estudio que Eugenio d'Ors efectúa de la cúpula y la monarquía. Se parte de la comparación de un burgo medieval y una ciudad renacentista. Desde una altura determinada, el observador podrá apreciar en el burgo un “bosquecillo de agujas y torres”. Esto evidencia la babélica diseminación de poderes del feudalismo.

La ciudad renacentista, empero, presenta un perfil distinto, un perfil donde se distingue claramente una emergente cúpula. Estamos en la época de afianzamiento de la monarquía, del inicio de la Edad Moderna.

Así, la Cúpula y la Monarquía, invenciones del primer Renacimiento, son dos objetos clásicos por excelencia. Por la primera, con fluyen y se llevan a un punto las líneas estructurales de un edificio y de una ciudad. Por la segunda, confluyen y se llevan a un punto las líneas estructurales de la sociedad civil [28].

[26] D'Ors, Eugenio. *Las Ideas y las Formas*. Ed. cit. P. 19.

[27] G. Suelto de Sáenz, Pilar. *Eugenio d'Ors, Su mundo de valores estéticos*. Ed. Plenitud. Madrid, 1969. P. 20.

[28] D'Ors, Eugenio. *Las Ideas y las Formas*. Ed. cit. P. 21.

Sin embargo, estos magníficos “inventos”, estos objetos “clásicos por excelencia”, lejos de alcanzar un equilibrio perpetuo, estuvieron amenazados por un enemigo poderoso: la ambición teocrática.

Pero hay un momento en que entrambas instituciones están a punto de entrar en aquella zona de rigurosa exageración, que es ya la zona de la muerte. La Monarquía, de convertirse en teocracia. La Cúpula, de degenerar en la pura mole invertebrada; en algo así como lo que había sido un día la pirámide [29].

Concluye su análisis Eugenio d’Ors señalando el paso de la Cúpula de Italia a Francia (“la Cúpula se vuelve francesa cuando la Monarquía se vuelve francesa”) e intentando desentrañar la significación política de la cúpula de San Pablo y la del Capitolio.

Todavía, al lado de la claridad significativa de estas formas, ¡cuán extraño papel el de la cúpula de San Pablo, de Londres, a *igual altura* —¡feudalismo siempre!— que las torres que la flanquean, o la del Capitolio, de Washington, donde *grandeza* sólo significa *tamaño*! [30].

Naturalmente, la valoración de la cúpula está condicionada por el pensamiento político orsiano. Es por ello que el siglo XIX, época de agitaciones republicanas, refleja en su arquitectura un declive monárquico.

Siendo d’Ors, un abogado constante y fiel de la unidad, todo sistema que se oponga a ella estará caracterizado por un cierto tinte de decadencia. Y así, aplicando ese mismo criterio de que las formas arquitectónicas de un período histórico determinado reflejan y son en sí otra manifestación de la política del período en cuestión, d’Ors encuentra que la decadencia de un sistema político —la monarquía—, durante el siglo XIX, se refleja en las formas de la arquitectura [31].

[29] *Ibid.*, p. 27.

[30] *Ibid.*, p. 30.

[31] G. Suelto de Sáenz, Pilar. *Op. cit.* p. 43.

Señálese, por último, la reflexión que d'Ors hace de la simbología del moderno rascacielos.

Como la tierra está *en función* del concepto mayestático de la fuerza, la Cúpula está *en función* de la Monarquía, y recíprocamente, la Torre, el Campanario, la Chimenea, el mismo Rascacielos y, en general, las estructuras morfológicas múltiples, verticales paralelas, *en función* de la pluralidad de soberanías, manifestada, ya en el feudalismo, ya en el orden plutocrático-industrial [32].

[32] D'Ors, Eugenio. *La Ciencia...* Ed. cit. P. 79.

1.3. Partes de la Ciencia de la Cultura

Llegamos a un punto donde se impone la delimitación de los campos y ramas de la Ciencia de la Cultura. Como podrá apreciarse, algunos términos y conceptos han aparecido previamente en otras partes de este trabajo. Ahora es necesario dotarles de la precisión científica que Eugenio d'Ors anhelaba.

La Ciencia de la Cultura consta de tres partes: la *Sistemática*, la *Morfología* y la *Metahistoria*.

La Sistemática está “consagrada a la posición de los problemas relativos a las constantes históricas” [33]. Sería el sector de la Ciencia de la Cultura que analiza la materia cónica. “Dos subdirecciones, a su vez, se presentan como posibles en esta sección; una, referente a los que hemos llamado *cones puros*; otra, a los *cones mixtos*, más cercanos al mundo de los fenómenos” [34].

Por su parte, la Morfología de la Cultura versa sobre “la correspondencia entre las constantes y sus formas expresivas, mejor dicho, el vínculo que liga las notas propias de un *con* a ciertos repertorios de dominantes formales, que no otra cosa son los que se llaman *estilos*, al modo como, respecto de un sujeto individual, las dominantes grafológicas de la escritura traducen las notas de la personalidad...” [35]. La Morfología de la Cultura comprende también la famosa teoría de los estilos orsiana. Encarna, pues, lo más genuino del pensamiento figurativo. Asimismo, esta disciplina se subdivide en tres ámbitos: una cultura de conocimientos (*kennenkultur*), una cultura de valores (*Wertenkultur*) y una cultura del trabajo (*Machenkultur*).

Finalmente, “una tercera posibilidad se abre a nuestro estudio. Aquí es donde,

[33] *Ibid.*, p. 78. Sobre el concepto de cón, véase el punto siguiente.

[34] *Ibid.*, p. 78.

[35] *Ibid.*, p. 78.

propriadamente, la ciencia sobre lo histórico merece *strictu sensu* el nombre de Meta-historia” [36]. Se trata de la puesta en escena de una “Historia científica” que se imponga a la “Historia corriente”. Esta, reduciendo todo al esquema de las “edades”, fechando esas edades en virtud de acontecimientos más o menos significativos (v. gr., “caída de Constantinopla en poder de los turcos”), oponiendo unos periodos a otros sin tener en cuenta la interrelación que en materia histórica es regla elemental, resulta inconveniente. Frente a ello, la Metahistoria tiene otro modo de actuar.

En *Metahistoria* no hay, en realidad, eras nuevas. Hay adquisiciones añadidas, puestas quizá en primer plano, pero sin que las anteriores extingan su virtud [37]

La Metahistoria se organiza alrededor de diferentes *epifanías*, caracterizadas por el *descubrimiento* de una noción básica en la evolución de la humana especie.

Un día llega en que los hombres descubren la noción misma de *Humanidad*. El hombre es capaz desde este momento, sólo desde este momento, de definir al hombre: definición indispensable, para que la Cultura pueda constituirse. Esto ocurriría en el pensamiento griego en el siglo V antes de Jesucristo. Diez más tarde, otra invención de orden análogo se sobrepone a la primera, sin destruirla, aunque subordinándola: me refiero al descubrimiento de la Sociedad. El del Estado viene más tarde aún, en el siglo XIII. Sigue a éste el del pueblo y se realiza en la coyuntura entre los siglos XVII y XVIII. Probablemente, los actuales trabajos sobre la Cultura señalan ya la eficacia de un descubrimiento nuevo; si esto es así, empezaría aquí, no una etapa, que ello no resulta propia de la *Metahistoria*, pero sí el aprovechamiento, por fin bien informado, de una noción, superpuesta, en la conciencia general humana, a las anteriores [38].

El esquema de la Historia como Ciencia o de la Ciencia de la Cultura sería el siguiente:

[36] *Ibid.*, p. 79.

[37] *Ibid.*, p. 79.

[38] *Ibid.*, p. 80.

I. Sistemática de la Cultura

1. Teoría de los eones puros.
2. Teoría de los eones mixtos.

II. Morfología de la Cultura.

1. Las formas de la Cultura en el operar.
2. Las formas de la Cultura en el preferir.
3. Las formas de la Cultura en el conocer.
4. Teoría de los estilos.

III. Metahistoria propiamente dicha.

1. Descubrimiento del Hombre.
2. Descubrimiento de la Sociedad.
3. Descubrimiento del Estado.
4. Descubrimiento del Pueblo.
5. Descubrimiento de la Cultura [39].

De los tres grandes bloques interesan fundamentalmente la Sistemática de la Cultura (teoría de los eones) y la Metahistoria (epifanías). Considero, sin embargo, que con lo dicho del pensamiento figurativo aplicado al estudio arquitectónico-político hasta para apreciar el contenido de la parte morfológica.

[39] Según el cuadro diseñado por Eugenio d'Ors en *La Ciencia...* Ed. cit. P. 80.

2. Eones y epifanías

2.1 Eones

El problema inicial en la teoría orsiana de los eones es metodológico. Una vez más Eugenio d'Ors, superando la utilización acrítica de términos, se interroga sobre la conveniencia de la "irreversibilidad de los procesos históricos". Se trata, en suma, de hallar nuevos instrumentos para el estudio histórico-político. El Glosador, buscará la mejor perspectiva para comprender e interpretar la historia. Esto es así porque el nuevo estilo de política por él diseñado ha de corresponderse con un nuevo estilo de historia.

... si una vez advertida la existencia de este segundo orden de elementos subrayamos su papel y descubrimos progresivamente el alcance del mismo y acabamos por juzgarle predominante, comprendiendo cuanto de exageración y hasta de ilusión existe en la pretendida irreversibilidad de los procesos históricos; si alcanzamos a concebir, metodológicamente, una manera de narrar la historia en que su división cronológica, puramente lineal y demasiado superficial, se vea reemplazada por una sinopsis más profunda que, en vez de lo cronológico, nos dé lo sistemático y agrupe y clasifique, no por la contigüidad, el tiempo, sino atendiendo a sistemas naturales; si nos atrevemos a la audacia de sustituir a la clasificación en *periodos* y *edades*, una clasificación en *eones*, es decir, en categorías activas, (...) bien es de creer que no puedan ya conservarse muchas de las modalidades de la manera anterior de pensar y que, en consecuencia, deban también verse condenadas y cambiadas muchas de las maneras de actividad política adoptadas hasta hoy y que acaso pretendan conservar aún el retraso o la rutina [40].

Por otra parte, como recuerda Guillermo Díaz-Plaja, el descubrimiento de los eones supone una vía alternativa a la dialéctica Tradición-Ilustración, representada en España por la actitud filosófica de Unamuno y de Ortega.

[40] D'Ors, Eugenio. *Estilos de Pensar*. Ed. cit. Madrid, 1945. P. 38.

Parece evidente que, en función del binomio Unamuno-Ortega, hay una tercera actitud que intenta superar la antítesis entre tradición e ilustración, con un juego de valores complementarios que d'Ors investiga en el campo de la Cultura, no como materia a estudiar en su sucesión cronológica, sino como entidad universal abarcable en lo ubicuo y en lo diverso, a través de unos factores *constantes*, que d'Ors bautiza con un nombre sacado de la filosofía de Plotino, con el nombre de *eónes* [41].

¿Qué es un *eón*? ¿Cuál sería el concepto más acendrado que de este término se puede ofrecer? Eugenio d'Ors, consciente de las dificultades que la definición entrañaba, escribe:

He adoptado la palabra *eón*. Harto difícil resultaría hoy dar una definición exacta y completa del sentido en que fue empleada un día. Algo, no mucho quizá, podría iluminar la cuestión, el hecho de que, en otras disciplinas científicas, la física por ejemplo, se haya creído también útil resucitarlo [42].

Nos puede servir de ayuda la delimitación de los *eones* entre los conceptos y los fenómenos.

... ni tan abstracto como lo que llamamos *conceptos*, ni tan *individual* como lo que llamamos *fenómenos*, hállese el *eón*, cuya generalidad, sin dejar de ser tal generalidad, es, sin embargo, una *generalidad viva*, cuya concreción es, con todo, una *concreción ideal* [43].

Los *eones*, las ideas configuradoras de la Ciencia de la Cultura, “no alcanzan la plenitud ideal de las categorías, pero sí se aproximan a ella” [44]. No obstante, acaso debido al empleo analógico del lenguaje, en otro lugar de la obra orsiana encontramos la equiparación de los *eones* a las categorías e, incluso, se afirma que el *eón* es una “categoría de pureza ideal”.

[41] Díaz-Plaja, Guillermo. *El Combate por la Luz. La Hazaña Intelectual de Eugenio d'Ors*. Ed. Espasa-Calpe. Madrid, 1981. P. 15.

[42] D'Ors, Eugenio. *La Ciencia de la Cultura*. Ed. cit. P. 39.

[43] *Ibid.*, p. 41.

[44] D'Ors, Eugenio. *El Secreto de la Filosofía*. Ed. cit. P. 338.

... *eón* –sin necesidad de ceñirlo necesariamente, a una alusión de ciclos o períodos regulares– significa una categoría de pureza ideal, susceptible, empero, de manifestarse *a través de la sucesión*; quiero decir, de manifestarse en el tiempo, aunque la condicionalidad del tiempo fuese ajena a su ciencia [45].

Dos rasgos de esos eones completan el panorama descrito:

a/ Eones como constante histórica, como algo que “no puede cesar de existir”.

b/ Eones como producto del pensamiento figurativo.

a/ A veces d’Ors emplea como sinónimos los términos *eón* y constante histórica. Sin embargo, la palabra *constante* no debe ser interpretada como algo rígido, inmutable. Por el contrario, los eones, a pesar de su permanencia, son afectados por contingencias y mutaciones.

No siendo una idea pura, no siendo una categoría, sino un *eón*, puede sufrir contingencias y vicisitudes. *Lo que no puede es cesar de existir* [46].

b/ Los eones también poseen una dimensión plástica, figurativa. Aunque su ubicación en la Ciencia de la Cultura sea en la Sistemática, su descubrimiento se efectuó en la Morfología.

Pues bien: de igual modo que la grafología lleva a estudiar, en relación con las variedades individuales, los estados de alma individuales, la morfología de la cultura advierte y desarrolla las traducciones estilísticas del espíritu colectivo, del *Weltgeist* y sus *eones* [47].

En este sentido se puede afirmar que un *eón* es “una idea que tiene una biografía” [48].

El origen de la voz *eón* tiene raigambre filosófica de la Escuela de Alejandria.

[45] D’Ors, Eugenio. *La Ciencia...* Ed. cit., P. 39.

[46] *Ibid.*, p. 40.

[47] D’Ors, Eugenio. *Lo Barroco*. Ed. Tecnos, Madrid, 1993. P. 84.

[48] D’Ors, Eugenio. *La Ciencia...* Ed. cit., P. 39.

Por tanto, Eugenio d'Ors únicamente reactivará este concepto, lo introducirá nuevamente en el mercado de las ideas.

Eón es un término sacado del vocabulario filosófico de la Escuela de Alejandría. Sirve para designar a los agentes reales cuya eternidad no excluye una realidad histórica. Así los alexandrinos cristianos decían que el Cristo es un eón; la eternidad de que participa por su identidad con el Padre, no significa que no tenga una biografía, según la encontramos narrada en los Evangelios [49].

Los eones son, en definitiva, "realidades históricas íntimas, objetivas síntesis que reúnen a los personajes, a las obras y a los acontecimientos más disociados cronológicamente [50].

Existen dos grandes grupos de eones: los eones puros y los eones mixtos. Los eones puros son menos erosionados por el transcurso del tiempo y son consustanciales al vivir de la Humanidad.

Aun dentro de este campo intermedio, y en la escala entre la generalidad y la concreción, caben grados. Tengo costumbre, en mi enseñanza, de hablar de la diferencia, diferencia de grado, que permite distinguir los eones que llamo *puros* de aquellos a que aplico la denominación de *mixtos*. En los primeros *muerde* el tiempo –o muerde, en otro aspecto, la localidad– menos que en los segundos. El existir de los primeros parece inherente al existir mismo de la Humanidad mientras que, respecto de los segundos cabe imaginar, siquiera por hipótesis, una Humanidad que las sobreviva [51].

La organización del sistema eónico gira alrededor de la pareja primigenia Hombre/Mujer, que son el génesis de dos vías: el Eterno Viril y el Eterno Femenino. En el primer grupo se encuadrarían las siguientes constantes: Clásico, Roma, Logos,

[49] D'Ors, Eugenio. *El Secreto...* Ed. cit. P. 339.

[50] D'Ors, Eugenio. *Lo Barroco*. Ed. cit. P. 61.

[51] D'Ors, Eugenio. *La Ciencia...* Ed. cit. P. 41.

Imperialismo, Ecúmeno y Razón. Corresponden, por contra, al Eterno Femenino: Barroco (Romanticismo), Babel, Pan, Nacionalismo, Exótero y Naturaleza [52]. Descendiendo a un nivel más explícito, Eugenio d'Ors enumera algunos contenidos de estos eones:

El imperio representa así, en el destino de la humanidad, una idea-acontecimiento, una eternidad que conoce vicisitudes, un *cón*. Así, Goethe, en el drama universal, descubre un *cón* cuando habla de aquel protagonista constante que no es ni una mujer ni una serie de mujeres, sino el *Ewig-weibliche*, el Eterno Femenino. Las razas son también constantes análogas, no ya tomadas como entidades antropológicas, sino como entidades de cultura. Y la Federación, y la Feudalidad. Y Roma, principio de unidad, y Babel, símbolo eterno de la dispersión. Y el Clasicismo, lenguaje de unidad, lenguaje de la Roma ideal eterna. Y el Barroquismo, espíritu y estilo de la dispersión, arquetipo de esas manifestaciones polimorfas, en las cuales creemos distinguir, cada día más claramente, la presencia de un denominador común, la revelación del secreto de una cierta *constante* humana [53].

Los eones son, pues, una pieza clave para la comprensión del pensamiento político orsiano. Su correcta lectura e interpretación proporcionará una valiosísima ayuda para el estudio de los apartados que configuran este trabajo.

[52] Díaz Plaja, Guillermo. *El Combate...* Ed. cit., P. 15-16.

[53] D'Ors, Eugenio. *Lo Barroco*. Ed. cit. P. 64.

2.2 Epifanías

El término *epifanía* es un elemento capital en la concepción de la Historia de Eugenio d'Ors. Al igual que los eones estaban ubicados en la parte sistemática de la Ciencia de la Cultura, las epifanías constituyen el núcleo de la metahistoria.

El punto de partida aquí se centra en la ineficacia y poca validez de la división por "edades". Esa periodicidad, a pesar de su claridad pedagógica, debe abandonarse por dos razones:

- Confiere una inmerecida relevancia a hechos aislados que en sí mismos no explican la riqueza y complejidad de un segmento temporal amplio.
- Acentúa la supuesta irreversibilidad de las etapas históricas, generando hiatos y desconexiones entre diferentes *edades* –cada una con sus características, sus *logros*, sus méritos y deméritos aislados–.

Nos hallamos ante un problema similar al que motivó la introducción de los eones en el pensamiento orsiano. El filósofo en varias ocasiones comparó la ineficacia o, dicho de otro modo, el limitado rigor científico que entrañan las *edades* históricas con la clasificación del cuerpo humano *por regiones*. Tanto en uno como en otro caso se adolece de precisión y se potencia una ficticia visión de sus respectivos objetos de estudio (i.e., la historia o el cuerpo humano).

Con haber desvanecido la ilusión de la objetividad del tiempo, la crítica de la historia se ve obligada a renunciar a su consabida división en *edades* o *épocas*; mejor dicho, a no emplear la tal división más que a título convencional y pedagógico, al igual que el tratadista de anatomía, aunque bien sepa que la clasificación del cuerpo humano en *regiones* es sólo superficial, y mucho más profunda, la que lo clasifica en *sistemas*, sigue, con todo, aludiendo a cada paso a los miembros de dicha clasificación espacial y hablando de cabeza, tronco, extremidades, etc. La solidaridad íntima que guardan entre sí los elementos que

componen el sistema nervioso, aunque se encuentren separados por una gran distancia (como el cerebro de las terminaciones nerviosas digitales) es mucho mayor que la que pueden tener entre sí otros elementos contiguos, pero pertenecientes a sistemas distintos; así el cerebro, de la caja craneana. Pues bien, cuando nosotros decimos *Edad Antigua, Edad Media, Edad Moderna*, hacemos lo que el anatómico cuando habla del tronco o de la cabeza [54].

Urge, pues, sustituir esas viejas nomenclaturas por un nuevo modo de entender y estudiar la materia histórica.

Este nuevo sistema subrayará la continuidad de los logros alcanzados por la especie humana, sin olvidar que esas conquistas sí tienen épocas de mayor o menor protagonismo en la escena mundial.

Mayor alcance en lo cultural tiene cierta distribución sucesiva por nosotros mismos imaginada, que siempre con el bien entendido de que todas y cada una de las grandes adquisiciones humanas evocadas, si bien *empiezan* en un momento dado su vigencia, pueden atenuar ésta, pero no cancelarla, y desde luego, *no mueren jamás*, viene a ser el desarrollo histórico de la conciencia humana... [55].

La orientación descada enfatiza la fuerte interrelación entre diferentes épocas. No sólo se precisa la asimilación de un *descubrimiento* (conceptos *Hombre, Estado*, etc.) para que acontezca la siguiente epifanía, con otra revelación nueva, sino que los descubrimientos o revelaciones pasadas interaccionan con las recientes en cada una de las etapas.

También la Edad Media continúa subyacente en la Edad Moderna, según vimos subyacer la llamada Prehistoria en la Historia. Y si ha podido haber un Renacimiento, es porque, en verdad, la Antigüedad no había fenecido; antes, estaba ahí, al alcance de la mano, al alcance de cualquier conjuro que la trajese de nuevo a escena, así como actor retirado entre bastidores.

[54] D'Ors, Eugenio. *Lo Barroco*. Ed. cit. P. 223. También en *Novísimo Glosario*. Ed. cit., 254.

[55] *Ibid.*, pp. 224-225.

Por esto, en la historia de la Cultura, donde el asunto es lo que permanece, el cuadro histórico no puede trazarse según una clasificación por edades. A la usual clasificación por edades y siglos preferimos otra nosotros, cuyas coyunturas vienen dadas por lo que llamamos *epifanías*. Cada epifanía constituye una revelación nueva. Que no anula, empero, las precedentes: las reemplaza en el primer plano de la actualidad. Lo cual no quiere decir que aquellas no continúen en lo suyo, aunque sea a veces, como la aplicación de sanguijuelas por los barberos, en los arrabales [56].

De esta extensa cita podemos aislar otra idea importante: el concepto de epifanía. La epifanía es “una revelación nueva”, una novedosa aportación del espíritu humano que enriquece y desarrolla sus posibilidades de actuación, tanto individual como colectivamente. Las epifanías son cinco: del hombre, de la sociedad, del Estado, del pueblo y de la Cultura. Las fechas, aproximadas, en que acontecieron esas epifanías (recordemos la constante utilización orsiana de términos religiosos en el sistema filosófico) serían asimilables, de alguna manera, al esquema convencional de las edades. Eugenio d’Ors sitúa la epifanía del Hombre en el siglo V antes de Cristo; esto es, en un momento cenital de la Edad Antigua. Por su parte, la epifanía segunda, la de la Sociedad, se inicia hacia finales del siglo V d.C., en el inicio de la Edad Media.

Mayores dificultades para la adaptación cronológica presentan la tercera y la cuarta epifanía.

La epifanía del Estado aparece hacia el siglo XIII, equiparable por su contenido (el Estado como descubrimiento de la modernidad), así como su proximidad temporal, a la Edad Moderna.

De esta manera, por aproximación, también se pueden equiparar la epifanía del Pueblo –centuria decimoctava– y la Edad Contemporánea.

[56] D’Ors, Eugenio. *Novísimo Glosario*. Ed. cit. P. 254-255.

Finalmente, la enigmática y atractiva epifanía de la Cultura (¿siglo XX?) podría ponerse en relación con lo que algunos historiadores actuales llaman Edad Atómica o Espacial [57].

Sin embargo, como no podría ser menos en una *Ciencia de la Cultura*, los referentes o puntos de apoyo del sistema histórico tradicional y los ideados por Eugenio d'Ors difieren considerablemente. Si el uno se estructura sobre hechos o acontecimientos significativos (caída del Imperio Romano, Revolución Francesa...), en el otro las piezas claves no son de índole material o fáctica, sino intelectual, es decir, conquistas del espíritu humano. Veamos un ejemplo:

La *epifanía* del hombre, quiere decir la conciencia de su noción genérica en lo físico como en lo moral, revelación que ya sabemos aconteció en Grecia hacia el siglo V antes de Jesucristo y por obra doble de Sócrates y de los pensadores estoicos, por un lado, que dan el canon del hombre moral, y de los escultores, por otro lado, que canonizan el corporal arquetipo: con esto empieza, ya lo sabemos, el mundo de la Cultura [58].

Las otras epifanías están más *personalizadas*, si cabe. En efecto, hay una serie de personajes relevantes que, en algunas ocasiones a través de una sola obra, confieren el tono general y dotan de su principal aportación a esa epifanía. San Agustín (*La Ciudad de Dios*) sería el protagonista de la epifanía de la Sociedad, mientras que Dante (*De Monarquía*) se erige como la figura más representativa de la epifanía del Estado. Varios autores son, empero, los adalides de la llamada epifanía del Pueblo: Rousseau, Vico, Herder...

La idea de *pueblo* comparecerá más tarde en la conciencia humana, constituyendo una nueva epifanía: Rousseau lo ve como entidad única y mística; Giambattista Vico, como

[57] Soy consciente de que esta operación comparativa no sería del agrado de Eugenio d'Ors ya que él, como queda indicado, se opuso a la división por edades de la Historia y, precisamente, esa es la raíz de las epifanías.

[58] D'Ors, Eugenio. *La Civilización...* Ed. cit., P 225.

entidad plural y concreta: los pueblos; Herder decidirá la partida hacia esta última solución teórica, dejando que la visión del otro Pueblo, del pueblo genérico, del pueblo total se transforme y entre en el juego ideológico de la lucha de clases con la nueva etiqueta del proletariado [59].

Como se puede apreciar, todas las manifestaciones *epifánicas* inciden en aspectos relacionados con el campo de la política y la comunidad. Siendo esto así, serán con detalle estudiadas en diferentes apartados del trabajo [60]. Conviene explicar, siquiera de forma sumarisima, la epifanía del Hombre ya que se aludirá a ella en otras páginas. Además, la idea que todo filósofo tenga del hombre condiciona de forma decisiva su pensamiento.

Eugenio d'Ors estima que el “descubrimiento” del Hombre, la toma de conciencia sobre esta noción –que entrañaba el reconocimiento de la dignidad humana, la grandeza de sus limitaciones–, tuvo lugar en el mundo clásico.

La epifanía del Hombre aconteció en virtud de varios factores. Desde el punto de vista artístico, el trabajo de los escultores griegos clásicos –principalmente de las dos célebres triadas: Mirón, Policeto y Fidias, y Scopas, Praxíteles y Lisipo– contribuyó a crear un antropocentrismo en la mentalidad griega que luego se proyectó, a través del Imperio Romano, a toda la Europa civilizada.

Al mismo tiempo, las aportaciones de la sofística, centrada en la retórica, actividad humana por excelencia, y de Sócrates, apelando a su *daimon* en defensa de la verdad, fueron determinantes a la hora de consolidar esa preocupación en torno de lo humano característica del pensamiento ateniense.

[59] *Ibid.*, p. 225.

[60] II.2.3. Los nacimientos de la Sociedad y el Estado: 2ª y 3ª epifanías.

II.3. D'Ors y la crítica al Romanticismo: 4ª epifanía.

III.1. Concepto de Política de Misión: 5ª epifanía.

Tampoco debe olvidarse que la difusión del cristianismo –i.e., la dignidad de la persona en la encarnación de Jesús– afianzó definitivamente esta epifanía.

Por último, Roma, la Roma imperial, mediante sus instituciones jurídicas, consolida esta etapa. No es de extrañar que el estudio de la Antigüedad grecorromana fuera bautizado con el nombre de *humanismo*.

Hacia ese tiempo, y en los que inmediatamente le siguen, se realiza lo que pudiéramos llamar *el descubrimiento del Hombre*: en lo físico, por obra de la estatuaria griega y de su Canon; en lo moral, por obra de Sócrates y del pensamiento estoico. El *conócete a ti mismo*, tiene, desde entonces, viabilidad. Toda la antigüedad grecorromana se penetra de este sentido protagónico de lo humano. Por algo a su conocimiento se llama *humanismo* [61].

Eugenio d'Ors, tomando una posición marcadamente humanista, estudia varios aspectos de la Antigüedad (v. gr., la ciudad, los muertos, la arquitectura, etc.). Para apreciar el tipo de conclusiones que extrae el Glosador, se reproducen dos ideas que nos parecen muy sugerentes.

La primera de ellas establece un análisis comparativo entre el culto a los muertos en Egipto –donde “los muertos mandan”– y Grecia. Coherente con el enfoque antropomorfo y antropocéntrico del arte y la filosofía helénicas, d'Ors afirma:

Grecia, que se acuerda del muerto bajo especie de humanidad, al ausenciar en el muerto un valor humano, no puede concederle más que un valor genérico [62].

Por último, otra reflexión interesante que el Glosador hace en la epifanía del Hombre es la defensa de la figura del *paterfamilias* romano. Frente a los que se escandalizan por el “derecho de vida y muerte sobre la mujer, sobre los hijos” que detenía el cabeza de familia, nuestro autor expone una ingeniosa réplica. La defensa

[61] D'Ors, Eugenio, *Now G. Ed. Cit.*, P. 253.

[62] D'Ors, Eugenio, *La Ciencia... Ed. cit.*, P. 384.

orsiana se estructura en dos niveles: el pretérito y el presente (a nuestro juicio, incluso, *prospectivo*).

Del análisis histórico, Eugenio d'Ors extrae la conclusión de que la regulación jurídica (“derecho...”) de ese poder coercitivo supone un avance respecto a la arbitrariedad y anarquía reinante en otros tiempos.

Mayor relieve presenta el argumento contemporáneo. Resulta sorprendente, a ojos del Glosador, ver cómo los mismos individuos que se escandalizan por esa facultad punitiva del *pater* no les inquieta que este poder haya pasado a una entidad abstracta, “que no tiene rostro humano siquiera”, es decir, al Estado.

... los mismos a quienes la disposición de la vida y la muerte por el padre de familia se les antoja una abominación, suelen reconocer este mismo derecho a favor de una entidad, que no tiene rostro humano siquiera, a favor del Estado. El Estado, según los modernos, tiene, sí, el derecho a disponer de la vida y la muerte de sus hijos: puede educarlos en el servicio militar para hacer la guerra; puede sacrificarlos en empresas de todo orden; se nutre con sus exigencias; les impone sacrificios que representan inclusive el suicidio. Y todo esto, ¿por qué? Porque el Estado es, dicen los modernos, la encarnación de la Patria. Pero ¿y si resultara que en la mente de un romano eran los padres de familia y no el Estado— que, prácticamente, no existía aún— *la encarnación de la Patria*? [63].

[63] *Ibid.*, pp. 388-389.

3. Los nacimientos de la Sociedad y del Estado

3.1 D'Ors y San Agustín: La Epifanía de la Sociedad

Importancia del pensamiento agustiniano en la obra de E. d'Ors.

Afirmaba el escritor argentino Carlos A. Florit Arizmendi en una entrevista a Eugenio d'Ors:

San Agustín, siempre presente en las citas del maestro, abrazados por un mismo idealismo... [64].

Y, en verdad, este influjo de la obra –también a veces de la vida– del obispo de Hipona es constante en el pensamiento orsiano.

Sin embargo, podemos señalar un mutable interés de Xenius por la producción del Santo. Si en un principio la atención se centraba en el libro autobiográfico de San Agustín, paulatinamente variará el gusto y la predilección hacia *La Ciudad de Dios*. Este hecho se advierte en numerosos textos. Así, encontramos en una glosa de la época catalana (1907) la conveniencia de que figure al menos un ejemplar de *Las Confesiones* dentro de una biblioteca ideal [65]. Años más tarde, empero, d'Ors modificará su juicio denostando aquello que admiraba. Para expresar este cambio también se vale del artificioso inventario de una biblioteca selecta.

De San Agustín, el siglo XIX ha preferido, según era previsible y fatal *Las Confesiones*. ¿Cómo de otro modo, si aquel siglo preconizaba, en toda cosa, la corriente contra la figura... No iba a escoger, ¿verdad?, el tratadillo *Del Orden*. En cuanto a nuestro siglo, al Novecientos, como época de *Neue Sachlichkeit* que es, amiga fiel de lo objetivo, antepondrá, en su gusto a *Las Confesiones* *La Ciudad de Dios*. Este gran libro ha constituido el primer

[64] Florit. *Dialogando con Eugenio d'Ors*. Art. cit. P. 107.

[65] D'Ors, Eugenio. *Obra Catalana Completa. Glosari (1906-1910)*. Ed. Selecta, Barcelona, 1950, P. 565.

ensayo en el designio de pensar figurativamente la Historia. Su idea fundamental de un plan que se oculta tras el aparente desorden de los acontecimientos parece, inclusive, llevada excesivamente lejos [66].

Antes de proceder al análisis de *La Ciudad de Dios* en relación con las ideas del filósofo español, sería fértil atender a la observación que Victorino Capánaga, en la edición aquí empleada del libro del Santo, esboza sobre su lectura. Efectivamente, la magna obra es susceptible de tres lecturas: como un libro espiritual –al estilo del Cardenal de Albano en el siglo XII–, desde una perspectiva histórica –como hicieron Orosio o Bossuet– o, por último, ahondando en su dimensión socio-política [67]. Aunque nunca rehusó por completo del mensaje espiritual e histórico de *La Ciudad de Dios*, Eugenio d'Ors –y en esto sigue a Donoso Cortés– concentra su atención en el aspecto socio-político. Tanto pesa esta interpretación que podemos considerar indubitablemente a San Agustín como uno de los pilares ideológicos más sólidos sobre los que se asienta la Política de Misión [68].

Para Eugenio d'Ors, San Agustín es el inventor de la Historia Universal.

San Agustín inventa la Historia Universal, al trenzar, con la Historia Sagrada, la Historia política [69].

En una línea parecida hay que situar la afirmación de Berdiaeff que considera a San Agustín como el primer filósofo de la historia [70].

Asimismo, el Glosador subraya la importancia que tuvo *La Ciudad de Dios* en el siglo XIX.

[66] D'Ors, Eugenio. *La Tradición*. Ed. cit. P. 186.

[67] Agustín de Hipona. *La Ciudad de Dios*. Ed. B.A.C. (Edición bilingüe). Prologo Victorino Capánaga. En *Obras de San Agustín*. Traducción Santamaría del Río. Tomo XVI. Madrid, 1977. Pp. 72 y ss.

[68] D'Ors, Eugenio. *Nuevo Glosario. Volumen III (1934-1943)*. Ed. cit. P. 361.

[69] D'Ors, Eugenio. *Novísimo Glosario (1944-1945)*. Ed. cit. P. 722.

[70] Agustín de Hipona. *Op. cit.* P. 11.

No creemos que la *Ciudad de Dios*, de San Agustín, fuese muy leída en el siglo XVIII. Pero si *La Ciudad de Dios* no hubiese existido en el siglo XVIII, no hubiera podido existir en el siglo XIX, y menos seguir produciendo en él tantos frutos como produjo –consciente o inconscientemente por parte de quienes los propagaban– desde la filosofía de la historia de Hegel hasta la formación de los primeros sindicatos obreros, pasando por el pensamiento de Proudhon y por el armonismo doctrinario, que en España se ha llamado filosofía krausista, y también en otros aspectos por el tradicionalismo a lo De Maistre o lo Donoso Cortés [71].

Otro rasgo importante de la obra agustiniana que influirá en el pensamiento de Eugenio d'Ors es la ponderación de lo unitario. Esta nota común la señaló acertadamente José María Pemán en la contestación al discurso de ingreso en la R.A.E. de nuestro autor [72]. Una de las citas preferidas de d'Ors, “la razón humana es una fuerza que lleva a la unidad”, tiene como padre a San Agustín [73].

La metáfora (o alegoría) de la Ciudad de Dios suministra un valioso referente para definir algo etéreo, pero fundamental: la Cultura. La Cultura, en opinión de Xenius, es “como” la Ciudad de Dios.

Al lado de la Cultura, viven los extraños a ella. A su margen. O, como se diría, figurando a la Cultura por una Ciudad –la *Ciudad de Dios*–, cuyos ciudadanos se empadronan en un fondo común de conocimientos, valores y sentires: *En las afueras...* Para esto, la Ciencia de la Cultura ha inventado un nombre *el Exótero*, lugar conceptual de lo exótico, como *el Ecúmeno*, es el lugar conceptual de lo ya culturalmente normalizado [74].

Se trata de un procedimiento estilístico, más allá del mero simil, que nos hace recordar las estrategias literarias empleadas por los místicos para referirse a lo inefable.

[71] D'Ors, Eugenio, *La Ciencia de la Cultura*. Ed. cit. P. 427.

[72] D'Ors, Eugenio y José María Pemán, *Humanidades*. Ed. Escelicer, Madrid (?). P. 76.

[73] D'Ors, Eugenio, *N. G. III*. Ed. cit. P. 34

El secreto de la filosofía. Ed. cit. P. 333.

Vida de Fernando e Isabel. Ed. cit. P. 220. En esta última obra no se recoge literalmente la máxima.

[74] D'Ors, Eugenio, *Noventa Glosario*. Ed. cit. P. 451.

El cuadro de estas luchas aparece dividido por San Agustín en dos partes: una, apologetica; otra, expositiva. (...) Cuadro grandioso, en que encuentran su lugar todas las constantes de la Historia. Si, en nuestro lenguaje moderno, llamamos a la Ciudad de Dios, la Cultura, y si eliminamos de la narración la intervención, aquí decisión, del factor ético, constituyendo a la Cultura en valor autónomo, podríamos ya dar a este pensamiento el carácter científico que hay en nuestros esfuerzos [75].

En el mismo plano se ubica la comparación de la Obra Bien Hecha con los quiméricos sillares de la Ciudad Celeste [76]. Sin embargo, aquí puede ser entendida la imagen no como una equiparación de elementos, sino como pura creación metafórica.

Y no gusto de impulsos, ni de buenas intenciones de que está empedrado el infierno, sino de los resultados —como las dueñas de casa, y como Goethe—, y de las Obras Bien Hechas, que son los sillares de la Ciudad de Dios [77].

Pero, ¿qué influencias concretas de *La Ciudad de Dios* advertimos en pensamiento orsiano? Sin perjuicio de ser tratadas las concomitancias más notables en el apartado siguiente, ténganse en cuenta estas ideas.

Señala el citado Victorino Capánaga que Eugenio d'Ors es “el español contemporáneo que ha leído tal vez con más entusiasmo la *Ciudad de Dios* y realzado su providencialismo [78]. A colación de esto, el Glosador escribe en su *Ciencia de la Cultura*:

El providencialismo es la esencia de la filosofía de la historia, contenida en el mayor libro de San Agustín, la *Ciudad de Dios*. El vasto panorama del pasado, del presente, el porvenir del mundo, se presenta en él como supremamente inteligible. Más aún, sinóptico. Todo se

[75] D'Ors, Eugenio, *La Ciencia de la Cultura*, Ed. cit. P. 47.

[76] Escribo estos conceptos con mayúsculas porque, al igual que en otras partes de mi estudio, pretendo ser fiel al originario sentido orsiano.

[77] D'Ors, Eugenio, *La Vida de Fernando e Isabel*, Ed. cit. P. 78.

[78] Agustín de Hipona, *Op. cit.* P. 96 —prólogo—.

abarca en él con una sola mirada. La creación del hombre, su caída, la expectación de la humanidad entera, aguardando la venida de su Redentor. La obra de la redención en el centro. Después sus consecuencias; la Iglesia que la perpetúa en el tiempo; la consumación de los tiempos, el fin del mundo. Toda esta sucesión que en la mente divina es un *presente*, sube a ser *casi un presente* en la mente humana... En el campo de este panorama luchan dos ciudades: la ciudad de Dios, puerta de todos los servidores de Dios en todos los tiempos y en todas las partes del mundo, y la ciudad terrestre o del demonio, reunión de todos los enemigos de Dios [79].

La teorización de los conos de Roma y Babel también pudo tener un precedente en la contraposición agustiniana de Jerusalén y Babilonia. Si bien es cierto que el obispo de Hipona no alude directamente a Roma como referente ideal, tampoco debemos perder de vista la alta significación que aquella urbe tenía para los cristianos norteafricanos.

No hay duda ninguna —escribe Capánaga—: San Agustín lloró amarga y frecuentemente con motivo del sacomano de la capital del imperio y las graves consecuencias originadas en la cristiandad. Las ruinas acumuladas por la invasión eran no sólo materiales y culturales con la destrucción de tantas obras de arte —teatros, palacios, jardines, templos, monumentos de toda clase—, sino, sobre todo, espirituales, y eran las que más herían al sensible Obispo de Hipona [80].

Este carácter eónico *avant la lettre* de las dos ciudades se aprecia con mayor nitidez si interpretamos la confusión, desorden y dispersión reinantes en la mítica Babilonia como un trasunto de la caracterización orsiana de Babel. Porque no considero que se haga violencia al sentido que estos autores quisieron dar a sus respectivas “ciudades” si afirmamos que el nacionalismo o, por emplear términos más precisos,

[79] D'Ors, Eugenio, *La Ciencia de la Cultura*, Ed. cit. P. 47.

[80] Agustín de Hipona. *Op. cit.* P. 8 —prólogo—.

el “Babel nacionalista” formaría parte de ese lastre peyorativo que arrastra la Babilonia agustiniana [81].

Respecto a los elementos constantes y dialécticos de esos binomios (que también son proyectables a una escala más amplia en la Ciudad de Dios vs. Ciudad Terrena), leemos en la *Ciencia de la Cultura*:

Permanencia, por decirlo así, entre los bastidores, entre los bastidores de la escena histórica, como permanece el actor que, alejado al fin del primer acto de un drama, comparece a poco de empezado el tercero. No siendo una idea pura, no siendo una categoría, sino un eón, puede sufrir contingencias y vicisitudes. Lo que no puede es cesar de existir. Conocen el caso de oposiciones como la aludida hace un instante, el adversario del Imperio —o Roma— no sucumbe tampoco. No sucumbe jamás el principio de dispersión a que, en faz del eón de Roma, he propuesto llamar eón de Babel [82].

Eugenio d’Ors subraya esa conexión antes referida entre Jerusalén y Roma.

La sociedad, *Ciudad de Dios*, en cuya indeterminación histórica adquieren por fin un valor absoluto las relatividades de todas las ciudades de los hombres, incluso de la misma ciudad eterna —sólo desde San Agustín, Roma sabe que tenía también que contar con Jerusalén!— y donde, para un ojo que, como el ojo divino, abarca sinópticamente toda la historia universal, un mal relativo puede (...) convertirse en instrumento del plan divino para lograr el supremo bien de la redención humana [83].

En el fragmento anterior Xenius señala, entre otros aspectos, un punto de vital importancia para la comprensión de la alta estima que profesaba al texto agustiniano como instaurador de la Epifanía de la Sociedad. En este sentido, no importa tanto la idea providencialista implícita, de resabios hegelianos —i.e. las astucias de la Razón—, como la paternidad de esa epifanía atribuida al obispo de Hipona.

[81] Sobre el antinacionalismo orsiano, véase el capítulo correspondiente de este trabajo.

[82] D’Ors, Eugenio, *La Ciencia de la Cultura*, *Ibid. cit.*, p. 40.

[83] *Ibidem*, p. 429.

Este descubrimiento de la sociedad es toda la obra de San Agustín, y la obra de San Agustín, a su vez, es toda la Edad Media [84].

En lo político la Edad Media se distingue de la Antigüedad como, en lo pictórico, un dibujante de siluetas de un pintor de claro-oscuro, como un decorador de vasos se distingue de un Rembrandt. Y un Rembrandt viene a ser el autor de la *Ciudad de Dios* de San Agustín, inventor de este claro-oscuro que se llama *la Sociedad* y profeta, con esto, de la vasta creación histórica que se llama el feudalismo [85].

La Ciudad de Dios, faro de la Epifanía de la Cultura.

El papel importantísimo que San Agustín y, en concreto, *La Ciudad de Dios* desempeñan en la obra y pensamiento de Eugenio d'Ors se resume en dos notas fundamentales: la cultura como Ciudad de Dios y, por otra parte, el obispo de Hipona como teorizador de la Política de Misión contra el "naturalismo" de Rousseau.

Otros aspectos informadores del pensamiento político e, incluso, del sistema filosófico del Glosador podemos extraer del famoso libro agustiniano. Recogeré únicamente los que están relacionados con puntos analizados en las páginas de este trabajo: Angelología, Imperio Romano, Juliano el Apóstata y el nacionalismo, guerra y fatalidad, y por último, el gobierno de los buenos.

a) *Angelología*. El título del capítulo 29 del libro XI de *La Ciudad de Dios* reza así: "De Sanctorum Angelorum scientia, que Trinitatem in ipsa eius deitate noverunt, et qua operum causas prius in operantis arte, quam in ipsis operibus artificis intuentur" [86]. Existen en el enunciado transcrito un rasgo que le asemeja con la teoría angélica

[84] *Ibidem*, p. 429.

[85] *Ibidem*, p. 432.

[86] Sigo la traducción de Santamarta del Río: "La Ciencia de los Angeles Santos, por la cual conocieron a la Trinidad en su misma deidad y en la cual ven las causas de las obras en el arte del artifice antes que en las mismas obras". Agustín de Hipona. *Op. cit.* p. 740. L.XI, 29.

orsiana, así como otro que distancia ambas formulaciones. Afirma San Agustín que los Angeles Santos ven las causas “antes en el arte del artificio que en las mismas obras”. Precisamente, un postulado de la angelología del autor novecentista es la intuición, el carácter intuitivo y “supraconsciente” de la dimensión angélica que todos atesoramos. El estudio de cualquier artista (y el propio d’Ors dio cumplida muestra de ello con sus célebres biografías) debe ser emprendido desde esta perspectiva, desde el descubrimiento o desvelamiento de la vocación, es decir, del Angel creador y Custodio.

La Vocación: es decir, el llamamiento, la orden del futuro: el imperativo del Mozart artista que será, sobre el párvulo Mozart, que se ha sentado al piano. Una sobreconsciencia, una personalidad, que no se ha manifestado todavía pero que ya existe. Una fuente superior de energía, cuyo nombre es –ya podemos decirlo nosotros, que empezamos a estar en el secreto– el Angel Custodio de Juan Volfango Mozart [87].

Sin embargo, el Padre de la Iglesia parece restringir su ciencia a los “Angeles Santos”, mientras que para Eugenio d’Ors la vertiente noble de la personalidad, el Angel, forma parte de una concepción antropológica y, por tanto, es compartida por todo el género humano. Esta diferencia entre ambas concepciones sobre lo angélico se halla atenuada en el capítulo inicial del libro XII de *La Ciudad de Dios* al afirmar San Agustín la existencia de la “naturaleza única de los Angeles, tanto buenos como malos” [88]. Tal aserto nos recuerda la afirmación orsiana del carácter unitario del hombre.

A esta unidad, a esta constancia damos, al llegar a cierta hondura en las investigaciones psicológicas, el nombre de *personalidad*... Pero, si seguimos calando –si llegamos a ver que la *personalidad* es, a su vez, simbólica –no tendremos ya otra solución que llamarle, jugándonos el todo por el todo, *Angel de la Guarda* [89].

[87] D’Ors, Eugenio. *Introducción a la Vida Angélica*. Ed. cit. P. 24.

[88] “De una bonorum malorumque natura”. Agustín de Hipona. *Op. cit.* XII, L. I. P. 752.

[89] D’Ors, Eugenio. *Introducción...* Ed. cit. P. 26.

b) *Imperio Romano*. En el apartado siguiente se estudiará con mayor detalle el tema del Imperio Romano a propósito de las relaciones entre Dante y d'Ors. Ahora sólo interesa señalar que el prestigio adquirido por Roma en los pensadores posteriores a la caída del Imperio, también es compartido por San Agustín, ciudadano romano y testigo aventajado del derrumbe imperial. Este sabio añorará la armonía y estabilidad alcanzadas bajo la férula romana. Un ejemplo de ello es el pasaje reproducido a continuación:

Con respecto a la presente vida de los mortales, que se desliza en un puñado de días y luego se termina, ¿qué interés tiene para el hombre vivir bajo un dominio político u otro, con tal que los gobernantes no nos obliguen a cometer impiedades o injusticias? ¿Qué daño causaron los romanos a los países que sometieron e impusieron sus leyes, si no es el que lo llevaron a cabo mediante encarnizadas guerras? Si esto lo hubiesen conseguido en mutua concordia, los resultados habrían sido mejores; sólo que no habría gloria del triunfador. De hecho los romanos vivían bajo las mismas leyes que imponían a los demás [90].

Entre los numerosos encomios que Eugenio d'Ors hace del Imperio Romano, elegimos este a título meramente indicativo:

La vocación no se manifiesta aquí en función de la potencia, sino del derecho. El romano traza mentalmente, sobre la muchedumbre de lo étnico, un círculo imaginario y siente que el escapar a este círculo imaginario puede ser para un pueblo determinado una situación contingente, no un estado conforme a la razón. La pluralidad de las independencias puede entonces —y porque no hay otro remedio, y porque no todo se alcanza en un día— ser *tolerada*, mas en modo alguno *justificada*: el pueblo independiente pasa, desde tal punto de vista, a ser un discolo, un rebelde, algo colocado, y no sin responsabilidad de su parte, fuera de la ley... ¿Ni cómo se justificaría esta excepcionalidad, puesto que Roma ha asumido, al asumir todas las religiones, las tradiciones todas? [91].

[90] Agustín de Hipona. *Op. cit.*, V, 17, P. 337.

[91] D'Ors, Eugenio. *La Ciencia de la Cultura*. *Ed. cit.*, P. 200.

c) *Juliano el Apóstata*. La clásica execración de los escritores cristianos hacia el emperador pagano, tiene cabida en *La Ciudad de Dios*. Aquí San Agustín lustiga la obstinación supersticiosa de aquel personaje y, paralelamente, defiende la acción providencialista divina en el devenir histórico [92].

Eugenio d'Ors, por su parte, ve en Juliano el precursor del nacionalismo moderno, el reticente a lo ecúmeno, el sedicioso de la unidad.

Frente a esta obra, la del emperador Juliano, patrón de los nacionalismos, teorizador de las eternas divinidades nacionales –mejor dicho, de las Naciones-Dioses–, subsiste, a su manera, también [93].

Ni menos, naturalmente, que esta otra superstición de un arquetipo único, de una entidad, categórica, llamada Francia, a que, a medias, el olvido de las tradiciones humanistas y el pragmatismo grosero han conducido al nacionalismo francés... Conviene medir la extensión del gran culto que, en la historia de los tiempos, ha tenido que darse entre la aberración juliana y esta otra aberración que muchos espíritus contemporáneos han cultivado. Hemos visto a escritores cristianos sosteniendo frente a Celso, o frente al Apóstata, la tesis del universalismo. Como la apostasía imperial es sólo un corto y poco afortunado episodio, la tesis universalista es la destinada a prevalecer en la constitución de la cristiandad [94].

d) *Guerra y fatalidad*. Eugenio d'Ors no era un escritor pacifista, tal y como se entiende el término en la actualidad. Su apuesta valiente y enérgica a favor de la cultura europea y el cese de las hostilidades en la Primera Guerra Mundial no atiende a la repulsa de las acciones violentas, sino que tiene por origen la consideración de la guerra entre europeos como una guerra fratricida que mina las raíces mismas de nuestra civilización [95].

[92] Agustín de Hipona. *Op. cit.* V, 21. P. 354.

[93] D'Ors, Eugenio. *N. G. I (1920-1926)* Ed. Aguilar, Madrid, 1947. P. 1.121.

[94] D'Ors, Eugenio. *La Ciencia de la Cultura*. Ed. cit. P. 224.

[95] Véase el capítulo IV: Nación, Imperio, Europa.

Tal vez el mismo San Agustín tampoco suscribiría la condena absoluta de cualquier tipo de violencia que el pacifismo radical preconiza. Pero si hallamos en el libro del obispo de Hipona una crítica categórica al orgullo nacionalista de victoria.

Yo no veo, en realidad, qué importancia puede tener para la seguridad y la moralidad ciudadana lo que aseguramos ser méritos de los hombres: el que unos sean vencedores y los otros vencidos, a no ser ese orgullo absolutamente vacío de la gloria humana, en el cual ya *recibieron su paga* quienes, ardiendo en una inmensa pasión por alcanzarla, inflamaron a otros en la ferocidad de las guerras [96].

Ese fatalismo al que alude el santo –“que unos sean vencedores y otros vencidos”– también aparece en el d’Ors viejo, poniendo en tela de juicio la dicotomía vencedores/vencidos y todos los argumentos que los unos esgrimen para justificar las acciones cometidas durante el periodo bélico.

La calidad que se dijera *geológica*, la nota de cataclismo ciego, casi inasequible a las intervenciones del moral albedrío ha ido acentuándose en la conflagración mundial (la II Guerra Mundial) a medida que iba avanzando, acercándose hacia algo que aún no sabemos si merecerá el nombre de desenlace. Expresiones como *razones de la guerra*, *objetivos de la guerra*, *responsables de la guerra*, han perdido ya casi enteramente cualquier significación. Todavía la propaganda las utiliza de cuando en cuando. Pero en la conciencia de todos está la falsedad del eco con que resuenan. Esta falsedad no suele denunciarse públicamente [97].

e) *El gobierno de los buenos*. San Agustín sostiene que el que detentan el poder los buenos no sólo redunda en su propio beneficio, sino que son los súbditos los principales favorecidos.

Así pues, cuando al Dios verdadero se le adora, y se le rinde un culto auténtico y una conducta moral intachable, es ventajoso que los buenos tengan el poder durante largos perio-

[96] Agustín de Hipona. *Op. cit.*, V, 17, P. 338.

[97] D’Ors, Eugenio. *Novísimo Glosario*. Ed. cit. P. 576.

dos sobre grandes dominios. Y tales ventajas no lo son tanto para ellos mismos cuanto para sus súbditos. Por lo que a ellos concierne, les basta para su propia felicidad con la bondad y honradez [98].

Dos ideas puede que tomase Eugenio d'Ors de este fragmento. En primer lugar, el deber de servicio que tienen los excelentes para mejorar al resto de los hombres. Esto en el plano político-pragmático se traduce en la obligación moral de intervenir los competentes –individuos o naciones– para mejorar a sujetos o colectividades menos virtuosas o capaces.

Por otro lado, el imperativo de selección, inherente a toda acción eficaz y legitimador de la “acción del hombre sobre el hombre”, es una obvia consecuencia de esta concepción del gobierno no popular.

¿Quién ha de mandar? Si contestamos que *las autoridades*, la respuesta no tendrá el aspecto de un conformismo, sino de un truismo. Pero decir las autoridades debiera ser, lógicamente, como decir los autores. Quienes crean, quienes aumentan el valor del mundo... Lo estéril jamás constituirá autoridad legítima, y, en cambio, una manera u otra de legitimidad, la autoridad del creador la tendrá siempre (...).

De donde Autoridad y Competencia salen unidas en la reflexión, como debieron estarlo siempre en la realidad... Y la vanidad de querer resolver en cualquier forma los problemas de la primera cuando se olvidan o se desconocen los problemas de la última [99].

[98] Agustín de Hipona. *Op. cit.* IV, 3, P. 227.

[99] D'Ors, Eugenio. *N. G. I. Ed. cit.* Pp. 818-819.

3.2 Dante y d'Ors ante Roma

El libro objeto de nuestra atención es *De Monarchia*, famoso tratado político de Dante Alighieri [100]. Naturalmente, d'Ors cita otros títulos del autor florentino [101] e, incluso, parafrasea versos de la *Comedia*. Pero debido a sus abundantísimas y casi continuas referencias al libro *De Monarchia*, así como en consideración del enorme interés del mismo en la configuración del pensamiento histórico-político de Xenius, estimo justificada esta limitación que me autoimpongo.

Roma como referente histórico

¿Qué podía interesar a Eugenio d'Ors del tratado de Dante? ¿Poseía acaso el pensamiento político del Glosador un carácter anacrónico y poco realista? Por lo pronto, como advierten Laureano Robles y Luis Frayle, no debemos olvidar que “cuando Dante habla de *Autoridad Imperial*, del Emperador del mundo, está pensando en una unidad mundial, especie de Estados Unidos del Mundo gobernados por un Emperador” [102]. No ha de sorprendernos, pues, que Eugenio d'Ors, defensor de la unidad y la claridad frente a la dispersión y el oscurantismo, encontrase en Dante un espíritu también orientado hacia la *heliomaquia* política. Es más, esa referencia a los “Estados Unidos del Mundo” –Occidental– corre paralela a los anhelos orsianos de la Unidad Moral de Europa y su clarividente idea de los Estados Unidos de Europa. (Concepto, repito, muy avanzado para su época, en la que imperaba –¿imperaba?– un vago internacionalismo seudopacifista [103]).

[100] Edición española utilizada: *Monarquía*. Dante Alighieri. Ed. Tecnos. Col. Clásicos del Pensamiento. Trad. Laureano Robles y Luis Frayle. Madrid, 1992.

[101] D'Ors, Eugenio. *El Secreto de la Filosofía*. Ed. cit. P. 201.

[102] Alighieri, Dante. *Op. cit.* P. XI.

[103] D'Ors, Eugenio. *Cartas a Tina*. Ed. cit. Véase, “Manifiesto Amigos Unidad Moral de Europa”.

La coincidencia Dante-d'Ors se extiende al modelo histórico elegido. La Roma imperial marca la pauta como referente para la correcta actuación en la esfera pública. Para comprender la significación de Roma en el pensamiento unitario y antinacionalista de Eugenio d'Ors, baste leer la valoración de un prestigioso romanista sobre esta civilización.

Tres veces dictó Roma leyes al mundo y sirvió de lazo de unión entre los pueblos: primero, por la unidad del Estado romano en la plenitud de su poderío; luego, por la unidad de la Iglesia a la caída del Imperio; finalmente, por la unidad del Derecho al ser adoptado el de Roma en la Edad Media. La importancia y misión de Roma en la historia se resume en que representa el triunfo de la idea de Universalidad sobre el principio de las nacionalidades... Gracias a Roma fue restaurada la unidad del mundo antiguo; por haberse reunido en Roma los hijos de la vieja civilización, fue posible la nueva civilización cristiana. Sin el centralismo de la Roma pagana no habría nacido la Roma cristiana [104].

Roma como ejemplo o, mejor, el Imperio Romano como elemento histórico permanente, ocupa un puesto destacadísimo entre las ideas orsianas. La profusión con que es evocada esa organización imperial exonera explicitar en forma de cita un párrafo ilustrativo. Pero d'Ors, al igual que Dante, no se resigna a contemplar con nostalgia el panorama de una civilización fenecida, sino que cree que la llama latina sigue viva y puede recobrar su vigor en circunstancias favorables. Por emplear la terminología orsiana, interesa remontarse de la anécdota a la categoría, de lo contingente a lo constante, al *cón*. La formulación más precisa, a mi juicio, de la teoría de los conos se halla en las páginas de *El Secreto de la Filosofía*.

Las ideas que constituyen el patrimonio de la Ciencia de la Cultura han recibido recientemente el nombre de *conos* o *constantes históricas*: no alcanzan la plenitud ideal de las cate-

[104] Ihering, R. von. *Abreviatura de El Espíritu del Derecho Romano*. Rev. Occ. Madrid, 1962. Trad. I. Vela, p. 13.

gorías pero se aproximan a ella. Su persistencia no es propiamente una eternidad: estos *eones* han conocido un nacimiento, aunque, la historia no sepa fijarlo; pueden eventualmente conocer un fin, aunque, al igual que el fin de la existencia de la humanidad, este fin no entre dentro de nuestras previsiones racionales. Su fijeza no excluye la vicisitud. Por esto, cabalmente, la designación de *eones* les resulta apropiada. *Eón* es un término sacado del vocabulario filosófico de la Escuela de Alejandría. Sirve para designar a los agentes reales cuya eternidad no excluye la vicisitud, cuya entidad metafísica no excluye una realidad histórica. Así los alejandrinos cristianos decían que el Cristo es un eón: la eternidad de que participa por su identidad con el Padre no significa que no tenga una biografía, según la encontramos narrada en los Evangelios [105].

Se trata, por tanto, de valorar los elementos romanos que participan en el *eón imperial*, eón que tuvo su más cumplida manifestación precisamente en la Roma clásica.

Teleología unitaria: Ser y Estado.

Las analogías ideológicas y retóricas entre *De Monarchia*, texto gibelino, y la obra de Eugenio d'Ors son tan numerosas como significativas.

Al inicio de la lectura del tratado medieval, nos topamos con una metáfora anatómica.

Para claridad de la investigación que nos ocupa hay que advertir que, así como el dedo pulgar tiene su finalidad asignada por la naturaleza, y toda la mano otra distinta, y el brazo otra, y el hombre completo otra diferente de las anteriores, así también cada hombre tiene la suya, distinta de la que tiene la comunidad doméstica, o un pueblo, o un reino... [106].

[105] D'Ors, Eugenio, *El Secreto...* Ed. cit. Pp. 338-339.

[106] Alighieri, Dante, *Op. cit.* Pp. 6-7.

Estos tropos *médicos* le agradaban a d'Ors, que no en vano los empleó en diversos lugares de su obra.

El criticista es, en lo filosófico, un cirujano. Con algo también secretamente de la *delectación morosa* de un cirujano por el *hermoso caso clínico*, *el tumor interesante*, *la apasionante extirpación*, etc. [107].

Mayor importancia, sin duda, revisten las afinidades de contenido entre nuestros dos autores. Así, anotamos la defensa dantesca de la teleología humana general por encima de los particularismos.

Hay, en efecto, una operación propia de toda la humanidad, a la que se ordena todo el género humano en su multiplicidad; operación, ciertamente, que no puede llegar a realizar ni un hombre solo, ni una sola familia, ni un pueblo, ni una ciudad, ni un reino en particular [108].

Esta idea puede rastrearse en diversos sentidos a través de la obra orsiana. Tal vez sean dos los más importantes: la denostación del subjetivismo individualista romántico y la creencia en la realidad estatal por encima de los particularismos. Sobre este último aspecto, d'Ors sitúa a *De Monarchia* como el origen del estatismo moderno.

El poeta Dante Alighieri escribió, además de su poema inmortal, varios tratados teóricos y políticos. Uno de ellos, el libro *De Monarquía*, da por primera vez la doctrina moderna del Estado como entidad superior a los individuos, con una personalidad propia, independiente de las personas de ellos y también de su patrimonio; a diferencia en esto último del sistema feudal, dentro del cual la soberanía y la propiedad privada se confunden [109].

Respecto a la crítica de los particularismos nacionalistas, d'Ors augura:

Así como a finales de la Edad Media un cambio histórico general le pudo al feudalismo con

[107] D'Ors, Eugenio. *El Secreto...* Ed. cit. P. 71.

[108] Alighieri, Dante. *Op. cit.* P. 7.

[109] D'Ors, Eugenio. *La Civilización en la Historia.* Ed. cit. P. 133.

su pululación y trama de pequeñas soberanías señoriles o exentas, no acabándose tal vez por el momento con ducados, marquesados, pequeños reinos, abadías, villas francas, etc., pero dejando estas entidades políticas vacías de contenido y limitadas a una función vagamente decorativa y sentimental, todo ello en beneficio de la formación de las grandes monarquías absolutas, así, hoy, aunque las naciones puedan no desaparecer por el momento, van perdiendo rápidamente y a ojos vistas toda auténtica sustantividad. Quedarán Francias e Inglaterra como un día pudieron quedar Escocias o Gascuñas. La realidad estatal auténtica será votada a otras dimensiones. ¡Pudiera serlo durablemente, si no definitivamente, a la ecuménica unidad! [110].

Autoritarismo elitista y misionero

Asimismo, encontramos en Dante la confianza (si bien es cierto que filtrada a través del argumento de autoridad escolástico, esto es, la *Política* de Aristóteles) en el autoritarismo elitista y *misionero*.

Los que poseen una inteligencia vigorosa deben, por exigencia de la misma, ejercer su autoridad sobre los demás [111].

Si, como afirma G. Fernández de la Mora, “la *Política de Misión* no es nada más que una versión culturalista y remozada del aristocraticismo platónico y el despotismo ilustrado del Siglo de la Razón y de las Luces” [112], la sintonía con los conceptos enunciados no debe sorprendernos. Eugenio d’Ors, poco amigo del *igualitarismo* democrático, criticó con insistencia y, a mi juicio, acierto la falta de capacidad –y de vocación– en los políticos *profesionales*, así como el oportunismo electoralista que fomentan las manifestaciones corruptas del gobierno popular.

[110] *Idem. Op. cit.* P. 222.

[111] Alighieri Dante. *Op. cit.* P. 9.

[112] Fernández de la Mora, Gonzalo. Artículo en “ABC” del 26 febrero 1969.

El mal de las modernas democracias no es tanto que en ellas no esté representado el espíritu de los marqueses, como que no lo esté el espíritu de los herreros, de los médicos, de los maestros de escuela, de los maestros sastres y de los maestros plateros. Bandas amorfas de hombres de profesión improvisada, indeterminada, múltiple o no muy conocida, deciden de la elección de otros hombres, también a menudo de oficio poco claro, si es que no sea equivoco o inconfesable; y delegan en ellos una voluntad imprecisa. De estos tales sale mañana el ministro de Fomento; el cual, cuando no es ministro de Fomento es un cuarto, abogado; un cuarto, agitador; un cuarto, financiero; un cuarto, periodista [113].

Un último aspecto relacionado con la cita de Dante (i.e., “los que poseen una inteligencia vigorosa deben, por exigencia de la misma, ejercer su autoridad sobre los demás”): la nobleza como deber en los gobernantes.

Con otras palabras: cada hombre debía ser un servidor: cada servicio constituir una dignidad. Y cada dignidad un deber. Y cada deber una técnica. Y cada técnica, ser ganada por aprendizaje. Pues bien: en la Política de Misión es noble quien se considera con más deberes que los demás, y *autoridad la tiene el que es autor de algo (autoridad=autor), sobre lo que ha hecho y en la proporción que lo sigue haciendo (el Padre sobre el hijo o el Gobernante sobre el pueblo). Que no mande el estéril. Que el puro repetidor mande poco* [114].

El particularismo como peligro

Por otra parte, el temor al anarquismo disgregador supone otro punto de conexión Dante/d'Ors.

Finalmente, dice Dante, si se trata de un reino particular, cuyo fin es el mismo que el de la ciudad, pero con mayores expectativas de tranquilidad, es necesario que haya un solo rey que rijan y gobierne. De lo contrario no sólo no conseguirían su fin los que viven en el reino,

[113] D'Ors, Eugenio. *Aprendizaje y Heroísmo*. En *Diálogos*. Ed. cit. P. 71.

[114] Fragmento recogido por Jaime Delgado en su artículo *La Política de Misión*. Rev. “Razón Española”, nº 21. Enero 1987. P. 85.

sino que el reino parecería, según aquello de la infalible Verdad: Todo reino dividido contra sí mismo será devastado [115].

Para comprender la fobia orsiana por los movimientos centrifugos y secesionistas, amén del referido anhelo unitario, resulta útil trazar algunas analogías con el filósofo inglés T. Hobbes (1588-1679). El autor de *Leviathan* partía del pesimismo antropológico para elaborar su teoría política. Idéntica premisa constituye una de las piezas claves de la Política de Misión.

Filosóficamente la política de misión se distingue –ya desde su raíz– de la democracia en general en que, mientras ésta parte de un concepto optimista acerca del hombre y de sus disposiciones naturales e ingenuas –expresión famosa de tal concepto habian de ser, andan-do los siglos las teorías de Rousseau–, parte de un concepto pesimista, en que el hombre es presentado como conteniendo en su naturaleza una disposición hacia el mal [116].

Además, tanto Hobbes como d'Ors consideran que la transacción libertad a cambio de seguridad –orden– es procedente y correcta. Extremando este rasgo –a diferencia de los liberales ochocentistas–, sólo conciben la libertad desarrollándose en el seno del orden estatal. Por tanto, todo lo que signifique una fisura en la estatalidad será entendido como una terrible involución respecto al proceso de la historia humana. Estas ideas se aprecian en los cuatro principios iniciales de su política de misión.

(I) En la Naturaleza hay pecado. En la Nación –es decir, la versión política de la Naturaleza–, hay pecado.

(II) El Espíritu debe redimir la Naturaleza. La Cultura debe redimir la Nación.

(III) El órgano de la Cultura para redimir a la Nación se llama Estado.

(IV) ¿Quién realiza el Estado? a/, la Educación; b/, la Selección; c/, la Autoridad [117].

[115] Alighieri, Dante. *Op. cit.* P. 13.

[116] D'Ors, Eugenio. *La Ciencia de la Cultura. Ed. cit.* Pp. 393-394.

[117] D'Ors, Eugenio. *Principios de Política de Misión. N.G.III. Ed. cit.* Pp. 386-387.

Dante lamenta la debilidad y fragmentación del poder, así como las laberínticas jurisdicciones y privilegios feudales. A la vista de este semillero de conflictos, aboga el poeta por la necesidad de una instancia superior que dirima pleitos. Para ello emplea una doble argumentación que combina lo teológico (aristotélico) con lo pragmático y profano.

a/ Y, estando el cielo regulado en todas sus partes, movimientos y motores por un único movimiento, es decir, por el Primer Móvil, y por un único motor, que es Dios (...) la humanidad alcanzará la mayor excelencia si está regulada por un solo príncipe, como único motor, y por una única ley, como único movimiento [118].

b/ Donde puede haber un litigio, allí debe haber un juez (...) Entre dos príncipes, de los cuales uno no está sometido al otro en absoluto, puede haber un litigio, bien sea por culpa de ellos mismos, o bien por culpa de los súbditos, como es evidente; luego conviene que entre ellos haya quien juzgue [119].

El Glosador resuelve sintéticamente esta cuestión en el principio noveno de política de misión: "Que se oigan todas la voces. Que las domine la voz de mando".

Pero estos aspectos que apuntan a la unidad no deben ser interpretados como la apuesta por un mecanicismo gubernamental que aplaste y silencie toda peculiaridad en aras de la uniformidad omnicomprensiva. Tanto Dante como d'Ors aborrecen este planteamiento. El primero afirma que "las naciones, los reinos y las ciudades tienen caracteres propios, que conviene regular por leyes diferentes, pues la ley es una regla directiva de la vida"[120]. La matización ulterior excluye interpretaciones erróneas sobre este *reconocimiento de hechos diferenciales* (empleo un giro a la moda que suele encubrir el separatismo más beocio):

[118] Alighieri, Dante. *Op. cit.* Pp. 17-18.

[119] *Idem.* *Op. cit.* P. 18.

[120] *Idem.* *Op. cit.* P. 31.

Pero lo anterior hay que entenderlo en el sentido de que el género humano, en las cosas comunes que competen a todos, sea gobernado por el Monarca y por una ley común que conduzca a la paz [121].

Por su parte, Eugenio d'Ors especifica la línea de actuación en el complejo binomio unidad/particularismo mediante una fórmula aforística:

Ni secar fuentes... ni doblarse a torrentes [122].

Nostalgia de la paz augustal y providencialismo romano

Sostiene Dante:

Por lo cual, en todo género de cosas, lo mejor es aquello que es más uno. (...) De aquí que la unidad del ser sea la raíz de su bondad, y la pluralidad, la raíz del mal. (...) De lo dicho se puede deducir que pecar no es otra cosa que pasar del desprecio de la unidad a multiplicidad [123].

Nuevamente la ponderación de lo unitario. En esta ocasión, el argumento está impregnado de elementos morales. En la misma línea discursiva, el Glosador reflexiona sobre la disposición divina que, en su opinión, “desposó la Iglesia con el Imperio”.

Fue, sin duda, el Señor quien les dijo a los hombres que, por ser hijos de un Padre común, todos eran hermanos. Independientemente, empero, de este mensaje, el hecho es que, contemporáneamente a este mensaje, los hombres ya vivían en paz. Y en participación de una comunidad política, donde se encajaban, casi indistintamente la Urbe y el Orbe. Dios, desposó, en aquellos instantes, la Iglesia con el Imperio. Los desposó, porque habían nacido el uno para el otro [124].

[121] *Idem. Op. cit.* P. 31.

[122] D'Ors, Eugenio. *La Tradición. Ed. cit.* P. 20.

[123] Alighieri, Dante. *Op. cit.* P. 33.

[124] D'Ors, Eugenio. *La Tradición. Ed. cit.* P. 234.

Este fragmento también se relaciona con dos ideas expuestas por el escritor florentino: la nostalgia de la *Paz Augusta* y el providencialismo en la historia de Roma.

La evocación de la paz durante el principado de Augusto, lugar común de los tratadistas medievales, viene recogida en estos hermosos términos,

Porque, si recordamos las disposiciones de los hombres y los tiempos desde la caída de los primeros padres, que fue el origen de todas nuestras desviaciones, no encontraremos que el mundo estuviera en paz en todas partes, si no es bajo la Monarquía perfecta del divino Augusto. Todos los historiadores, los poetas famosos, han dado testimonio de que entonces el género humano era feliz en la tranquilidad de una paz universal, e incluso se ha dignado atestiguarlo el relator de la mansedumbre de Cristo [125].

Dante confiesa su perplejidad ante la hegemonía romana, no llegando a comprender racionalmente este hecho. Sin embargo, el carácter teológico-providencialista arroja nueva luz sobre el problema. Lo interesante de la exposición dantesca es que llega a fundir la idea de Cristo como Señor de hombres en el plano espiritual con el César, señor temporal.

En verdad, yo en alguna ocasión me he sorprendido de que el pueblo romano llegara a dominar el orbe de la tierra sin oposición alguna, porque, habiendo considerado los hechos de modo superficial, pensaba que lo había conseguido no conforme a derecho, sino solamente por la fuerza de las armas. Pero cuando llegué con los ojos de la mente a lo más profundo del problema y comprendí por señales inequívocas que esto era obra de la divina providencia, al desaparecer la sorpresa, se apoderó de mí una despectiva ironía, al ver cómo las naciones se enfurecían contra la preeminencia del pueblo romano, y al ver que los pueblos juzgan superficialmente, como yo mismo solía hacer. Me dolía además que los reyes y los pueblos estuvieran de acuerdo solamente en una cosa: en enfrentarse a su Señor, a su Ungido, al Príncipe romano [126].

[125] Alighieri, Dante. *Op. cit.* P. 36.

[126] *Idem.* *Op. cit.* Pp. 39-40.

Esta idea acerca de la ayuda divina a los romanos se puede rastrear en otros autores cristianos. Por su relevancia, conviene mencionar al obispo de Hipona.

Recapitula así San Agustín las virtudes públicas de los romanos: prefirieron el bienestar público al egoísmo de cada uno; resistieron a la avaricia; custodiaron la libertad de la ciudad; evitaron los delitos que la Ley proscribía; no se dejaron seducir por el capricho; hicieron participar de los beneficios de la paz a los vencidos (paz y leyes). Por ello Dios les concedió el Imperio y dominio sobre otros pueblos (V, 17) [127].

Finalmente, el poeta italiano señala la plena compatibilidad, ya apuntada de forma menos explícita, entre el Imperio Romano y el Cristianismo. El argumento, plenamente teológico, incide en la libertad de Cristo en la elección del momento de su encarnación como hombre.

...si el Imperio romano no fue conforme a derecho, Cristo, al nacer, aceptó la injusticia [128].

Concluye Dante:

Cesen, pues, de injuriar al Imperio romano los que se fingen hijos de la Iglesia, al ver cómo su esposo Cristo lo aprobó al principio y al fin de su vida. Creo que queda suficientemente demostrado que el pueblo romano se arrogó con derecho el Imperio del Orbe [129].

D'Ors pensó en similares términos que el catolicismo y el ecumenismo, rasgos cristianos, tuvieron su manifestación histórica paralela en Roma.

[127] Sánchez de la Torre, Ángel. *Las Virtudes Cívicas en el Pensamiento de San Agustín de Hipona*. Archivo dto. Fca. Derecho, Moral y Política I. U.C.M. Madrid, 1993. P. 21.

[128] Alighieri, Dante. *Op. cit.* P. 78.

[129] Alighieri, Dante. *Op. cit.* P. 81.

Conclusión

Como se puede inferir a través de la lectura de las páginas precedentes, la valoración orsiana del texto político *De Monarchia* era elevadísima. A mi juicio, esta obra es una pieza inobjetable para la comprensión (debería decir: la *reconstrucción*) del pensamiento político de nuestro insigne compatriota. En palabras del Glosador:

De Monarchia, uno de los tratados en prosa capitales del poeta de la *Divina Comedia*; y obra tan importante que nosotros, en nuestra enseñanza no vacilamos en marcar con ella el comienzo de una etapa en la Historia de la Cultura, la etapa del *Descubrimiento del Estado* [130].

[130] D'Ors, Eugenio, *La Ciencia...* Ed. cit. P. 204.

4. D'Ors y la crítica al Romanticismo

4.1. Delimitación terminológica

Una cuestión previa que debe ser explicada antes de analizar la crítica orsiana al Romanticismo es el significado que tal concepto posee en el sistema filosófico de nuestro autor. Podemos, en efecto, distinguir dos acepciones elementales.

Por una parte, el Romanticismo “histórico”. Este movimiento espiritual proyecta sus rayos en varios ámbitos del quehacer humano. Cabe, pues, hablar de una filosofía, de una música, o de una poesía románticas. Eugenio d’Ors fechará las manifestaciones románticas de la siguiente manera:

Romanticismo político, 1800.

Romanticismo literario, 1830.

Romanticismo social, 1848 [131].

Es función de los especialistas juzgar sobre la pertinencia o no de esas fechas. Para el que se interese por el pensamiento político orsiano, sin embargo, estas cifras carecen de valor. Porque lo que importa es el acomodo del Romanticismo en el edificio de la Ciencia de la Cultura. A este respecto, el movimiento decimonónico queda subsumido en el cón de lo barroco, configurando la manifestación más llamativa de dicha constante [132]. Ese *Barocchus romanticus* estaría encabezado, en el dominio de lo especulativo, por tres nombres: Vico, Herder y Rousseau [133]. La relevancia de estos nombres para el desarrollo de la Humanidad es inobviable ya que darán lugar al advenimiento de la cuarta epifanía, la epifanía del Pueblo [134].

Del mismo modo, el Romanticismo queda asimilado a otros dos movimientos merecedores de la censura del Glosador: la Reforma y el Franciscanismo.

El simple hecho de que el Reformador abandonase el latín en las discusiones eclesiásticas

[131] D’Ors, Eugenio, *Nuevo Glosario*, Vol. I (1920-1926). Ed. cit. P. 597.

[132] D’Ors, Eugenio, *Lo Barroco*. Ed. cit. P. 91.

[133] D’Ors, Eugenio, *Nuevo Glosario*, Vol. III (1934-1943). Ed. cit. P. 77.

[134] D’Ors, Eugenio, *N. G. III*. Ed. cit. P. 77. Véase el punto 2.2 del capítulo II de este trabajo.

para emplear el alemán vulgar; de que pronto repitiese lo hecho por Wiclif al publicar una Biblia inglesa, dando él a los pueblos alemanes su Biblia vernácula, a la vez que una *Theologia deutsch*, ya revela la orientación romántica del conjunto de las agitaciones religiosas del Renacimiento. En esto la Reforma continuaba hasta cierto punto el sentido franciscano, al cual tanto debían ya las lenguas vulgares y la absolución sentimental de la naturaleza. Probablemente en el protestantismo esta nota optimista franciscana es más decisiva que el pretendido agustinismo pesimista con que Lutero presentaba su doctrina sobre la Gracia y el libre Albedrío [135].

La Reforma vuelve a aparecer en otro fragmento de la mano del Romanticismo, pero en esta ocasión con un nuevo y “explosivo” compañero de viaje: la Revolución.

De cómo el titulado *Romanticismo* no es más que una modalidad de lo que se llama *Barroco*, nosotros mismos hemos dado la demostración repetidamente, viéndose hoy la misma aceptada con bastante generalidad. La solidaridad entre los complejos morales representados por la conexión entre lo que alguien llama *las tres RRR* —Reforma, Revolución, Romanticismo— puede considerarse como rigurosamente establecida desde el momento en que se ha renunciado a ver entre cualquiera de dichos términos y los otros una relación causal [136].

Un primer acercamiento al fenómeno romántico nos ilustra sobre su esencia íntima. Si lo clásico se caracteriza por la unidad y la armonía, es decir, si lo clásico está regido por el eón de Roma, lo barroco presenta rasgos particularistas, habélicos [137].

Además, el Romanticismo prescinde de la cultura. Eugenio d’Ors define la Cultura —con mayúscula— del siguiente modo: “La unificación funcional de una parte de las fuerzas históricas con el Albedrío” [138]. Por tanto, el hombre romántico prescinde de lo hecho por la colaboración humana durante siglos; es un solitario, un Robinson [139].

[135] D’Ors, Eugenio. *La Civilización en la Historia*. Ed. cit. P. 142.

[136] D’Ors, Eugenio. *La Civilización...* Ed. cit. Pp. 173-174.

[137] D’Ors, Eugenio. *Lo Barroco*. Ed. cit. P. 64.

[138] D’Ors, Eugenio. *La Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega*. Ed. cit. P. 144.

[139] Estos dos aspectos se estudiarán con mayor detalle en los apartados 2, 3 y 4 del presente capítulo.

4.2. Crítica al Naturalismo y a su derivación política (anarquía)

Donde no hay Rey, el Rey es Pan [140].

Esta frase resume lo escrito a continuación. El Glosador estaba persuadido de que la naturaleza, con su luerza atomística, gobierna allí donde la acción humana no se ha impuesto. Para comprender mejor este punto conviene recordar la teoría orsiana acerca de la lucha entre la Potencia y la Resistencia. El hombre es libre y empleará su libertad para dominar un medio hostil: la naturaleza. La metáfora del leñador ilustra cumplidamente esta idea [141]. El rústico sólo cuenta con su albedrío para superar la “resistencia” de los factores externos o extraños al mismo.

Como se puede apreciar, la valoración de la Naturaleza en Eugenio d'Ors no es positiva. Así, por ejemplo, el inicial principio de la Política de Misión sentencia: “La Naturaleza es pecado” [142].

Sin embargo, antes de apresurarnos a sacar conclusiones de esta rotunda afirmación, hemos de atender a la sutil aceptación de la naturaleza como elemento necesario, como “mal necesario”, que en modo ninguno debe ser suprimido.

El factor racional debe dominar al otro, sujetarlo, subordinarlo. Pero no puede excluirlo... Y aquí hallamos una nueva aplicación de la *Doctrina del Seny*, la cual, partiendo del concepto dualista de distinción entre el Bien y el Mal, y afirmando que el Bien es el Espíritu y el Mal la naturaleza, nunca trata, no obstante, de excluir la naturaleza, sino de *colonizarla*, de hacerla espiritual por extensión. El ejemplo supremo de este proceder es, quizá, el famoso *Oportet haereticos esse*, conviene que haya herejes. La naturaleza es un mal para el espiri-

[140] D'Ors, Eugenio. *Lo Barrico*. Ed. cit. P. 55.

[141] D'Ors, Eugenio. *Diálogos*. Ed. cit. Pp. 28 y 29. También en *La Filosofía del Hombre...* Ed. cit. Pp. 135 y ss.

[142] D'Ors, Eugenio. *Prólogo a Oliveira Salazar* de A. Ferro. Ed. Fax. Madrid, 1935. P. XIII.

tu; pero conviene que haya naturaleza. Los elementos biológicos son un mal para la ciencia; pero conviene que haya, en la ciencia, elementos biológicos [143].

Ahora bien, la naturaleza, en sí misma, es inmutable, pero el concepto que el hombre tiene de ella varía según las *palpitaciones de los tiempos*. De este modo, en una glosa de 1907, *De la Natura, amb majúscula*, Eugenio d'Ors habla de la invención del “juguete de la Naturaleza” por los románticos, critica a vegetarianos y naturistas y satiriza la blandura del cuerpo y el alma como valor estético [144].

Similares denostaciones de lo natural encontramos en otros lugares de la obra del Glosador. Aquí se manifiesta, una vez más, el vínculo entre diferentes épocas históricas que tienen por común denominador la fobia hacia el desarrollo de la civilización y, correlativamente, el encomio de una naturaleza idealizada de la que el hombre –por desgracia– se ha alejado.

La vida primitiva ha sido considerada, bien con un criterio peyorativo que la acercaba en dominios muy próximos al de la bestialidad, y aun de la ferocidad; bien, sobre todo en ciertas épocas y medios cuyo cansancio de la civilización se traducían a movimientos de renuncia y suicidio culturales, con un optimismo apologético, dentro de cuyos lugares comunes lo civil tomaba aspectos de mal, tanto como lo ingenuo y sin cultivo beneficiaba de una calificación de pureza, en contraste con la corrupción que, dentro de semejantes actitudes, había de manchar fatalmente a todo lo civilizado, a todo lo *apartado o desobediente respecto de la naturaleza*, según se ha acostumbrado decir en tales épocas. Desde las remotas manifestaciones religiosas del Oriente hasta el reciente descubrimiento de la estética del jazz, pasando por las predilecciones de ciertos prístinos núcleos cristianos (...) y, luego, por la sensibilidad barroca, y, luego, por Rousseau, y, luego, por el romanticismo del XIX... [145].

Desde el punto de vista político –aspecto que debemos analizar con la mayor

[143] D'Ors, Eugenio. *La filosofía del Hombre...* Ed. cit. P. 158.

[144] D'Ors, Eugenio. *Obra Catalana Completa. Glosari. (1906-1910)*. Ed. cit. Pp. 527 y ss.

[145] D'Ors, Eugenio. *El Secreto de la Filosofía*. Ed. Iberia. Barcelona, 1947. Pp. 232 y ss.

atención en estas páginas— tres son los peligros que conlleva el movimiento romántico: el particularismo anárquico, el mito de la revolución y el oportunismo político. Por ahora nos centraremos en el particularismo anárquico, abordando en ulteriores apartados los restantes puntos.

La derivación política del naturalismo, como ya señaló proféticamente Donoso Cortés, es la sacralización de lo espontáneo e impulsivo sobre la reflexión y la disciplina. Por tanto, ese optimismo utópico sobre la bondad del hombre incide en un desprecio por toda institución reguladora de las pautas de convivencia dentro de un territorio determinado. Porque la anarquía, el imperio de los actos individuales, es desorden y “el desorden es peor que la injusticia, por la fatalidad de engendrar a su vez cien injusticias, que aquél arrastra consigo” [146].

Como afirma Fernández de la Mora,

La traducción social del desorden es la anarquía que, según d’Ors, no es un producto cultural, sino de la naturaleza. Toda normalidad, toda perfección y, por tanto, todo orden son siempre *el premio de una ruda lucha, de una hazaña de esforzada contradicción con la naturaleza. Lo instintivo, lo espontáneo, será la anarquía. Así engarzaba d’Ors su idea del orden político en su dualismo metafísico fundamental, el de la tensión entre la potencia y la resistencia. También el tema del orden desembocó en una expresión heráldica: *Anatema, la anarquía* [147].*

El anarquismo, tal como lo concibe Eugenio d’Ors, tendría una obvia similitud con el estado de la naturaleza (estado de guerra, propiamente dicho) descrito por Hobbes en su famoso libro. No resulta, pues, extraño que Eugenio d’Ors inserte en algunas obras de ficción el tema del naturalismo y su “consecuencia política” [148].

[146] D’Ors, Eugenio, *Prologo* Oliviera Salazar, Ed. cit. P. XVIII.

[147] Fdez. de la Mora, Gonzalo. *D’Ors ante el Estado*. Archivo biblioteca Casa-Museo Eugenio d’Ors Madrid, 1983, P. 15.

Muy explícito aparece ese *docere* literario en *La Verdadera Historia de Lidia de Cadaqués*, donde el personaje central lleva a cabo un combate alegórico –y onírico– contra “anarquistas y cabras” [149].

[148] Véase González-Cruz, Luis. *Fervor del Método. El Universo Creador de Eugenio d'Ors*. Ed. Orígenes. Madrid, 1989.

[149] D'Ors, Eugenio. *La Verdadera Historia de Lidia de Cadaqués*. José Janés Editor. Barcelona, 1954.

4.3. D'Ors y Rousseau

La presencia del filósofo francés en la obra de Eugenio d'Ors es casi constante. Resulta difícil encontrar un libro de nuestro autor donde Rousseau no aparezca [150]. Exceptuando los trabajos específicos de crítica de arte –y aún en estos– o las creaciones novelísticas, el nombre J.J. Rousseau figura con asombrosa reiteración. La mayor parte de las veces Xenius alude a Rousseau de forma crítica, para rebatir alguna afirmación o teoría que éste hubiera apadrinado. Sin embargo, la relación es más compleja y muy bien podría parangonarse con una obsesiva fijación intelectual orsiana. Eugenio d'Ors, buscando la grandeza de sus rivales –fiel al adagio nietzscheano–, exagera la importancia del galo en el devenir histórico del mundo Occidental; hipertrofia su influjo para radicalizar la crítica que él efectúa. Así, por ejemplo, parece excesiva esa triple atribución de paternidad rusioniana: según d'Ors, el Romanticismo, el Naturalismo y el *Demoliberalismo* proceden de las teorías del escritor del XVIII [151].

El análisis de las figuras históricas que Eugenio d'Ors pone “en relación” con Juan Jacobo (como gusta llamarlo Xenius) brinda la perspectiva adecuada para adentrarnos en este apartado. Esas conexiones son establecidas en planos diferentes. Por una parte, los personajes que “sintonizan”; y, en segundo término, los personajes que “antagonizan” con Rousseau.

Respecto a los primeros, cabría señalar dos rasgos: le preceden históricamente y ocupan un lugar muy alejado de las filias orsianas.

La inicial relación que Eugenio d'Ors establece es entre Rousseau y Pelagio. En efecto, mucho hay de común en el optimismo del escritor ilustrado y la teoría heréti-

[150] Sirva de ejemplo el *N. G.* del año 1920 –*Europa*–, donde el pensador galo aparece en seis glosas distintas. Ed. Aguilar, Madrid, 1922. P. 214.

[151] Fdez. de la Mora, Gonzalo. *Op. cit.* P. 17. En mi opinión, el término “demoliberal” empleado en este artículo, además de impreciso, presenta el gran inconveniente de su vaguedad generalizadora.

ca pelagiana. Esencialmente ambas tratan de exonerar al género humano de la carga negativa del pecado o de la naturaleza corrompida. Por tanto, como se verá, San Agustín es el “gran rival”, el eterno antagonista de Pelagio, es decir, de Rousseau.

Pero hubo un día otro Rousseau que se llamó Pelagio. La polémica de San Agustín contra Pelagio tiene mucha más autenticidad en su espíritu que la polémica contra los maniqueos. En este sentido, San Agustín puede servirnos de Patrón en la tarea que nos hemos atribuido los jóvenes y que es también la de un combate contra Pelagio, contra Rousseau [152].

Asimismo, en la historia de España también hallamos nombre relacionados con el autor de *El Emilio*.

Enrique IV dicho el Impotente –impotente con la doble impotencia de la paternidad y del gobierno, de ser *autor* y de tener *autoridad*– es un verdadero *enfant du siècle* en esta hora barroca. Un Juan Jacobo Rousseau coronado: a nadie tanto como a él se parece el panteón universal. Hijo de la etapa en que florecen, para Italia, la escuela de Siena, con su patetismo decadente; en Portugal, la arquitectura manuelina, con su acento pánico, orientalista, oceánico. Y, luego, la escultura borgoñesa, con sus llantos y su policromía. Y el franciscanismo general, con su disolución en la ternura... Alejandría las había conocido ya esas voluptuosas lágrimas. El siglo XVIII las volverá a conocer [153].

El tercer personaje –y nunca mejor empleado este término– que está vinculado a J.J. Rousseau es el protagonista de una célebre novela: Robinson Crusoe. El Glosador se pregunta: “Juan Jacobo, ¿hubiera existido sin Robinson?” [154]. Los puntos de conexión entre la figura histórica y el ente ficticio son la apología naturalista y la exaltación de la soledad.

[152] DOrs, Eugenio. *Lo Barroco*. Ed. cit. P. 29.

[153] DOrs, Eugenio. *La Vida de Fernando e Isabel*. Ed. cit. P. 38.

[154] DOrs, Eugenio. *Lo Barroco*. Ed. cit. P. 29.

Es probable que la influencia ejercida desde su aparición por la figura de Robinson Crusoe sobre la imaginación de las gentes no haya sido aún suficientemente estudiada. Háblase corrientemente de ese libro como de una lectura pedagógica: catecismo de energía dado a la infancia, apología de gran ejemplaridad en el camino del bien. Otra enseñanza se contiene en aquel, sin embargo. Otra enseñanza más difusa, ilimitada en cuanto a la edad del alumno y desprovista de exigencia moral en las significaciones. El libro ha tenido sobre los espíritus una influencia corrosiva, tal vez venenosa. Podemos figurarnos que el *¡Al fin, solos!*, del Hombre desnudo y de la Naturaleza, empieza en él [155].

Una figura sobresale en la lucha contra el ideario rusioniano: San Agustín. La contraposición orsiana de estos dos grandes, separados por la insalvable barrera de los siglos, es sumamente fecunda. San Agustín se erige en el patrono de la Política misionarial [156]. Su recelo de las espontaneidades, así como su visión jerárquica y teológica de la historia y la razón humana se aproximan muchísimo a las ideas orsianas.

La razón humana es una fuerza que conduce a la unidad, ha dicho, en una fórmula deslumbradora, San Agustín. Y en ninguna parte, sea dicho de paso, el clasicismo esencial del gran teólogo y filósofo se revela más clara, más sintéticamente. (...) Podría añadirse a la definición de una segunda parte: *La razón humana es una debilidad que necesita de discontinuidad*, o según hemos escrito a veces: *La razón humana mira siempre por las rendijas*. Tendencia a la unidad, exigencia de discontinuidad, caracterizarán, pues, a los repertorios de forma de expresión de un espíritu racionalista, de un espíritu clásico. Inversamente, el espíritu barroco se reconocerá en la adopción de esquemas multipolares de que están excluidos estos dos imperativos de la razón: de esquemas multipolares en vez de unipolares; fundidos y continuos, no discontinuos y recortados [157].

Voltaire, coetáneo de Rousseau, también será reivindicado por d'Ors como anta-

[155] *Ibidem*. P. 43.

[156] Para mayor abundamiento sobre este aspecto, léase el punto 3.1 del presente capítulo.

[157] D'Ors, Eugenio, *Lo Barroco*. Ed. cit. P. 85.

gonista de aquél. El punto en que ambos filósofos franceses difieren de manera irreconciliable es en la raíz misma de sus respectivos sistemas de pensamiento. Mientras Voltaire se encuadra en la tradición racionalista —tan cara a d’Ors— Rousseau, merced a su emotivismo sentimental, se perfila como precursor del Romanticismo y sus corrientes filosóficas derivadas [158].

En otro plano distinto, pero complementario, se ubican lo que podríamos denominar “ataques personales” a Rousseau. Estos se basan en tres puntos: la crítica al reduccionismo de sus “fuentes” intelectuales, el cinismo y, por último, el histrionismo sentimental romántico del que fue distinguido emisario. Las citas seleccionadas aluden a cada uno de estos apartados.

a. Fuentes intelectuales:

Menos fuerte aún, el nuevo autodidacta de Juan Jacobo... Su pretendido *hombre de la naturaleza* sabe muchas cosas. De memoria, su Montesquieu, en política; su Newton, en física; su Plutarco, en moral. Muy siglo XVIII, y suizo, por añadidura. Y troglodita y vegetariano, únicamente en la proporción en que las damas de la Corte son pastoras [159].

b. Cinismo:

El ambiente del siglo XIX fue de sentimental cinismo. Ya lo heredaba de Rousseau. El día en que Rousseau contó a los hombres cómo había llevado a sus hijos al Hospicio, fue para la humanidad entera como la hora en que una modelo de pintor sube, por primera vez, desnuda, a una tarima [160].

c. Histrionismo sentimental:

Nosotros venimos tras un período de romanticismo, tras un período en que, so color de sentimental desbordamiento, lo que ha dominado es el histrionismo sentimental. Los que

[158] G. Suelto de Sáenz, Pilar. *Eugenio d’Ors. Su mundo de valores estéticos*. Ed. cit. P. 82.

[159] D’Ors, Eugenio. *Lo Barroco*. Ed. cit. P. 41.

[160] D’Ors, Eugenio. *Diálogos*. Ed. cit. P. 53.

con mayor finura y delicadeza de espíritu presenciaron las últimas y más abyacentes manifestaciones de tal histrionismo, han concebido por él una repugnancia que, por lo continuada y violenta, se les ha adentrado hasta lo más hondo, hasta las raíces del carácter [161].

La descalificación intelectual –e, incluso, biográfica– de Rousseau no impide, empero, a Eugenio d’Ors reconocer el triunfo de los puntos de vista rusionianos. Triunfo, “no evaluable según lógica de argumentación”, sino medido por “el poder sugestivo con que ha dominado a las imaginaciones”. Por ello, “si el *primitivo* de Rousseau es una quimera, esta quimera es la quimera del mundo” [162].

Tanta fue la fuerza de las ideas rusionianas que incluso mutó la visión que de las cosas tenían sus adversarios. D’Ors utiliza aquí la imagen del huracán para alegorizar ese terrible influjo ideológico.

Los escépticos mismos, los adversarios, sufrieron mudanza en su manera de ver las cosas cuando Rousseau dio supremacía a la naturaleza y predicó el naturalismo. Sintieron todos que las formas y las directrices de su propia emoción iban ahora a estar cambiadas y subvertidas sin remedio. Juan Jacobo no maneja acaso armas dialécticas suficientes. Emplea una fuerza mejor o peor que la dialéctica: la fuerza del huracán... Si su corriente de aire no resfrió a todos, por lo menos se les llevó a todos la peluca. Aunque, tras de algunas de estas frentes mondas persistiese el ideal académico, persistía ahora un indigente desamparo [163].

En los países latinos –España y Portugal, por ejemplo– el pensamiento romántico-rusioniano arraigó en las instituciones políticas. Como sabemos, lo romántico se identifica, mejor, queda subsumido en lo barroco. Según d’Ors, la Política de Misión dimana del orden clásico, así como la democracia del orden barroco. La imposición

[161] *Ibidem*. Pp. 52 y 53.

[162] D’Ors, Eugenio, *Lo Barroco*. *Ed. cit.* P. 45.

[163] *Ibidem*. P. 45.

de esta forma de gobierno a lo largo del pasado siglo manifiesta el triunfo del “barroquismo rusoniano”. El Glosador lo expresará con una frase muy gráfica: “El veneno de Jean Jacques Rousseau nos anda todavía la sangre” [164].

Especial interés albergan las opiniones orsianas sobre *El Contrato Social*. La atención que Eugenio d’Ors presta a esta obra no es gratuita. Por el contrario, ella reside en la importancia que el escrito de Rousseau ha adquirido a la luz de los acontecimientos históricos posteriores. Una vez más, debemos despegarnos del terreno de lo anecdótico para encontrar las hondas significaciones que un acontecimiento puede encerrar.

¿Cuál fue la anécdota, cuando se escribió *El Contrato Social*? Un concursante aspirando al premio en el certamen de una Academia de provincia... ¿Cuál fue el designio? Sostener habitualmente una paradoja, para que los rivales se encontraran en la inferioridad de una situación de tópico. Hasta aquí lo intencional. Pero más allá, en lo involuntario, la significación la daba una formación de la tesis romántica contra la cultura. Y más allá aún, pasando ya de lo involuntario a lo inconsciente, el *sentido* de la redacción de *El Contrato Social* contenía en germen –las gentes han acabado por advertirlo– toda la Revolución francesa y todo el siglo decimonono [165].

En una importante glosa de 1934, titulada *Del Sufragio*, Eugenio d’Ors efectúa un lúcido análisis de la célebre “voluntad general”. No estaría de más recordar, si bien de forma harto sintética, algunas ideas rusonianas sobre la voluntad general. Así, por ejemplo, la distinción entre ésta y la voluntad de todos.

Hay con frecuencia bastante diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta no tiene en cuenta sino el interés común; la otra busca el interés privado y no es sino una suma de voluntades particulares. Pero quitad de estas mismas voluntades el más y el

[164] D’Ors, Eugenio. *Prólogo Oliveira Salazar*. Ed. cit. P. XIX.

[165] D’Ors, Eugenio. *N. G. III. Ed. cit.* Pp. 694-695.

menos, que se destruyen mutuamente, y queda como suma de la diferencia la voluntad general [166].

Además, esa voluntad general es “indestructible”.

Cuando varios hombres reunidos se consideran a sí mismos un solo cuerpo, no tienen más que una voluntad que se refiere a la común conservación y al bienestar general [167].

D’Ors enfoca la cuestión de la siguiente manera. En primer lugar, debe hacerse notar que la discusión sobre las teorías básicas del sufragio se reactivan en cada nuevo periodo electoral. Por otra parte, tanto en política como en historia interesa la búsqueda de los imponderables, de aquellos factores difíciles de evaluar. Pero, sin perdernos en el análisis de esos imponderables, hay una cuestión que urge considerar desde el punto de vista filosófico: la naturaleza del acto del voto. Nos hallamos aquí ante una dicotomía en la esencia de ese acto: o es volitivo o es intelectual. Si lo primero, entonces el ciudadano expresa a través del sufragio “lo que desee”; por el contrario, si optamos por el acto de carácter intelectual, el elector votará en virtud de “lo que le parece” mejor. La distinción no es en modo alguno baladí, porque de ella derivan relevantes consecuencias. Un sufragio “volitivo” tolerará la representación de las minorías. Sin embargo, el “interpretativo”^(intelectual) anularía esa posibilidad, doblegándose la opción derrotada ante el peso de la mayoría. Este planteamiento es fundamental para desmontar el equivoco de las interpretaciones de la *volonté générale* rousoniana. Rousseau, concluye d’Ors, no es voluntarista, sino intelectualista.

La consulta directa a los textos diera quizá como resultado el comprobar la preferencia por las tesis, no ya voluntaristas, sino intelectualistas en el gran teorizador y nefasto ensoñador. Por de pronto, la representación de las minorías se le antojaba a Rousseau un absurdo.

[166] Rousseau, Jean-Jacques. *Du Contrat Social*. Traducción castellana de María José Valverde. Ed. Altaya. Madrid, 1993. Pp. 28-29.

[167] *Ibidem*. P. 103.

Según él, cuando el elector emite su voto, no debe entender que con ello entrega al Gobierno del país un imperativo *Yo quiero tal cosa*, sino un hipotético *Yo creo que el Pueblo quiere tal cosa*; con lo cual resulta que, escrutinio hecho, resultado obtenido, la hipótesis que emitió ha de quedar y queda, si aquél le es adverso, no ya derrotada, sino retirada y anulada; lo mismo que entraría en tal situación la de aquel que, antes del sorteo de una lotería ha manifestado creer que saldrá el número 20, cuando ha salido del sorteo el 8; es decir, en situación análoga a la de la conjetura de quien perdió una apuesta [168].

Similar recelo y preocupación exegética del término rusioniano encontramos en Carl Schmitt, quien afirma que la voluntad general, el totalitarismo de la voluntad general, evidencia la falsa *fachada liberal* de la obra de Rousseau [169].

En resumen, se puede considerar al filósofo galo como uno de los grandes *antagonistas* del pensamiento de Eugenio d'Ors. Jean-Jacques Rousseau, adalid del Romanticismo y de la moderna democracia de masas, junto con Juliano el Apóstata, *apóstol* del Nacionalismo, son dos enconados adversarios de la política misionera.

[168] D'Ors, Eugenio. *N. G. III. Ed. cit.* Pp. 180-181.

[169] Schmitt, Carl. *Die geistesgeschichtliche Lage des Reutigen Parlamentarismus* (1923). Trad. Thies Nelsson y Rosa Grueso: *Sobre el Parlamentarismo*. Ed. Tecnos. Madrid, 1990. P. 18.

4.4. Romanticismo y Revolución

La revolución o, mejor, el mito revolucionario también dimana del pensamiento romántico.

Pero en este apartado, como en muchos otros, es necesaria una previa depuración terminológica, así como un análisis riguroso que supere los prejuicios y lugares comunes asociados a los términos “revolución” o “reacción”. Porque, en efecto la constante identificación de los liberales “románticos” con la revolución y, correlativamente, de los conservadores “clásicos” con la reacción, según Eugenio d’Ors es, a fuer de pueril, errónea. El estudio de las revoluciones (v. gr., Reforma, Revolución Francesa...) refleja un hecho sorprendente: “Toda revolución es, a su vez, una reacción”.

Para el novecentista hay aquí la etiqueta correspondiente a un sentimiento *retrospectivo*, de resurrección más o menos arcaica, de historicidad y precedente. Al revés, el romántico de 1820 respiraba a pleno pulmón en el romanticismo el aire de la libertad. Este era, para hablar del lenguaje de los políticos, *un revolucionario*; aquél es un *reaccionario*, si se nos permite esta expresión tan grosera como fácilmente comprensible. La turbación que nos trae esa metamorfosis puede quedar, con todo, superada si se toma en consideración un más alto principio, aquel en virtud del cual, para el observador profundo, *toda revolución* es, a su vez, *una reacción*, y envuelve una alegación de precedente. La revolución religiosa del protestantismo, ¿no se realizó invocando, contra la corrupción papista, un retorno al cristianismo primero? La revolución política de Francia, ¿no se llena la boca, a cada paso, con el tópico republicano de la antigua Roma o de la virtuosa Esparta? [170]

Idéntica preocupación terminológica hallamos en una colaboración periodística del año 18 donde Xenius recoge la puntualización que de Maistre hizo sobre la “contrarrevolución”:

[170] D’Ors, Eugenio. *La Ciencia de la Cultura*. Ed. cit. Pp. 150 y 151.

...la veu d'un de Maistre clama, admonitòria: *Fer la contrarrevolució no és fer una revolució contrària: és el contrari que la Revolució...* [171].

Junto a esta delimitación conceptual, otro aspecto da forma a la crítica orsiana de la revolución: sus presupuestos antropológicos. El optimismo utopista de Rousseau no casa con el pesimismo activo Eugenio d'Ors. Esa visión sobre la naturaleza humana condiciona todo su discurso político y, en este apartado, opera con gran intensidad [172].

¿Qué lugar ocupa la revolución en el sistema histórico-filosófico de Eugenio d'Ors? Como puede intuirse por lo arriba enunciado, el Glosador considera cualquier proceso revolucionario como un fenómeno involutivo en el desarrollo de la humanidad. En cualquier caso, supone una regresión, una reactivación de una etapa que se creía superada.

Evoquemos nuestras tesis fundamentales acerca de las revoluciones científicas entre las nociones de Subhistoria, Historia y Cultura. A la luz de las mismas, toda serie de fenómenos revolucionarios conocidos por las sociedades humanas se nos presentan bajo el signo de un denominador común. Cada revolución consiste, esencialmente, en un fenómeno de brusca erupción de la Subhistoria en Historia [173].

Para explicitar el sitio que ocupa la revolución en el devenir histórico, Eugenio d'Ors recurre a una imagen geológica: la conmoción volcánica.

Cuando la conmoción volcánica se produce, acontece que, durante un tiempo, el límite que la estratificación de las capas terrestres había impuesto –límite, aunque abierto, estable– queda alterado y borrado, produciéndose una grave agitación, que exige el transcurso del tiempo para llegar a solidarse ulteriormente en una cualquiera disposición de estabilidad.

[171] D'Ors, Eugeni. *La Vall de Josafat*. Edicions dels Quaderns Crema. Barcelona, 1987. P. 8.

[172] D'Ors, Eugenio. *La Ciència...* *El. cit.* P. 195.

[173] *Ibidem*. P. 277.

Igual para con los fenómenos revolucionarios. En ellos, y por un tiempo más o menos prolongado, Subhistoria e Historia se confunden [174].

Estos movimientos *geológicos y sociales* llegan a su clímax en la guerra que “es un volcán que acarrea de pronto al nivel de lo cultural elementos de historicidad pura, quiero decir, de historicidad bárbara. Por eso, así como en las revoluciones lo típico siempre es la ruptura de la continuidad histórica, en las guerras lo que se rompe es la ecuménica unidad. Una revolución es antitradicional por definición. Una guerra es nacional por definición” [175]. Por consiguiente, la condena de la guerra y la revolución no se hace esperar. Pero –nuevamente la aceptación irónica de los hechos impone serias matizaciones– debe tenerse a la vista el carácter “eónico”, constante, de estas terribles realidades.

No hay aquí posibilidad de casuística. La siempre amenazadora guerra, la siempre amenazadora revolución, son inevitablemente constantes, deben ser inevitablemente constantes, deben ser inevitablemente sojuzgadas; como es constante y como debe ser sojuzgada la pura bestialidad [176].

Eugenio d'Ors reconoce que los activistas revolucionarios pueden albergar buenas intenciones. Es más, toma como punto de partida la búsqueda del bien y la felicidad en las revoluciones. La búsqueda del bien... Aquí radica la diferencia entre dos métodos de actuación política. Por una parte, el bien puede ser esperado como consecuencia del progreso. Esta postura es la defendida por los evolucionistas liberales. Pero también cabe la “imposición del bien” mediante la revolución. Ambas posturas, empero, tienen un elemento común negativo: la servidumbre a imperativos circunstanciales de la historia [177].

[174] *Ibidem*. P. 277.

[175] *Ibidem*. P. 278.

[176] *Ibidem*. P. 279.

[177] D'Ors, Eugenio. *La Política de Misión*. En diario “Arriba”. Madrid. 1948.

Sin embargo, no se ha de creer que a través de la crítica a la revolución Eugenio d'Ors efectúa indirectamente una apología del carácter "conservador-defensivo". En este sentido, no se trata tanto de satanizar una u otra postura como de señalar la inconsistencia doctrinal con que actúan algunos teóricos revolucionarios.

Es una actitud, esta última, la del revolucionario, que puede evidentemente ser condenada. Sí; pero, en este caso, hay que condenarla en bloque. No es lícito abominar del revolucionario del orden internacional, mientras se absuelve o se exalta a los revolucionarios del orden nacional: desposeer a una clase de un derecho, no es ni más ni menos legítimo que desposeer a una nación de una provincia; recíprocamente, adoptado el criterio de justificar, en sí mismo, la obra revolucionaria, la agresión, hay que llevar el principio a sus últimas consecuencias: es decir, el derecho de una nación a agredir a otra, y, si justificáis la violación de las murallas de Namur, debéis justificar la violación de los muros de la Bastilla [178].

Concluye Eugenio d'Ors afirmando que las posiciones coherentes del conservador y el revolucionario son igualmente defendibles. Ahora bien, la postura óptima es la del "interventor" [179].

Nada debe sorprender esta tolerancia con el fenómeno revolucionario ya que, como recuerda G. Díaz-Plaja, en cierta medida la actuación política orsiana puede resumirse como una pretendida revolución desde el poder [180].

El carácter anacrónico de la Revolución pesa en una valoración negativa de la misma. Como vimos, existe una conexión entre el fenómeno revolucionario y la reacción: "Toda revolución constituye, a su vez, una reacción y contiene en sí la invocación de un precedente" [181]. Además, Eugenio d'Ors, sensible a *las palpitaciones de*

[178] D'Ors, Eugenio. *Cartas a Tina*. Ed. Plaza y Janés, Barcelona, 1967. P. 90.

[179] *Ibidem*. P. 90.

[180] Díaz-Plaja, Guillermo. *Lo Social en Eugenio d'Ors*. Ed. cit. P. 135.

[181] D'Ors, Eugenio. *Lo Barroco*. Ed. cit. P. 65. También en *La Ciencia...* Ed. cit. P. 151.

los tiempos, considera que voces como *Revolución*, *Pueblo* o *Nación* son opuestas a las disposiciones *constructivas* del siglo XX [182].

¿Cuál es la solución superadora y alternativa a la Revolución? Desde su juventud Xenius tenía clara la fórmula [183].

El mito de la Evolución para los perezosos.

El mito de la Revolución para los noveleros.

Para nosotros, la Santa Intervención [184].

Esa actitud intervencionista se caracteriza por dos notas:

- Delicde la legitimidad – “y hasta la santidad” – del cambio en las esferas políticas nacional e internacional.
- Ese cambio debe operarse “clásicamente”, es decir, por vía legal.

Mejor todavía, y frecuentemente defendida por mí, es aquella variedad de la posición renovadora que afirma igualmente, en el orden nacional y en el internacional, la legitimidad y hasta la santidad del cambio, a condición de que se realice clásicamente, por la vía legal (*Las leyes son Normas, pero también son Armas*), y según el tipo de acción, que, para distinguirla a la vez de la Revolución y de la Evolución, he llamado técnicamente *Intervención...* [185].

[182] D'Ors, Eugenio. *La Civilización...* Ed. cit. P. 213.

[183] Una vez más nos sorprende el carácter unitario y permanente del pensamiento político orsiano.

[184] D'Ors, Eugenio. Glosa “Perspectiva”. En *La Política de Misión* de Jaime Delgado. Art. cit. P. 67.

[185] D'Ors, Eugenio. *Cartas a Tina*. Ed. cit. P. 90.

4.5. Política romántica

La presencia de las ideas de Carl Schmitt en la obra de Eugenio d'Ors es patente. Ramón Badenes Gasset ha señalado una doble influencia: por una parte, el pensamiento de un orden y forma concretos; por la otra, la equiparación del liberalismo político con el oportunismo [186]. La recepción favorable en la obra del escritor germano en las páginas de Xenius se basa en diversos motivos. Sin ánimo de ser exhaustivo, citaré los más relevantes:

- Defensa y reivindicación de Donoso Cortés como escritor político de primerísima fila.
- Estudio y “afinidades electivas” –como diría Goethe– hacia los pensadores italianos –v. gr., Vico o Benedetto Croce–.
- Similar defensa del catolicismo “clásico” –i.e., lucha por la restauración litúrgica– [187].
- Crítica del parlamentarismo, el liberalismo y la democracia de masas.
- Defensa del orden y de las formas concretas.
- Elitismo y confianza en la minoría selecta.
- Predominio de lo intelectual sobre lo sentimental.

Las referencias al libro del Carl Schmitt *El Romanticismo Político* aparecen diseminadas a lo largo de los escritos orsianos. Así, por ejemplo, en *Lo Barroco* [188], en *Estilos de Pensar* [189] o en el *Nuevo Glosario*, vol. II [190].

[186] Badenes Gasset, Ramón. *Perfil jurídico de Eugenio d'Ors*. Ed. cit. P. 17. No obstante esta doble influencia schmittiana, creo que se pueden encontrar huellas de las ideas del jurista germano en otros ámbitos del pensamiento político de Eugenio d'Ors. En concreto, la crítica orsiana al parlamentarismo corre por el mismo cauce que la que efectuó Carl Schmitt. Véase punto III.3.4.

[187] D'Ors, Eugenio. *Nuevo Glosario, Vol. II (1927-1933)*. Ed. Aguilar, Madrid, 1947. Pp. 525-526.

[188] D'Ors, Eugenio. *Lo Barroco*. Ed. cit. P. 78.

[189] D'Ors, Eugenio. *Estilos de Pensar*. Ed. cit. P. 59.

[190] D'Ors, Eugenio. *N G. II*. Ed. cit. Pp. 573-574.

He aquí las principales imputaciones que Schmitt hace a la política romántica, tal como las resume Carlo Galli [191]:

- a. Separación entre lo interno y lo externo.
- b. Romanticismo no como teoría política, sino como energía política dominante.
- c. Identificación del movimiento burgués moderno con la tradición feudal.

Lamentablemente, no nos podemos detener en el estudio de estas sugerentes ideas. Tan sólo se comentarán cuatro notas que vertebran el análisis histórico schmittiano y que serán aceptadas como axiomas por Eugenio d'Ors.

Sobre el pensamiento antirrevolucionario –mal llamado “reaccionario”–, Schmitt sostiene que su denuncia no es tanto contra la fraseología jacobina como contra la pretensión nociva de que el Derecho y el Estado surjan de la actividad racional y planificada de un individuo singular [192].

Otro punto que d'Ors tomará de Schmitt es la acusación que éste hace del romanticismo por defender siempre la postura filo-gubernamental a través de un mecanismo reductor de todo a ideología [193].

También la oposición de la norma contra la raíz anárquica del romanticismo político es un argumento que dejará sentirse en los escritos orsianos [194]. Recuérdese lo dicho sobre la “política de intervención”.

Por último, la denuncia, reiterada en este libro, de la esencia ocasionalística del Romanticismo, donde tan sólo importan las ideas como punto de partida de la actividad del Yo [195], será recogida y comentada en las páginas del Glosario.

[191] Schmitt, Carl. *Politische Romantik*. Traducción al italiano de Carlo Galli: *Romanticismo Politico*. Giuffrè Editore, Milano, 1981. P. XIX.

[192] Schmitt, Carl. *Op. cit.* P. 161.

[193] *Ibidem.* P. 235.

[194] *Ibidem.* P. 237.

[195] *Ibidem.* P. 238.

Este elogio refleja el vivísimo y positivo impacto que el libro de Schmitt provocó en d'Ors:

El romanticismo político, de Carl Schmitt, es un libro admirable. ¡Con cuánto rigor lógico y, a la vez, histórico saber se demuestra la fatalidad con que todo romanticismo político se traduce en un oportunismo...! Esto no sólo a despecho de las líricas declamaciones, sino como consecuencia inevitable de las mismas [196].

Y añade d'Ors, radicalizando el planteamiento del alemán:

Yo voy más lejos que Carl Schmitt. Latitudinarismo y acomodo resultan, a mi ver, no menos que del romanticismo en política, del romanticismo en cualquier orden de cosas. En cuanto salimos de la obediencia a realidades y a leyes objetivas, que están fuera de nosotros, parece natural que a la profesión del yo como único criterio, siga la ventaja del yo como valor único [197].

Idéntica extensión del oportunismo romántico aparece en *Estilos de Pensar* (1928-1930).

El romanticismo, ¿no comporta intrínsecamente un oportunismo, que, en la política, Karl Schmitt ha denunciado hace poco; que resultaría denunciado igualmente en cualquier orden de la actividad del espíritu? [198].

[196] D'Ors, Eugenio. *N. G. II*. Ed. cit. P. 574.

[197] *Ibidem*, P. 574.

[198] D'Ors, Eugenio. *Estilos de Pensar*. Ed. cit. P. 59.

4.6. Otros aspectos

El Romanticismo, en tanto movimiento ideológico y artístico, no se limita a los ámbitos analizados. Por el contrario, otras muchas facetas del quehacer humano fueron sensibles a su influjo. Como corolario de este punto se analizarán, siquiera de forma esquemática, cuatro dimensiones: pedagogía, sociología, literatura y nacionalismo.

Los ideales pedagógicos orsianos se hallan en las antípodas del programa educativo romántico. Una vez más, Rousseau es objeto de los ataques de Eugenio d'Ors.

El arte de ayudar a guiar a los estudiantes se llama Pedagogía. Y el peligro de la Pedagogía está, como el de tantas cosas, en la ideología romántica. Todo un siglo ha padecido bajo su poder. Desde Rousseau hasta Spencer, y aún más tarde, ella ha impuesto, en la obra de enseñanza, con la superstición de lo espontáneo, la repugnancia a lo que hemos llamado, desdeñosamente, *medios mecánicos*, o *medios libresco*, y sensiblemente, *medios fatigosos* de aprender [199].

Por este motivo, es necesario destruir la opinión común que establece una línea entre la pedagogía romántica y la iniciada en el Renacimiento. Para desvelar esta lalacia, d'Ors compara el ideal educativo de Rabelais, basado en el esfuerzo y el afán de superación, con el de Jean-Jacques Rousseau, que entroniza los instintos y la debilidad. Concluye el Glosador:

¿Qué tiene que ver romanticismo con humanismo? Comparemos el *espíritu heroico de la educación y del aprendizaje* que estalla magníficamente en el *Gargantúa*, con las blanduras del *Emilio* rousseauiano, de donde ha salido la ralea infinita de las blanduras modernas: claramente podremos ver que en estas últimas hay ya un principio de retorno a la sensualidad viciosa, aprobio de los primeros maestros del gigante y de que le redimieron sus nuevos maestros renacentistas [200].

[199] D'Ors, Eugenio. *Diálogos*. Ed. cit. P. 66.

[200] *Ibidem*. P. 66.

Este fragmento del libro II del *Emilio* ilustra cumplidamente acerca de la orientación educativa “romántica”.

Maintenez l'enfant dans la seule dépendance des choses, vous aurez suivi l'ordre de la nature dans le progrès de son éducation. N'offrez jamais à ses volontés indiscrettes que des obstacles physiques ou des punitions qui naissent des actions mêmes, et qu'il se rapelle dans l'ocassion: sans lui défendre de mal faire, il suffit de l'en empêcher. (...) Qu'il ne sache ce que c'est qu'obéissance quand il agit, ni ce que c'est empire quand on agit pour lui. Qu'il sente également sa liberté dans ses actions et dans les vôtres. Suppléez à la force qui lui manque, autant précisément qu'il en a besoin pour etre libre et non pas impérieux: qu'en recevant vos services avec une sorte d'humiliation, il aspire au momente où il pourra s'en passer, et où il aura l'honneur de se servir lui-même [201].

Desde el punto de vista de la Sociología, el Romanticismo se caracteriza por la búsqueda de la singularidad, por el “pintoresquismo” exterior. Esto se traduce en hábitos indumentarios que acentúan la extravagancia y lo subjetivo.

Es per últim, altra de les notes essencials dins la posició romàntica, el pintoresc exterior, la singularitat... L'armilla roja de Gautier en l'estrena del *Cromwell*! La capa espanyola de Barbey d'Aurevilly!...El vestit armeni de Rousseau! O (ja posats en lloc de vida devota), el vestit de cuir de Fox! [202].

Otra consecuencia de la hegemonía del Yo romántico en las relaciones humanas es la tendencia a la soledad. El individualismo radical, insolidario, es una de las pesa-

[201] “Manteniendo al niño con la sola dependencia de las cosas, habréis seguido el orden de la naturaleza en los progresos de su educación. No opongáis a su voluntad mal formada más que obstáculos psíquicos o castigos que nacen de las acciones mismas, y que él recuerde cuando tenga ocasión de ello; si defenderle del mal, es suficiente impedirselo (...) Que no sepa qué es la obediencia cuando actúa, ni tampoco la autoridad cuando se le aplica. Que sienta igualmente libertad tanto en sus acciones como en las vuestras. Suplid lo que le falta, en tanto que él tenga necesidad de ello para ser libre y no imperioso; que recibiendo vuestros servicios con cierta humillación, él anhele el momento cuando podrá prescindir de ellos y tendrá el honor de valerse por sí mismo”. (Traducción propia). *Emile, livre II en Idéaux Pédagogiques Européens, Tome I*. Nouveaux Classiques Larousse, Paris, 1975, p. 125.

[202] D'Ors, Eugenio. *Obra Catalana Completa*. Ed. cit. p. 715.

dillas que rondan la mente orsiana. Por ello, su filosofía presenta una dimensión dialógica, cívica, en definitiva, abierta a los otros. Como recuerda Díaz-Plaja:

Eugenio d'Ors, alma antirromántica, sentía, por el contrario, la necesidad de la que él llamaba *alegre y civil compañía*; la sensación de sentirse rodeado de almas gemelas, hermanadas por un mismo nivel espiritual. De ahí que, desde el primer momento de su *Glosari*, ya en 1906, Xenius proclame que *la historia humana es la Génesis de la Ciudad. Por una gloriosa maravilla —añade— la ciudad que se hace, el edificio que se construye con los antropoides vuelve a los antropoides en hombres... y esto conduce a una conciencia profunda de la solidaridad social y una vocación y una decisión para organizarla definitivamente en ciudadanía. Una cosa es ya eterna: el culto a la ciudad* [203].

La huida y execración de la soledad le lleva a definir ésta como algo morboso. Leo en un hermoso panel que adornaba una pared de la casa-museo de Eugenio d'Ors y que, en virtud de la generosidad de los antiguos propietarios, ahora me pertenece:

No hay más que una enfermedad, que se llama soledad.

También podrían citarse otras “secuelas” de la “epidemia” romántica. Así, por ejemplo, la caída en lo patético y lacrimoso [204], o la propensión al suicidio detectable en algunos espíritus imbuidos de sensibilidad romántica.

La Literatura no está exenta de este influjo negativo. Concretamente, lo que Eugenio d'Ors entiende como “ruina de las humanidades” está asociado a la irrupción de las orientaciones de inspiración romántica. Se crean, de la mano del nacionalismo emergente, las “escuelas nacionales”, y, en consecuencia, se renuncia al estudio de los clásicos, sustituidos por una espúrea metodología: la literatura comparada [205].

[203] Díaz-Plaja, Guillermo. *Lo Social en Eugenio d'Ors*. Ed. cit. P. 80.

[204] D'Ors, Eugenio. *Obra Catalana Completa*. Ed. cit. P. 715.

[205] D'Ors, Eugenio. *Humanidades*. Ed. cit.

Por último, el nacionalismo, hijo natural del furor romántico, aparece con demoledora fuerza en la historia humana. No es este el lugar para desarrollar el tema –que será objeto de análisis en el capítulo IV–, pero basten señalar dos puntos:

- Autores “románticos” de diferentes épocas –Vico, Herder y Rousseau– protagonizan el paso de la Epifanía del Estado a la Epifanía del Pueblo que, a su vez, vertebra el nacionalismo del XIX.
- D’Ors contrapone, al igual que Ortega [206], los siglos de europeísmo a la centuria nacionalista por excelencia.

Pero el Glosador no se resigna a ser un teorizador anti-romántico. Su actividad cultural, en gran medida, tuvo como finalidad la superación de ese movimiento. Baste recordar que el Novécentismo –del que fue uno de sus máximos representantes– se caracterizó por su oposición al ideario romántico. Eugenio d’Ors esgrime como fórmula a seguir el “clasicismo intelectualista” que, en el orden político-jurídico, presenta dos rasgos: normativismo y autoritarismo.

[206] Ortega y Gasset. *Europa y la Idea de Nación*. Ed. Alianza. Madrid, 1985 –primera edición en “Revista de Occidente”, 1966–, t. 50.

III

Política de Misión

1. Concepto

1.1. Introducción

Frecuentemente se ha estigmatizado el pensamiento político orsiano, coronándolo con un doble sambenito:

- Es un elemento insignificante dentro del sistema filosófico de Eugenio d'Ors.
- Ofrece una dimensión oportunista que dispensa su estudio [1].

Sobre la primera imputación, baste recordar el lugar privilegiado que el Glosador dedicaba a la Política de Misión. Este hecho se evidencia por la extensión y detalle en el tratamiento de los problemas políticos “teóricos”, así como por la atención prestada a los avatares cotidianos de la actividad pública, tanto nacional como internacional. Tampoco conviene olvidar que Eugenio d'Ors, como se dice en otro lugar ^{de} este trabajo, intervino en política ocupando cargos de alta responsabilidad y, según nuestro juicio desapasionado, realizando importantes gestiones desde esos puestos de poder. Díaz-Plaja subraya esta indivisibilidad de la dimensión teórica y práctica en la obra orsiana:

Una de las ideas más caras –es decir, repetidas– en Eugenio d'Ors era la que hacía inseparable su obra escrita de su tarea de intervención, de su combate por la Luz, que él denominaba siempre, con su deliciosa pedantería, su *Heliomaquia* [2].

Esta dimensión práctica no debe entenderse como una subordinación de lo reflexivo en favor de aquello que es tangible o realizable. Por el contrario, Eugenio d'Ors otorga lugar preferente a lo teórico, que, desde una perspectiva genuinamente orsiana, podemos denominar como lo *doctrinal*.

Cuando por un criterio pragmatista oímos despreciar a lo doctrinal, debemos tener siem-

[1] Fernández de la Mora, Gonzalo. *D'Ors ante el Estado*. Ed. cit. P. 27.

[2] Díaz-Plaja, Guillermo. *Lo Social en Eugenio d'Ors y otros estudios*. Ed. cit. P. 32.

pre presente que las obras de la fuerza, aun las más santas, perecen muchas veces por esta culpa [3].

Asimismo Xenius afirma que el carácter misionero –pieza central de su visión política– de un individuo o de un pueblo le impulsan a la intervención y a la actuación [4].

Respecto a la segunda crítica con que abríamos este apartado –i.e., la flaqueza oportunista–, el filósofo se hizo eco en alguna ocasión de esta supuesta deficiencia que, ya en vida, era esgrimida contra su persona como arma arrojadiza. Quizá (así, mediante la interposición dramática de un diálogo entre Océano, arquetipo del político profesional, y Prometeo, *alter ego* del autor, d'Ors lo insinúa) esa supuesta “flaqueza oportunista” y dispersión ideológica se debe a que nunca persiguió la avenencia ni las complacientes actitudes del político “profesional”. Por paradójico que esto pueda resultarnos, fueron los oportunistas quienes motejaron con su mácula a quien no lo era.

Océanos: ¿Venus? Un temperament així fa perdre les millors causes. Tot seguit empres els camins de violència. I, creu-me, amb la violència no es va enlloc. Pensa que fins aca no has precisat els teus objectius. I, sense precisar els objectius, ¿com podem col·locar-nos en un pla d'avenença?

Prometeu: ¿I quit t'ha dit, oh garlador inacabable, que jo la cerco, l'avenença? [5].

Sin perjuicio de volver sobre este punto, el pensamiento político orsiano presenta una coherencia y una unidad incuestionables. Todos los elementos que lo integran se engarzan en un conjunto armónico. Acaso sólo se pueda imputar a Eugenio d'Ors el haber acentuado unas ideas o hecho menor hincapié en otras dependiendo de las circunstancias históricas en que salieron al mundo.

[3] D'Ors, Eugenio. *N.G. III. Ed. cit.* P. 600.

[4] *Ibidem*, p. 343.

[5] D'Ors, Eugenio. *El Nuevo Prometeo Encadenado* (Ed. bilingüe). Editora Nacional. Madrid, 1981. P. 65.

1.2. El pesimismo activo

Según la tendenciosa pero, al mismo tiempo, ajustada observación de Ramón Pérez de Ayala, el mal, o más concretamente, la “malignidad” constituye el núcleo del pensamiento conservador.

Para los conservadores no se concibe la idea de nación, de patria, de personalidad histórica, sin que le sea inherente la idea de libertad. Pero cuando se trata del ciudadano, de la personalidad individual humana dentro del Estado, la exigencia de libertad les parece una aberración. Es porque la esencia de la doctrina conservadora es un criterio moral: el criterio de que el hombre es naturalmente malo. La esencia de la doctrina conservadora es la malignidad [6].

Aceptando, pues, que Eugenio d'Ors forma parte de ese pensamiento conservador, denostado por el citado novelista, el pesimismo antropológico se erige como uno de los pilares de su sistema filosófico-político. Así, en un texto tan significativo como *La Ciencia de la Cultura* afirma el pensador catalán:

El tipo de un postulado conducente a la política de misión es el de la idea de Pecado Original, según la cual el hombre manifiesta en su conducta espontánea las consecuencias de una caída, únicamente redimible en los recursos de la Gracia y con el esfuerzo de la buena voluntad. (...) Si las tendencias de la espontaneidad inducen al hombre al Mal, la obra de la Cultura aparece provista de un función soteriológica, de un carácter de salvación y debiendo ejercerse como una especie de combate continuado contra las fuerzas oscuras que arrastrarían al animal humano hacia el nivel inferior; al modo como, dentro del cuadro de las transformaciones de energía en el Cosmos, la devaluación entrópica arrastra al universo hacia la muerte [7].

[6] Pérez de Ayala, Ramón. *Tabla Rasa*. Ed. Bullón. Madrid, 1963. P. 164.

[7] D'Ors, Eugenio. *La Ciencia de la Cultura*. Ed. cit. P. 394.

En este punto (como en muchos otros casos de la doctrina política orsiana) se aprecia una clara conexión con las ideas de Donoso Cortés. No en vano, el propio Eugenio d'Ors reconoce esa filiación intelectual y en la glosa titulada *Un viento pomposamente trágico* analiza este tema. Según d'Ors, el marqués de Valdegamas tuvo la intuición genial de situar “en el centro de su composición de lugar sobre la vida moral del hombre, los problemas del mal, del pecado y de la muerte” [8]. Con mayor claridad se puede apreciar este acierto si se compara con el falaz (d'Ors *dixit*) optimismo liberal, que pretendía suprimir la noción de pecado. Frente a esa etérea pretensión el Glosador confiesa su creencia en la importancia del pecado como clave para una interpretación “seria del mundo” [9]. Ese pesimismo orsiano “no sólo estaba próximo a la teología católica, sino que prefiguraba la posición actual de etólogos como Lorenz” [10].

Lo que caracteriza precisamente a la política de misión respecto a la democracia es el pesimismo, el recelo misionero de la bondad natural del hombre.

Para explicar el concepto de pesimismo activo y su eficaz aplicación política, Eugenio d'Ors utiliza una analogía con los métodos pedagógicos de María Montessori [11]. El análisis orsiano se inicia con una interrogación que enfatiza la importancia de las investigaciones montessorianas:

¿Se conoce lo bastante el descubrimiento inicial de que han partido los métodos pedagógicos de la famosa educadora italiana María Montessori? [12].

[8] D'Ors, Eugenio. *N.G. I. Ed. cit.* P. 972.

[9] *Ibidem*, P. 972.

[10] Fernández de la Mora, Gonzalo. *D'Ors ante el Estado. Ed. cit.* P. 17.

[11] En la bibliografía reciente que analiza la obra (y también la vida) de esta célebre pedagoga destacan dos títulos:

María Montessori. Sa vie, son oeuvre. E.M. Standing, Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1995.

María Montessori. Education liberatrice. Anne Sizaire, Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1995.

[12] D'Ors, Eugenio. *Oliveira Salazar. Ed. cit.* Pp. XI-XII.

Después, expone sintéticamente el descubrimiento fundamental de la maestra italiana. Montessori combinó los procedimientos generalmente empleados para el aprendizaje de la lectura y de la escritura de los niños normales, “métodos fundados exclusivamente en el ejercicio del sentido de la vista”, con otros, “propios de la enseñanza de los ciegos”, que inciden en el tacto. Los buenos resultados no se hicieron esperar. De aquí, Eugenio d’Ors extrae un valioso ejemplo que proyecta al plano político.

Una actitud semejante en lo esencial a lo propuesto en el primer descubrimiento montessoriano es la que denomino *político de misión*. Actitud pesimista y, por lo mismo, radicalmente opuesta a la democracia. Pero actitud de superior *normalidad* y, por lo mismo, bastante diferente de la dictadura. Semejante al pedagogo que trata a los niños normales como si fuesen ciegos, el *político de misión*, al operar sobre un país civilizado, inclusive sobre un país de larga tradición en la cultura, lo hace al modo del misionero ocupado en redimir a un pueblo bárbaro de la barbarie [13].

Eugenio d’Ors mantuvo su fe en la pedagogía montessoriana, así como defendió la aplicación de ésta al campo político.

Sobre lo primero, haste recordar este fragmento de la conferencia *Política de Misión* que el pensador dio en el Ateneo de Madrid.

La metodología pedagógica de la doctora Montessori tiene ya cuarenta años. Pero no ha sido olvidada la emoción profunda que produjeron sus primeros anuncios entre los medios educacionales. La maravilla de ver a los niños de tres años aprender casi solos y como en recreo la práctica entera de la lectura y escritura, a veces en poquitas semanas, no cesaba por aquellos días en sus ponderaciones. ¿Y cómo había llegado la inventora al hallazgo de sus admirables métodos? Esto es lo que ahora nos interesa, para fijación comparativa de los procederes de la política de misión [14].

[13] *Ibidem*, p. XII.

[14] D’Ors, Eugenio, *La Política de Misión*. En los folletos del diario “Arriba”. *Art. cit.*

El Glosador no se detiene en la abstracción conceptual. Por el contrario, d'Ors señala quién podría ser ese *maestro* –en la acepción más modesta del término– que aplicase los principios antes descritos en las tareas de gobierno. En este punto hallamos otro término que delimita el perfil de ese brillante –e ideal– hombre de Estado: el *arbitrista heroico*.

Pediámos el otro día aquí mismo, para la instauración de la política de la cultura en España, un segundo Joaquín Costa; es decir, un arbitrista heroico que tuviese la fuerza de proyectar, para la entrada de nuestro pueblo en una vida superior, algo parecido a lo que el otro había proyectado para el afianzamiento de su vida elemental. De ese hipotético renovador creemos hoy advertir con claridad cuál podría ser el primer descubrimiento, la intuición dichosa y matriz. Su observación habría advertido –paralelamente a la observación inicial de María Montessori– la tarea de intervención social... [15].

Naturalmente, resulta legítimo interrogarse acerca del fundamento o la necesidad de una actuación política basada en el pesimismo activo. El riesgo o peligro que se intenta evitar es una caída en la barbarie, una terrible involución motivada por el abandono de los logros obtenidos durante siglos de civilización [16].

Otros textos de la tradición filosófico-política anticipan, prefiguran, las ideas orsianas sobre el pesimismo activo. Por ejemplo, en los artículos políticos de la *Enciclopedia* encontramos una defensa de la diferente aplicación de medidas de gobierno según el carácter del pueblo (“Por lo demás, es muy necesario observar que todo gobierno no conviene de la misma manera a todos los pueblos; su forma debe depender infinitamente del lugar, del clima, así como del espíritu, del genio, del carácter de la nación y de su extensión”) [17]; o el deber del legislador de un pueblo

[15] D'Ors, Eugenio, *N.G. II*. Ed. cit. P. 708.

[16] D'Ors, Eugenio, *Oliveira Salazar*. Ed. cit. P. XI.

[17] V.V.A.A. *Artículos políticos de la "Enciclopedia"*. Título original: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, XVII vols. (1751-1765). Trad. Ramón Soriano y Antonio Porras. Ed. Tecnos. Madrid, 1992. P. 74.

salvaje de “prestar mucha atención al clima y corregir sus defectos mediante la legislación, tanto en lo que se refiere a las subsistencias, a las comodidades, como a las costumbres” [18].

Similar actitud respecto a la conveniencia de distintos tipos de poder según el grado de desarrollo alcanzado por el pueblo ofrece este fragmento de John Stuart Mill.

Hay otros en que quizá no es imposible (el gobierno representativo), pero en los que debe preferirse otra forma de gobierno: por ejemplo, cuando un pueblo, para elevarse en civilización, necesita penetrarse de alguna máxima, contraer algún hábito cuya adquisición dificultaría probablemente el Gobierno representativo [19].

Mayor convergencia con los postulados del pesimismo activo y, por ende, con la acción represora del gobernante, encontramos en el escritor francés Louis-Ambroise de Bonald. El célebre polemista exhorta a la contradicción de los impulsos populares.

¡Gobiernos!, ¿quereis acrecentar la fuerza del hombre? Molestad su *corazon*, contrariad sus *sentidos*; del mismo modo que el agua se pierde en la arena, si no está parada por un dique, el hombre es fuerte en cuanto está retenido [20].

La vehemencia con que es expresada esta idea no elude su profunda fundamentación que, utilizando la terminología orsiana, podría sintetizarse en los recelos de la bondad natural del hombre.

[18] *Ibidem*, p. 86.

[19] Mill, John Stuart. *Del Gobierno Representativo*. Título original: *Representative Government*. Trad. Marta C.C. de Iturbe. Ed. Tecnos, Madrid, 1994, p. 46.

[20] De Bonald, Louis-Ambroise. *Teoría del poder político y religioso*. Título original: *Théorie du pouvoir politique et religieux par Louis Ambroise de Bonald, suivie de Théorie de l'éducation sociale* (1796). Trad. Julián Morales. Ed. Tecnos, Madrid, 1988, p. 162.

1.3. Fuentes ideológicas

A/ El Despotismo Ilustrado como precedente

Antes de profundizar en este apartado, sería conveniente –e, incluso, necesario– efectuar una breve matización acerca del concepto “Despotismo Ilustrado”.

Parece poco apropiada la asociación tradicional de las dos palabras puesto que el sustantivo, lejos de limitarse a su función enunciativa –neutra– conlleva una fuerte subjetividad en la valoración de tal forma de gobierno. Por consiguiente, no se sabe bien si el adjetivo, que modifica y atenúa, convierte en mal menor el régimen previamente descalificado. Además, la precisión en el análisis histórico obliga a sustituir el tradicional binomio por una nueva fórmula: absolutismo ilustrado.

Despotismo ilustrado. La expresión no es muy feliz. Despotismo e Ilustración son conceptos que se repelen mutuamente; la expresión correcta es Absolutismo Ilustrado, porque *absoluto* (*solutus a legibus*) significaba, en la terminología de la época, que el monarca no estaba sometido a las leyes ordinarias, pero sí a las leyes morales y a los pactos establecidos con los vasallos, mientras que al déspota se le solía identificar con el tirano que ejerce el poder, sin respeto a las leyes ni derechos, para su exclusivo beneficio. Por eso, aunque dicha expresión, divulgada en Alemania a mediados del siglo pasado, nos llegó a través de manuales franceses, está siendo abandonada como impropia [21].

No obstante, aquí se empleará preferentemente la fórmula criticada ya que el propio Eugenio d’Ors no establece la distinción fruto de nuestro rigor digresivo.

Conocido es el aprecio que el Glosador profesaba hacia el siglo XVIII. Basta una rápida lectura de los escritos doctrinales importantes para detectar esta ponderación

[21] Domínguez Ortiz, Antonio. *Las Claves del Despotismo Ilustrado*. Ed. Planeta, Barcelona, 1990. P. 3.

favorable. Únicamente en el discurso de Eugenio d'Ors en la inauguración del curso del Ateneo de Madrid (1948) encontramos tres alabanzas del Siglo de las Luces:

– Es el momento histórico en el que la Humanidad se halla más lejos de la Prehistoria. —→

– La autoridad del Rey pretende que se emulsione pasado con porvenir.

– El Despotismo Ilustrado sirve de referencia obligada– por vía analógica –a la Política de Misión [22].

Como afirma Fernández de la Mora, “No hay un modelo histórico del Estado de misión; pero sí hay puntos de referencia. D'Ors cita el del Imperio Romano, el de la España colonizadora, el de los dieciochescos despotismos ilustrados, el del Portugal salazarista, y el del nuevo (ya viejo, añadimos con afán actualizador) Estado español” [23].

¿Qué admiraba Eugenio d'Ors de los monarcas y ministros absolutos e ilustrados? En primer lugar, su falta de *casticismo*, su carencia de prejuicios nacionalistas.

¡Cuán poco *castigos*, dentro de cada país, cuán poco nacionalistas, en cambio, los grandes políticos de misión del siglo XVIII! ¡Como que, cabalmente, los términos nacional, nación, se inventaron como popular exorcismo contra ellos, y para echarles por tierra, en un encabritamiento revolucionario cuyos matices fueron desde el embozo de la capa de Lavapiés contra Esquilache hasta el *sans-culottisme* del Quartier du Temple contra Luis XIV! [24].

Por otra parte, la Ilustración era el perfecto complemento de la tradición y servía de escudo protector contra la irrupción del anarquismo. Este equilibrio se rompió (al menos en España) al principiar la Edad Contemporánea.

Pero el destino quiso que, por el momento, entre aquellas dos fuerzas no hubiese posibili-

[22] D'Ors, Eugenio. *La Política de Misión*. Art. cit.

[23] Fernández de la Mora, Gonzalo. *D'Ors ante el Estado*. Ed. cit. P. 24.

[24] D'Ors, Eugenio. *Oliveira Salazar*. Ed. cit. P. XVI.

dad de concordia. Entrechocaron. Mutuamente se destruyeron. Primero cayó la fuerza de la tradición: la de la ilustración cayó en seguida. La Guerra de la Independencia encontró a España ya desnuda, y la triunfante anarquía se ha perpetuado. De ella, dolorosamente, empezamos apenas a salir. Y nos parece ver claro que la condición para salir está en emplearnos denodadamente en la obra que el siglo XVIII no pudo hacer y que vuelva a reunir ilustración y tradicionalismo, Francia y Roma, lo que significaba el marqués de Pombal y el secreto que la Universidad de Evora guarda en su patio claro [25].

En el relevante capítulo “Tradición y Aufklarung” de su libro *La Filosofía de Eugenio d’Ors*, José Luis L. Aranguren analiza esa polaridad antes descrita.

¿Cuál ha sido y sigue siendo la misión personal de Eugenio d’Ors? *La lucha por las luces*, lo que él llama Heliomaquia, una *Aufklarung* católica, esto es, religioso-universal y tradicional. (...) Una *Aufklarung* libre de impiedad y ahincada en la tradición, un Catolicismo luminoso –símbolo orsiano de Santa Lucía– alejado de misticismos embriagadores y de irracionalismos románticos, he ahí la esencia de la *europicidad* que redimiría a España [26].

Resaltaremos, nuevamente, la trascendencia del ejemplo político del marqués de Pombal en la configuración de la doctrina orsiana. Uno de los biógrafos de Eugenio d’Ors escribió:

Un tercer momento de la relación de Eugenio d’Ors con el mundo portugués puede situarse al iniciarse la guerra civil española y asumir nuestro escritor una actitud de definición cultural. (...) De esta época es el intento de aproximar su pensamiento a una interpretación de la política portuguesa, que quedaría simbolizada por una fusión de la Tradición católica y de la Revolución enciclopedista, síntesis que se le aparece, con ocasión de una visita a la Universidad de Evora, en la figura del marqués de Pombal. Ciertamente, el esfuerzo pombaliano de una *aufklarung*, de una política de las luces se le aparece como ejemplar [27].

[25] D’Ors, Eugenio. *Estilos de Pensar*. Ed. cit. Pp. 33-34.

[26] L. Aranguren, José Luis. *La Filosofía de Eugenio d’Ors*. Ed. cit. Pp. 278-279.

[27] Díaz-Plaja, Guillermo. *El Combate por la Luz*. Ed. cit. P. 254.

Esa búsqueda de lo luminoso es el objetivo político-cultural por excelencia de Eugenio d'Ors [28].

B/ Socialismo y sindicalismo

En los años 40 de este siglo Eugenio d'Ors caracterizaba al Novecentismo como nacional-sindicalista, recogiendo la doble herencia de Maurras y de Sorel [29]. Esta afirmación no obedece en modo ninguno al oportunismo político, sino que es consecuencia lógica de un pensamiento político casi juvenil.

Siendo estudiante en París en 1906, recibe una doble influencia: por una parte la de Maurras, que lleva a la monarquía; por otra parte la de Sorel, que conduce al sindicalismo. Esto explica la asimilación de la doctrina maurrasiana y que admita la instauración de *una tabla de valores que posponiendo nacionalismo y comitismo, otorga el primer lugar a ese apetito de unidad, tan característico de la mente contemporánea, que ha escogido a la monarquía como expresión de unidad en el poder y al clasicismo como símbolo de unidad en la cultura* [30].

El *Glosari* de 1909 deja testimonio de la preocupación orsiana por las doctrinas de G. Sorel. D'Ors señala la fatalidad del sindicalismo: influye sobre los espíritus, mas no sobre los hombres [31].

Asimismo, en la glosa *Gorges Sorel* (1909), Xenius lamenta que los sindicalistas catalanes no siguen las ideas sorelianas y denosta su colaboración con la democracia.

Els nostres sindicalistes no llegeixen prou a Geoges Sorel. La prova està que accepten, recerquen àdhuc la collaboració democràtica. Si haguessin escoltat aquell sabrien prou com les concepcions democràtiques estan empreses fortament, irreparablement, d'ideologia burge-

[28] Véase el punto 6º: *Hacia el Reino de la Cultura*.

[29] D'Ors, Eugenio, *N.G. III*, Ed. cit., P. 785. Nota: Aquí sólo comentaré la influencia de Sorel porque sobre Maurras y *L'Action Française* se tratará en el punto tercero del capítulo IV.

[30] Badenes Gasset, Ramón, *Perfil Jurídico de Eugenio d'Ors*, Ed. cit., P. 15.

[31] D'Ors, Eugenio, *Obra Catalana Completa. Glosari 1906-1910*, Ed. cit., P. 1.059.

sa. Les conceptions démocratiques tiene una data: son del tot, segle XIX. El sindicalisme és, absolutament, noucentista [32].

Amén de las simpatías por el socialismo de Jaurès y el sindicalismo revolucionario de Sorel, Eugenio d'Ors fue perfilando su sindicalismo y depuró los factores o elementos negativos que, según él, tenía este movimiento en sus manifestaciones contemporáneas. De este modo, en la conferencia dada en la Academia de Jurisprudencia de Madrid (1919), titulada *Sobre la posibilidad de una civilización sindicalista*, el filósofo establece cuatro rasgos del sindicalismo: la violencia, el antiestatalismo, las Corporaciones y la idea de la propiedad como servicio. De estas características, d'Ors considera válidas y positivas las dos últimas, rechazando las primeras.

Las dos últimas notas no exigen necesariamente las dos primeras, e, igualmente, las dos últimas notas; es decir, *la propiedad como servicio* y las *Corporaciones*, son, no sólo compatibles, sino muy armoniosas, de una parte, con la juridicidad, opuesta a la violencia y de otra parte, con el estatismo; es decir, con la autoridad, con el culto paternalista de la autoridad [33].

Por otra parte, el Glosador lamenta que “el sindicalismo del mundo entero” rehuse “obstinadamente la colaboración, no sólo del político, no sólo del ideólogo, sino muchas veces incluso la del técnico diplomado y del profesional de carrera” [34].

Podemos afirmar que las dos primeras décadas de este siglo (fundamentalmente entre 1909-1923) marcan el punto máximo de convergencia entre Eugenio d'Ors y el sindicalismo “de izquierdas” (permítaseme esta burda caracterización). Así en sus célebres *Cartas a Tina* el Glosador confiesa un objetivo político que da sentido a toda su doctrina en aquel momento: la unión del clasicismo y el socialismo.

[32] *Ibidem*. P. 1.475

[33] D'Ors, Eugenio. *N.G.* III. Ed. cit. P. 597.

[34] D'Ors, Eugenio. *Diálogos*. Ed. Taurus. Madrid, 1988. P. 93.

El día siguiente a esta guerra se llamará Clasicismo Restaurado. El día siguiente a esta guerra se llamará Estado Redivivo, en su pleno sentido religioso. El día siguiente a esta guerra se llamará Socialismo [35].

Resulta curioso comprobar cómo algunos años más tarde Eugenio d'Ors, de forma harto críptica, afirma que esta predicción (él prefiere llamarlo "previsión") ya ha sido confirmada [36].

Aunque este tipo de consideraciones exceden el ámbito de mi análisis, no se debe olvidar que el socialismo y sindicalismo orsiano tienen bases biográfico-afectivas. El mismo Eugenio d'Ors evoca con frecuencia el calor recibido de una manifestante durante su infancia [37], o el recuerdo melancólico de su compañero universitario Francisco Layret, muerto en el transcurso de una protesta callejera [38].

A pesar de que el Glosador nunca renunció a su confianza en el sindicalismo [39], sí evolucionó hacia concepciones más "conservadoras". En esta línea se inscribe su defensa del socialismo jerárquico y la paralela denostación del socialismo democrático [40].

[35] D'Ors, Eugenio. *Cartas a Tina*. Ed. cit. P. 88.

[36] D'Ors, Eugenio. *Europa. Nuevo Glosario 1920*. Ed. cit. P. 163.

[37] D'Ors, Eugenio. *N.G. I*. Ed. cit., Pp. 88-89.

[38] D'Ors, Eugenio. *Europa*. Ed. cit. P. 157.

[39] D'Ors, Eugenio. *Novísimo Glosario (1944-1945)*. Ed. cit. Pp. 403-404.

[40] D'Ors, Eugenio. *N.G. III*. Ed. cit. P. 437.

1.4. El político de misión

A/ Concepto

Eugenio d'Ors define la política como "la acción del hombre sobre el hombre" [41].

Asimismo, el hombre político es "la vocación de un ser humano que se realiza a sí mismo por medio e instrumento de los demás" [42].

Se trata, obviamente, de un enfoque antropocéntrico de la actuación política y las tareas de gobierno. Desde este punto de vista, Eugenio d'Ors debe ser situado entre los pensadores políticos de la tradición realista iniciada por Maquiavelo.

Hay un rasgo decisionista en la definición del hombre político que sirve de anticipo al perfil que presentará el ideal político de misión. Ese rasgo no es otro que la necesidad de los terceros para realizar la propia vocación. No atiende la actuación del hombre de gobierno al mero capricho sino que es fruto de la vocación, esto es, de la "necesidad". Particular interés tienen los otros, los gobernados, en la vida del político. Digamos, siquiera de forma provisional, que en el político se encuentran sintetizadas y representadas las vidas ajenas que obedecen a su mando. Por esta razón, "la biografía de un político debe ser un racimo de biografías" [43].

Históricamente, como vimos en el punto anterior, el modelo del político de misión es el déspota ilustrado. Pero acaso esta caracterización es insuficiente y precisa mayor detalle. D'Ors, en una actitud parecida a la de Sócrates con los sofistas, distingue y contrapone el "político clásico" al "retórico barroco" [44]. Esta diferenciación nos recuerda otra típicamente orsiana entre la "política de albañil" y la "política de jardín".

[41] D'Ors, Eugenio. *La Vida de Fernando e Isabel*. Ed. cit. P. 220.

[42] *Ibidem*, p. 27.

[43] *Ibidem*, p. 29.

[44] D'Ors, Eugenio. *N.G. I*. Ed. cit. P. 970.

El político –el político entusiasta y auténtico– puede representarse de dos modos la materia sobre la cual ha de trabajar: o como una inercia, que es necesario levantar y mover hacia un designio; o como una anarquía, que debe ser sujeta y dispuesta en un orden. Política de albañil, la primera, que enfila piedras o acarrea ladrillos. Política de jardinero la segunda, que poda árboles, endereza arbustos, abre senderos [45].

En la misma línea metafórica, Eugenio d'Ors establece una relación entre el parlamentarismo y la preponderancia de los abogados, por una parte, y el autoritarismo y el primado de los arquitectos, por la otra. De ello el Glosador extrae la conclusión siguiente: es preferible el modelo del arquitecto que el del abogado. ¿Por qué? Porque el político como arquitecto pretende la inmediata transformación de la naturaleza en orden, según el plan humano [46].

B/ Intervención

El sistema filosófico orsiano gira alrededor de los conceptos potencia/resistencia. Se trata de un pensamiento dinámico que sitúa al hombre en la esfera de la actividad, que exhorta a la lucha humana contra las fuerzas inerciales de la naturaleza. Por tanto, no debe extrañarnos que esa antropología agónica –empleo el sentido etimológico del término– se proyecte también en el pensamiento político orsiano.

En efecto, Eugenio d'Ors exige al político una determinación interventora análoga a la que desarrolla el hombre en su combate cotidiano y amoroso para ganar terreno a la naturaleza.

La idea orsiana de *intervención* o *misión* reivindica la primacía de lo humano, reclama para la acción histórica la clara figura de la decisión personal. Ni evolución ni revolución, esto es, ni darwinismo social ni cataclismo histórico, sino determinación por la obra lúcida del

[45] *Ibidem*, p. 1.111.

[46] D'Ors, Eugenio. *La Política de Misión*. *Art. cit.*

hombre. Es una tesis puramente humanista la que viene a oponerse a la absorción panteísta en el mundo (Maragall) y a la absorción cósmica en Dios (Verdaguer). Al Hombre incumbe hacer la historia y organizar la sociedad. De ahí el sentido ético-civil y político de la *intervención* novecentista, de la filosofía orsiana [47].

Tal relevancia concedía Eugenio d'Ors al concepto *intervención* que calificó a su doctrina política como política de intervención.

¿Cómo debe intervenir el político? ¿Qué instrumentos utilizará? Como es obvio el problema no se soluciona con la mera actividad interventora, actuar por actuar, sino que ésta debe ser llevada a cabo a través de unos cauces específicos. Por ejemplo, la intervención debe ser *normativa*, es decir, ejecutada mediante leyes.

El interventor empuña las leyes y, armado con ellas, despliega enorme cantidad de fuerza. Y todo eso ordenadamente (...). Las leyes son normas pero también son armas [48].

Además, la intervención debe estar encaminada a la mejora de los gobernados, a conducir al pueblo hacia la primacía de los valores humanos.

C/ Elitismo

Eugenio d'Ors no fue un demagogo que preconizó la más falaz de todas las igualdades: la igualdad entre los intelectos. Por el contrario, el filósofo español reconoce que sólo un número reducido de individuos posibilitan el avance de la civilización. Sirva de ejemplo, aplicado al campo científico y cívico, esta cita:

Una siembra silenciosa empezó, cuyo florecer hoy ya se adivina. Vinieron ideales nuevos; vino, sobre todo, la valentía de los pensadores para articular estos ideales en fórmulas a los dominios de la realidad. Y los pensadores han sido también, entre nosotros hombres de

[47] López-Aranguren, J.L. *La Filosofía de Eugenio d'Ors*. Citado por Guillermo Díaz-Plaja en *El Combate por la Luz*. *Id. cit.* P. 69.

[48] D'Ors, Eugenio. Glosa "Perspectiva" (1907). Recogida por Jaime Delgado en su artículo *La Política de Misión*. *Art. cit.* P. 68.

acción, que han querido consagrar sus fuerzas de juventud al trabajo de la instauración de la Cultura; y los máximos hombres de acción han sido también aquí mentes lúcidas no extrañas a la emisión de las fórmulas del pensamiento [49].

El elitismo orsiano tiene diversas fuentes. En concreto, Carlyle, Cochin y Pareto son tres autores que influyen decisivamente en el punto que tratamos [50]. El Glosador jamás adjuró de estos autores. El influjo de Carlyle, pongamos por caso, fue patente en su obra de juventud. Así la tesis doctoral por Derecho –*Genealogía ideal del Imperialismo*– recoge y desarrolla algunas ideas del historiador británico. Años más tarde también recordará la aportación del citado escritor para caracterizar una de las respuestas que se pueden dar a la pregunta ¿quién *hace* la historia?

¿Quién *hace* la historia...? Inmediatamente se presentan entonces al recuerdo las dos soluciones consuetudinarias del problema, (...) Una, la solución que llamaríamos aristocrática: ésta postula que la eficacia histórica debe atribuirse siempre a los hombres singulares, a hombres dotados de extraordinaria virtualidad o de amplísima representación, a los que Carlyle, en su interpretación bien conocida del drama universal, designaba con el nombre de *los Héroes* y a los que, tomando las cosas de otro modo, llamaba su contemporáneo Emerson *hombres representativos* [51].

En parecidos términos, Eugenio d'Ors analiza la relación dialéctica entre el héroe y el pueblo.

De igual modo que, en la traducción de los fenómenos sociales a estadística, a medida que se adelanta en el camino de los grandes número va disminuyendo el influjo de los factores de contingencia acreciendo el imperativo de los factores de necesidad, en el proceso cognoscitivo de los fenómenos históricos, a medida que la individualidad senera, el *héroe*, va cediendo su primacía ante la atención, a beneficio, primero del grupo, luego, de la masa,

[49] D'Ors, Eugenio, *Glosas*, Ed. Calleja, Madrid, Pp. 32-33.

[50] Fernández de la Mora, Gonzalo, *Op cit.* P. 19.

[51] D'Ors, Eugenio, *La Ciencia...* Ed. cit. P. 73.

del pueblo, esta atención se ve forzada a dirigirse más exclusivamente a lo esencial, a no confundirlo con lo secundario, a establecer una rigurosa subordinación de lo primero a lo segundo [52].

También es necesario privilegiar la opinión minoritaria, la creación minoritaria, en el ámbito artístico [53]. Pero donde se aprecia con mayor claridad la importancia del elemento escogido es en el terreno cívico. La nobleza, la conducta excelente, como en Ortega [54], se caracteriza por el deber. Frente a la irresponsabilidad indolente, la disciplina es necesaria en la actividad humana.

Pero nosotros sabemos que a toda obra humana, a cualquier formación o producción, concuerdan aprendizaje largo, y seria y terca disciplina [55].

La conducta ejemplar, la distinción excelente está al alcance de todos. Esto es así porque, para d'Ors, "cualquier profesión es una aristocracia".

Tú, amigo aprendiz, cuando alcances la maestría en tu oficio, te convertirás con eso en un aristócrata. Más aristócrata que el señor ministro de Fomento, pongo por caso. Porque el señor ministro de Fomento no ha tenido, para el trabajo que hoy se le recomienda, ninguna técnica preparación: es en él un recién llegado, un advenedizo. En tanto que tú sólo pasarás a maestro mucho más tarde, y previa una colaboración del Tiempo con la Heroicidad. Y el fruto de la unión del Tiempo con la Heroicidad se llama Nobleza [56].

El objetivo que se persigue puede resumirse en la creación de una aristocracia de la conducta. "Y a esto no llegaremos sino con el cultivo terco en nosotros mismos de la capacidad de continuación" [57]. Esa idea, la aristocracia de conducta, aparece

[52] *Ibidem*, pp. 49-50.

[53] *Ibidem*, p. 422.

[54] Véase, Sánchez Cámara, Ignacio. *La Teoría de la Minoría Selecta en el Pensamiento de Ortega y Gasset*. Ed. Tecnos. Madrid, 1986.

[55] D'Ors, Eugenio. *Dialogos*. Ed. cit. P. 75.

[56] *Ibidem*, p. 71.

[57] *Ibidem*, p. 59.

en varios escritos orsianos. La famosa conferencia *De la amistad y del diálogo* (1914) ahonda en tal dirección.

El mal de los españoles es de cultura. De ahí vino que los mejores nos aplicásemos tozudamente a obra de ciencia... Otras veces se levantaron para clamar: Sobre miseria de saber –o bajo miseria de saber– miseria de conducta. No somos puntuales, no somos laboriosos, no somos valientes ni sinceros. Y ya, entre los mejores de los mejores, nació una pelea por esta otra reforma, con el empeño de alcanzar una aristocracia de conducta... [58].

Para finalizar este apartado, temiendo que se tilde –como hicieron “intelectuales” posteriores que no se tomaron la molestia de leer la obra de Eugenio d’Ors– a nuestro autor de fascista –sic.– y clasista, recojo dos citas de un escritor “poco sospechoso”, John Stuart Mill, sobre la necesidad de dirección social de los mejores.

Las facultades de los espíritus superiores y los estudios mas profundos no servirán para nada si no condujesen algunas veces al hombre a conclusiones diferentes a que llega sin estudio una inteligencia vulgar... [59].

Los individuos y pueblos que sientan vivamente el valor del talento superior lo reconocerán probablemente, allí donde exista, por otros signos que la conformidad con sus opiniones; lo reconocerán aun a despecho de una gran diferencia de opiniones, y, cuando lo hayan reconocido, estarán demasiado deseosos de aprovecharse de sus facultades a cualquier precio razonable para imponerle su propia opinión como ley y norma de conducta [60].

D/ Selección

La selección está relacionada con la idea de servicio [61]. Por esta razón, como se avanzó en el apartado precedente, Eugenio d’Ors siempre estuvo preocupado por

[58] *Ibidem*, p. 42.

[59] Mill, John Stuart. *Op. cit.* P. 140.

[60] *Ibidem*, P. 142.

[61] D’Ors, Eugenio. *N.G. II. Ed. cit.* P. 251.

delimitar y establecer un criterio que pudiera aplicarse a la selección de los individuos más aptos.

Una de las soluciones barajadas fue la conexión entre los conceptos “autoridad” y “paternidad”. A veces la paternidad, asociada a la autoridad, tiene un componente genético o poético.

El hombre que produce es el que trabaja. También puede llamársele creador, autor; de donde, *autoridad*. Ninguna autoridad más legítima –del orden, exactamente, a la del padre sobre el hijo–, ninguna mejor que la que tiene sobre la cosa el que la ha hecho. Todo lo que se llama *cuestión social* está ahí [62].

Este argumento actúa en el ámbito de la Cultura –según d’Ors, en muchos casos Cultura y Política son conceptos sinónimos–.

Ahora bien, la Cultura es un resultado de un Esfuerzo; la consecuencia de una larga fatiga. Si esta tenacidad laboriosa está en la base de la convivencia civilizada, ¿qué lugar habremos de reservar en el plan social al Trabajador del pensamiento? Para d’Ors, la solución a esta pregunta no tiene vuelta de hoja: al creador de cultura le corresponden estar en el timón de la nave. O, para decirlo con sus propias palabras, *autoridad* viene de autor [63].

Por tanto, d’Ors sugiere la sustitución de la enseña “fraternidad” (propia del liberalismo) por “paternidad” [64].

Importante cuestión, que ha de responderse en una exposición sistemática, es quién y en virtud de qué principios debe mandar. Eugenio d’Ors sostiene que las “autoridades” son los indicados para desempeñar tareas de gobierno. Se precisa, empero, otro requisito: la competencia.

[62] D’Ors, Eugenio. *El Secreto de la Filosofía*. Ed. cit. P. 343.

[63] Díaz-Plaja, Guillermo. *Lo social en Eugenio d’Ors*. Ed. cit. P. 89.

[64] D’Ors, Eugenio. *La Tradición*. Ed. cit. P. 204.

¿Quién ha de mandar? Sin contestamos que *las autoridades*, la respuesta no tendrá el aspecto de un conformismo, sino de un truismo.

Pero decir *las autoridades* debiera ser, lógicamente, como decir los *autores*. Quienes *crean*, quienes aumentan el valor del mundo... Lo estéril jamás constituirá autoridad legítima, y, en cambio, una manera u otra de legitimidad, la autoridad del creador la tendrá siempre. Ahora que nadie crea de verdad –acabamos de recordarlo– sin la competencia. La imagen del Espíritu flautista no debe olvidarse. De donde Autoridad y Competencia salen unidas en la reflexión como debieran estarlo siempre en la realidad... Y la vanidad de querer resolver en cualquier forma los problemas de la primera cuando se olvidan o se desconocen los problemas de la última [65].

En una síntesis teológico-política –a las que nuestro filósofo era tan aficionado– se enuncia la división tripartita y simbólica de las funciones relevantes de una sociedad:

Como política, ésta. La de Dios en su Trinidad. Autoridad, política del Padre. Trabajo, política de Hijo. Cultura, política del Espíritu Santo [66].

Por otra parte, Eugenio d'Ors estimaba que las vías de selección de políticos no se debían buscar en la herencia o en la aceptación popular –v. gr., a través de elecciones periódicas– sino en la representación corporativa [67].

La enorme importancia que Eugenio d'Ors concedía al proceso de selección queda reflejada en sus Principios de Política de Misión. En efecto, al menos cinco de XXI principios aluden a este aspecto. Debido a su interés –no obstante la ulterior transcripción completa de estos postulados– a continuación se citan:

(VI) ¿Quién realiza el Estado? a/, la Educación; b/, la Selección; c/, la Autoridad.

[65] D'Ors, Eugenio. *N.G. I. Ed. cit.* P. 819.

[66] D'Ors, Eugenio. *N.G. II. Ed. cit.* Pp. 909-910.

[67] Véase, Fernández de la Mora, Gonzalo. *Op. cit.* P. 25.

(V) La condición óptima para la Educación es la libertad humanista. La condición óptima para la Selección es la jerarquía corporativa o hereditaria. La condición óptima para la Autoridad, la unidad de mando.

(VI) Cada hombre, un servidor. Cada servicio, una dignidad. Cada dignidad, un deber. Cada deber, una técnica. Cada técnica, un aprendizaje.

(XII) Un centro para la Autoridad: el Imperio. Un centro para la Selección: Europa. Un centro para la Educación: Roma [68].

E/ Objetivos

El político de misión debe ejercer una acción tutorial fuerte; debe, incluso, contrariar los deseos de los gobernados. En cualquier caso, no ha de ser un simple apoderado de la mayoría.

Entre las funciones que el estadista de misión tiene destacan:

- Vencer los fantasmas del irracionalismo nacionalista.
- No servir a señor que pueda morir. Es decir, evitar el oportunismo y el culto aberrante al pueblo (o al líder).
- Conducir a los gobernados hacia la primacía de los valores humanos; o, en otras palabras, hacia el gobierno de la ley permanente y ecuménica [69].

El objetivo final del político de misión, como sagazmente advirtió José Luis L. Aranguren, es pedagógico.

... la política de Eugenio d'Ors se reduce, en último análisis, a pedagogía. Y justamente en lo esencialmente antidemocrático de esta concepción estriba el obstáculo principal que opone el tiempo nuestro, en el que hasta los regímenes autoritarios quieren pasar por democráticos, cuando no son de verdad demagógicos, a la realización de ideas tan siglo XVIII.

[68] D'Ors, Eugenio, *N.G. III. Ed. cit.* Pp. 386-387.

[69] D'Ors, Eugenio, *La Política de Misión. Art. cit.*

La concepción política de Eugenio d'Ors, lejos de aparecer como un proyecto desconectado de su filosofía, deriva directamente de ella. Es la Ciencia de la Cultura quien nos brinda los elementos de una política eficiente y actual [70].

Se trata, en definitiva, de la lucha por la instauración del Reino de la Cultura [71].

F/ Modelos

1. Mussolini y el fascismo

Existen cuatro puntos de coincidencia entre las ideas de Eugenio d'Ors y Mussolini. Estos serían: "la defensa de la autoridad contra la democracia, la afirmación del corporativismo sindical frente al parlamentarismo partitocrático, el socialismo frente al individualismo y el ecumenismo frente al nacionalismo"[72].

También debemos hallar una importante convergencia en lo tocante a posibles fuentes ideológicas de las que los dos autores se alimentaron en su época de formación. Estos autores-guía son Jorge Sorel y Vilfredo Pareto y, en un plano más hipotético, Charles Maurras [73].

No obstante, la valoración de Eugenio d'Ors sobre el Fascismo, en general, y su líder, en concreto, es ambivalente y de ningún modo se puede afirmar que "la más noble huella teórica de Mussolini en España está en el ánimo leal y en el hondo *Glosario* del fascinante Eugenio d'Ors" [74].

Uno de los aspectos positivos que el *Glosador* atribuye al Fascismo es la superación de los enfoques meramente nacionales o, lo que es lo mismo, su atención por los fenómenos internacionales.

[70] Lopez Aranguren, Jose Luis. *La Filosofía de Eugenio d'Ors*. Ed. cit. I: 287.

[71] Véase el punto sexto de este capítulo.

[72] Fernández de la Mora, Gonzalo. *Mussolini y D'Ors*. En revista "Razón Española", nº 3: febrero y marzo. Madrid, 1984.

[73] *Ibidem*.

[74] *Ibidem*.

Tal vez en nada se haya dejado sentir hasta tal punto la eficacia del fascismo ni en nada se haya mostrado tan claramente lo que tiene, en parte, de actitud autoeducadora como en esto de vigorizar dentro del espíritu público, y aun dentro del interés popular de las gentes del reino, el gusto por los problemas mundiales, el apetito por estudios e intervenciones que ya superan los límites de lo nacional [75].

Eugenio d'Ors considera al Fascismo, junto a la mitología griega, la escolástica teocéntrica o la polifonía en la composición musical, un producto típicamente mediterráneo [76].

Es esa vinculación cultural e histórica lo que atrae y gusta a d'Ors del movimiento italiano. La vitalidad de esta corriente se manifiesta, por ejemplo, en la capacidad de creación de mitos y ritos por parte de los políticos fascistas.

¿Quién, amigo de la presencia constante de la poesía –que es la salud, que es la moral– en el vivir de los hombres, no apreciará en aquel (en el Fascismo) tanta magnífica fertilidad para la producción de mitos y ritos? [77].

También aplaude el Glosador la recreación fascista de la idea de Imperio y la lucha contra el holchevismo [78].

Pero, como intelectual sensible que es, Eugenio d'Ors advierte sobre la distinción entre lo que es la base doctrinal (débil) del Fascismo y las actuaciones de este movimiento.

Al año siguiente, y sin aludir a la situación española, declaró que la derecha política no tenía más que una alternativa: o hacerse idealista (de lo que era un ejemplo Gentile, ministro de Instrucción Pública en Italia) o quedarse, simple y primitivamente, en el cultivo de las situaciones de fuerza. Le separaba del Fascismo el origen borrascoso de su poder y el

[75] D'Ors, Eugenio. *N.G. I. Ed. cit.* P. 1.126.

[76] D'Ors, Eugenio. *Estilos de Pensar. Ed. cit.* Pp. 114-115.

[77] D'Ors, Eugenio. *N.G. I. Ed. cit.* P. 930.

[78] D'Ors, Eugenio. *La Tradición. Ed. cit.* Pp. 44-45.

que se moviese, sin ideas, entre la retórica y el pragmatismo, pero le atraía su fertilidad en mitos y ritos [79].

Eugenio d'Ors no albergó iniciales simpatías hacia Benito Mussolini. Suponemos que el despliegue retórico y narcisista del *Duce* no agradaron a un amante del orden y la medida. Así, habló de Mussolini como “Figura de *film* ha continuado viviendo en *film*. Su cabeza demasiado agrandada, ha aparecido demasiado número de veces en el primer término” [80].

Otra de las importantes fallas que d'Ors aprecia en el proyecto mussoliniano es un “falta de ideología concreta”.

Yo no he sido demasiado tierno con el fascismo. Le he reprochado siempre, entre otras cosas, su falta de ideología concreta. Para el fascismo parece no haber tercer término entre la practividad grosera y la retórica vaguedad [81].

Pero lo que más irrita a nuestro autor del sustrato doctrinal fascista es el nacionalismo. A pesar de sus intentos –casi diríamos de sus anhelos– por ver en el movimiento de Mussolini un ecumenismo redentor del “pecado nacionalista”, d'Ors es consciente de la perenne y progresiva exaltación de lo nacional en detrimento de visiones más amplias [82].

2. Oliveira Salazar

A raíz de las visitas a Portugal más o menos oficiales, Eugenio d'Ors establece contacto con Oliveira Salazar. Sobre la trascendencia de ese encuentro escribe Guillermo Díaz-Plaja:

[79] Gibert, Rafael. Prólogo a *Nuevo Prometeo Encadenado y Guillermo Tell*. Ed. Novelas y Cuentos. Madrid, 1970. P. 41.

[80] D'Ors, Eugenio. *N.C. I*. Ed. cit. P. 641.

[81] *Ibidem*, p. 929.

[82] *Ibidem*, pp. 1.088-1.089; 1.090-1.093.

En estas visitas a Portugal, Eugenio d'Ors traba una relación con Oliveira Salazar, alma de la política dictatorial portuguesa. Profesor universitario, iluminado por una cierta mística apoyada en una sobria actitud vital, fiel a una austeridad y a una cierta mística del esfuerzo continuado, Oliveira Salazar se presenta a los ojos de Eugenio d'Ors como un símbolo de lo que él viene ya denominando Política de Misión (...). Entre el Político y el Pensador se inicia, pues, esa relación amistosa que acaso tuvo un cierto matiz de asesoría política, tal como la que el joven Xenius había desempeñado junto a Prat de la Riba [83].

Acerca de la importancia que Eugenio d'Ors concedía a la actuación política de Oliveira Salazar baste recordar que el libro *Glosas de Portugal* expone sistemáticamente su concepto de Política de Misión [84], así como la realización del importante prólogo a la biografía de Antonio Ferro del político luso, donde sintetiza puntos vitales del capítulo que nos ocupa. Precisamente en esta última obra d'Ors reclama para España un gobierno autoritario al estilo salazarista [85].

¿Qué es lo que valora d'Ors de la actuación política de Salazar? En primer lugar, su carácter técnico y responsable, diametralmente opuesto a la fatal improvisación en la que, según él, había caído la República Española.

Pero aquí sí que en la política de Salazar no cabe equívoco. Es una política de profesor, de técnico austero y desdénoso, buscando y exigiendo en todo la competencia, el estudio recogido, la preparación especializada, y no pareciendo hallar salvación fuera de ello [86].

También admira el Glosador la política de autoridad "no totalitaria" y la atención a las prioridades socioeconómicas del Estado [87].

[83] Díaz-Plaja, Guillermo. *El Combate...* Ed. cit. P. 254. Estimo, sin embargo, errónea la vinculación de Eugenio d'Ors con el mariscal Petain que aparece en la p. 83 de este libro.

[84] *Ibidem*, p. 186.

[85] D'Ors, Eugenio. Prólogo a *Oliveira Salazar*. Ed. cit. P. X.

[86] *Ibidem*, p. XVII.

[87] D'Ors, Eugenio. *N.G. III*. Ed. cit. P. 398.

Algunos han querido ver una relación directa entre el pensamiento político de Eugenio d'Ors y el ideario falangista [88]. Este vínculo en lo biográfico es indudable. Pero de esto a extraer la conclusión de una especie de apadrinamiento ideológico orsiano de José Antonio, hay una distancia insalvable [89].

[88] Fernández de la Mora, Gonzalo. *Eugenio d'Ors en el pensamiento de José Antonio*. En publicación "No importa". Madrid, 1995. Pp. 7-8.

[89] A este respecto, escribe José María Valverde en su prólogo a *Tres Horas en el Museo del Prado* (Madrid, 1992): "... léase en voz alta una página de José Antonio Primo de Rivera y notará como resuena a Ortega y casi nada a Ors. Quizá Ors resultaba demasiado humorístico e irónico para aquel joven tan serio..." (p. 14).

1.5. Principios de Política de Misión

Los principios de Política de Misión representan la síntesis del pensamiento político orsiano. Son, pues, su columna vertebral, su eje básico.

Los principios de política de misión no son elucubraciones asépticas y menos aún juegos de palabras; son consignas, a veces sibilinas; pero brotadas de los niveles más radicales y sinceros del alma orsiana. Y la prueba apodíctica es que, sin mengua de independencia y de un cierto marginalismo, d'Ors fue un escritor políticamente comprometido de modo unívoco, tenaz y consecuente [90].

Estas bases programáticas aparecen en varios lugares de la obra de Eugenio d'Ors. La madurez de su doctrina misionera (que antes fue bautizada como "política de intervención" o de "servicio de la cultura" [91]), se halla aquí sobriamente expuesta.

Principios de política de misión.

(I) En la Naturaleza hay pecado. En la Nación —es decir, la versión política de la Naturaleza—, hay pecado.

(II) El Espíritu debe redimir la Naturaleza. La Cultura debe redimir la Nación.

(III) El órgano de la Cultura para redimir la Nación se llama Estado.

(IV) ¿Quién realiza el Estado? a/, la Educación; b/, la Selección; c/, la Autoridad.

(V) La condición óptima para la Educación es la libertad humanista. La condición óptima para la Selección es la jerarquía corporativa o hereditaria. La condición óptima para la Autoridad, la unidad de mando.

(VI) Cada hombre, un servidor. Cada servicio, una dignidad. Cada dignidad, un deber. Cada deber, una técnica. Cada técnica, un aprendizaje.

[90] Fernández de la Mora, Gonzalo. *D'Ors ante el Estado*. Ed. cit. P. 12.

[91] *Ibidem*, p. 20.

- (VII) La puerta abierta a las vocaciones de los hombres. La puerta abierta, pero el ingreso, canalizado.
- (VIII) Que el cauce no excluya, con todo, la posibilidad del salto. Ni la unidad, la variedad. Ni la norma, la excepción. Ni el orden, el súbito recurso de la fuerza.
- (IX) Que se oigan todas las voces. Que las domine la voz de mando.
- (X) El día siguiente al de la fuerza, se llama responsabilidad.
- (XI) Ni evolución ni revolución: intervención.
- (XII) Un centro para la Autoridad: el Imperio. Un centro para la Selección: Europa. Un centro para la educación: Roma.
- (XIII) Toda misión debe ser católica, es decir, universal; apostólica, es decir, escogida; romana, es decir, una.
- (XIV) Ley de la Educación, el trabajo para todos. Ley de la Selección, la asamblea para los mejores. Ley de la Autoridad, la suprema jefatura, independiente.
- (XV) Ni un día más sin propaganda. Ni un año sin deliberación. Ni un siglo sin dictadura.
- (XVI) No casarse con la patria: incesto. No querer nutrirse con su historia: dispepsia.
- (XVII) *Siempre habrá pobres entre vosotros*. Cuidad de que no sean siempre los mismos.
- (XVIII) Ni secar fuentes ni doblarse a torrentes.
- (XIX) Hay que salvar a los pueblos contra sí mismos.
- (XX) No seguir la opinión pública. Precederla, fabricarla.
- (XXI) Ni servir a señor que se pueda morir [92].

En los principios transcritos se encuentra lo más genuino de la doctrina política de Eugenio d'Ors. De este modo, resulta fácil detectar su antinacionalismo, su estatismo, su apuesta por una tecnocracia de inspiración humanista, etc. Sin embargo, acaso por el referido carácter sintético del programa, se vislumbran ciertas fórmulas paradójicas –cuando no “contradictorias”– respecto a los postulados teóricos defendidos durante años por el filósofo. Ejemplo de ello sería el principio XV que afirma la

[92] D'Ors, Eugenio. *N.G. III. Ed. cit.* Pp. 386-387.

conveniencia de la dictadura. Pues bien, Eugenio d'Ors en reiteradas ocasiones sostuvo que la política de misión no tenía nada que ver con la dictadura [93]. ¿Cómo es esto posible? Sin lugar a dudas, expresar en veinte puntos las ideas fundamentales de un sistema político-filosófico es tarea ardua. Además, muchas propuestas manejadas por d'Ors no tienen experiencia histórica, es decir, nunca han acontecido, por lo que es forzoso referirse a ellas de modo analógico. En consecuencia (siguiendo con nuestro ejemplo), el término "dictadura" debe traducirse como "gobierno autoritario de signo misionero".

Por otra parte, también hallamos afirmaciones difíciles de comprender. Parece que su autor las insertó por simple deleite estético (v. gr., "XVIII. Ni secar fuentes ni doblarse a torrentes"). Lejos de ese sospechoso carácter ornamental, d'Ors emplea esas frases en un sentido concreto y con una finalidad específica. En el caso citado se trata de una referencia a las pautas que deben observarse en el tratamiento de las comunidades o grupos humanos con diferentes tradiciones y costumbres.

¿Ideario político "de derechas", próximo al fascismo? Algunos respondería afirmativamente. Sin embargo, Eugenio d'Ors nos señala la débil y, a su juicio, falsa caracterización inherente a la dicotomía izquierdas/derechas.

Nosotros hemos creído siempre que el sólo hecho de hablar de *izquierdas* o de *derechas* representa ya un acto implícito previo de adhesión al sistema de ideas democrático, o, si se quiere, de inconsciente izquierdismo; por la misma razón que el sólo hecho de hablar genérica e indiferentemente de *confesiones religiosas* presupone ya, en cierta manera, una situación de catolicismo fundamental [94].

[93] Véase punto III.2.1.3 Política misionera no dictatorial, de este trabajo.

[94] D'Ors, Eugenio. *N.G. III*. Ed. cit. P. 156.

1.6 Hacia el Reino de la Cultura

Entroncando con las preocupaciones de los más insignes escritores españoles del presente siglo, d'Ors considera que el mal de nuestros compatriotas era (¿es?) de naturaleza cultural. Esta preocupación genuinamente novecentista subyace en toda la obra orsiana. Pero, de modo explícito, el maestro dejó de ella testimonio escrito en algunas de sus más conocidas páginas.

Dijeron, y con razón, algunos –y yo mismo dije, digo y diré–: *El mal de los españoles es de cultura*. De ahí vino que los mejores (...) nos aplicásemos tozudamente a obra de ciencia... [95].

En este sentido, se puede reducir la obra orsiana a pura pedagogía, esto es, a la educación del pueblo hacia la Cultura [96]. Guillermo Díaz-Plaja apunta que la helio-
maquia o combate por la luz se traduce en algunas ocasiones en tareas de gobierno; en otras, en creación de instituciones y de programas culturales [97]. Resta añadir que la Cultura es esa “luz” por la que tan denodadamente luchó Eugenio d'Ors.

Por esta razón, no debe extrañarnos que el filósofo invierta la subordinación de la Cultura (con mayúsculas) a la política. De tal manera que la afirmación “porque la Cultura de los pueblos siempre ha sido el auxiliar principal de su política” ha de ser sustituida por “la política de los pueblos, que constituirá, así lo esperamos, uno de los más leales servidores de la universal Cultura” [98].

Este protagonismo de la Cultura en el pensamiento orsiano atiende al alto concepto que de la misma tiene el autor. En primer lugar, es una Cultura no “relativa”, sino configurada por una serie de valores surgidos en el seno de la tradición occiden-

[95] D'Ors, Eugenio. *Diálogos*. Ed. cit. P. 42.

[96] López-Aranguren, José Luis. *Op. cit.* P. 287.

[97] Díaz-Plaja, Guillermo. *El Combate por la Luz*. Ed. cit. P. 13.

[98] D'Ors, Eugenio. *Estilos de Pensar*. Ed. cit. P. 42.

tal que, en segundo término, deben ser impuestos prescindiendo de su aceptación o “arraigo popular”.

Efectivamente, si la lectura es una cosa dogmática, que es así, y nada más que así, y frente a la cual no hay opción, ni relativismo, ni iniciativa admisible en el alumno, ¿por qué no imponerla del modo más rápido y directo posible? Lo mismo la Cultura, dice d’Ors. Si es así, y nada más que así; si no es un concepto relativo ni variable, ¿por qué no llevarla al pueblo por el camino más corto que es el camino director y vertical de la Misión? ¿Por qué no hacer un despotismo de la Cultura? ¿Por qué no imponer una política del libro, de la estética, de la educación, de la disciplina, como se impone otra de la quinina y de la vacuna? [99].

Es, pues, prioritaria la fusión de Política y Cultura. La actividad política se convierte en *kulturkampf* [100]. La Cultura se erige en el fundamento ético, en el imperativo moral de la política de misión. En virtud de ello, este concepto eclipsará otras preocupaciones que no atienden a tan elevados fines.

El ideal de cultura se va haciendo cada vez más absorbente sobre toda otra idea. La finalidad de las Glosas no era otra que la de dar a los hombres cada día el imprescindible contacto con la cultura, con el espíritu. En definitiva, ello implicaba una contribución a la realización de los fines del Estado [101].

Esa Cultura por cuya instauración luchaba Eugenio d’Ors, comprendiendo los aspectos “materiales” necesarios para una civilización, excedía éstos y se proyectaba a un ámbito esencialmente espiritual.

De todo lo arriba enunciado no se puede extraer la conclusión restrictiva, esto es, que nuestro autor intentaba reservar los bienes culturales a un grupo de elegidos,

[99] Pemán, José María. *De un humanista*. En *Humanidades* de Eugenio d’Ors. *Ed. cit.* Pp. 91-92.

[100] D’Ors Führer, Carlos. *Presupuestos Estéticos del Arte Novecentista*. Archivo Biblioteca Casa-Museo Eugenio d’Ors. Madrid. P. 426.

[101] Badenes Gasset, Ramón. *Perfil jurídico...* *Ed. cit.* P. 16.

a una minoría socioeconómica. Por el contrario, d'Ors pretendió conciliar la cultura elitista y la popular [102].

En consecuencia, debe privilegiarse la Cultura sobre la política, o mejor, sobre esa manera de hacer política basada en el concepto de Nación.

Si la Cultura es ya lo sustantivo, y la Nación lo adjetivo, no cabrá hablar, con rigor filosófico, de *naciones cultas*; habrá, al contrario, que considerar como superpuestas a algo universal más profundo, las determinaciones específicas nacionales... La consecuencia inmediata será una subordinación de derecho de la actividad concretamente política a la actividad genéricamente cultural [103].

La Cultura, en definitiva, es un "Tercer Reino" que no pertenece ya al dominio del César, pero que tampoco es plenamente el Reino de Dios [104].

[102] Díaz-Plaja, Guillermo. *El combate...* Ed. cit. Pp. 265-266.

[103] D'Ors, Eugenio. *Estilos de Pensar*. Ed. cit. P. 41.

[104] Véase d'Ors, Eugenio. *La Política de Misión*. En "Arriba". Art. cit.

2. Encuadre doctrinal

2.1 D'Ors y el autoritarismo estatista

2.1.1. Estatismo vs. anarquía

El principio tercero de la Política de Misión afirma:

El órgano de la Cultura para exorcizar a la Nación se llama Estado [105].

Eugenio d'Ors desconfiaba de la organización espontánea de la sociedad. Creía en el Estado porque, a su juicio, el Estado vertebraba la convivencia pacífica y fomenta la estabilidad y la prosperidad de los individuos.

Naturalmente, esto hay que relacionarlo con su pesimismo antropológico –Xenius hubiera protestado, recomendando la sustitución del término pesimismo por realismo– y, en consecuencia, su escepticismo acerca de la “bondad natural” humana. D'Ors estima que a través de un instrumento eficaz como el Estado se elimina el riesgo del desorden anárquico.

...el desorden es peor que la injusticia, por la fatalidad de engendrar a su vez cien injusticias, que aquél arrastra consigo [106].

Por esta razón, los que combaten contra el desorden y el caos, ya sea desde el punto de vista filosófico –el propio d'Ors–, político –Oliveira Salazar– e, incluso, aventurero –Cristóbal Colón– adquieren una grandeza casi épica.

Pero hay otra cosa, *¡la otra cosa!*... Lo que sólo el Almirante pudo percibir y medir: la confusión, el misterio que se afrontaba. El posible naufragio, no de las embarcaciones, sino de las naciones. El desorden, en vez de la ciencia. El Caos, en vez de la Física. Lo desconocido, en vez de la *Imago Mundi*. El Meteorito, en vez del Mapa. El dios Pan, que se había dicho

[105] D'Ors, Eugenio. Prólogo a *Oliveira Salazar* de Antonio Ferro. *Ed. cit.* P. XIII.

[106] *Ibidem.* P. XVIII.

muerto en las islas, en vez de Apolo, maestro de Homero; en vez del Cristo, en vez de la Luz... Aquí, a juicio nuestro, hallamos la verdadera grandeza de Cristóbal Colón [107].

Esta execración de lo anárquico tendrá un correlativo alegórico en el sueño de Lidia de Cadaqués y su lucha contra “cabras y anarquistas” [108].

En otras ocasiones, Eugenio d'Ors asigna al anarquismo un periodo concreto cuya vigencia aún no ha concluido.

El fin del siglo XVIII conoció a un enemigo. Y dio a este enemigo el nombre: Tiranía. El fin del siglo XIX ha conocido otro enemigo. Lo ha conocido fuera y dentro de las almas. Y el nombre de este enemigo actual es Anarquía [109].

La anarquía queda caracterizada como el reino de lo instintivo y espontáneo. El orden, por contra, es “el premio de una ruda lucha, de una hazaña de esforzada contradicción con la naturaleza” [110].

Pasando del plano político al filosófico, resulta fácil advertir la conexión existente entre orden-potencia, por una parte, y anarquía-resistencia, por la otra, así como sus respectivas tensiones.

Un programa de gobierno donde se acentúe el estatismo y la autoridad servirá de base para superar las tendencias anárquicas y nacionalistas, latentes tanto dentro de la sociedad como en el individuo.

Por consiguiente, el encomio al Estado debe situarse en la “base antinacionalista y pesimista” de la Política de Misión, “porque *Nación y Naturaleza* aluden a la espontaneidad del acto desnudo de nacer (...) Una vocación de mal onera la Naturaleza. Una vocación de mal onera la Nación. Ni a una ni a otra conviene destruir; pero a las dos exor-

[107] D'Ors, Eugenio. *La Vida de Fernando e Isabel*. Ed. cit. P. 149.

[108] D'Ors, Eugenio. *La Verdadera Historia de Lidia Cadaqués*. Ed. cit. Pp. 175 y ss.

[109] D'Ors, Eugenio. *Cartas a Tina*. Ed. cit. P. 112.

[110] D'Ors, Eugenio. *La Ciencia de la Cultura*. Ed. cit. P. 141.

cizar: El exorcismo contra la Naturaleza, lo da el Espíritu. El exorcismo contra la Nación, la Cultura. El instrumento que ésta maneja, el Estado" [111].

D'Ors creía que el problema del nacionalismo fascista estribaba en que, a diferencia de España, Francia o Inglaterra, Italia no fue antes Estado que nación.

Su constitución como Estado se hizo al grito agresivo del *Risorgimento*, el garibaldismo, el nacionalismo. Vicio de origen del que el pretendido imperialismo fascista nunca se acabó de libertar (...) Porque cuando la política se conduce sin filosofía –y a tal equivale el *culto de la nación* sin trabas jurídicas ni morales, libre de hacer y deshacer conforme a lo que se cree la *oportunidad* del instante–, su muerte es desdichada e infame [112].

De este fragmento podemos extraer una idea importante para la comprensión del estatismo orsiano: además de ser históricamente anterior el desarrollo del Estado a la elaboración teórica del nacionalismo, éste es una rémora, un lastre para el buen funcionamiento de la maquinaria estatal.

El joven Eugenio d'Ors, en su etapa catalana, confiaba en el estatismo como instrumento para luchar por la justicia social [113]. Asimismo, el Glosador está firmemente convencido de que la doctrina estatal representa el futuro de la cultura [114].

La teorización del Estado es, ante todo, unitaria y antianárquica. Por este motivo pueden establecerse lazos que la entroncan con movimientos de análogo signo. En consecuencia, existe una línea de continuidad en el pensamiento unitario que va desde la doctrina imperial cesárea hasta la moderna teorización del Estado [115].

Eugenio d'Ors no concibe el Estado de manera Abstracta, como un resultando de órganos engarzados dentro de un territorio, ajeno a cualquier tradición, sino que

[111] Delgado, Jaime. *La Política de Misión*. Art. cit. P. 83.

[112] López-Aranguren, José Luis. *La filosofía de Eugenio d'Ors*. Ed. cit. P. 290.

[113] D'Ors Fulner, Carlos. *Op. cit.* P. 432.

[114] D'Ors, Eugenio. *Nuevo Glosario*. Vol. II (1927-1933). Ed. cit. P. 525.

[115] D'Ors, Eugenio. *Humanidades*. Ed. cit. P. 22.

afirma que esa institución tiene un marcado rasgo “mediterráneo”. Esta teoría, en apariencia paradójica a tenor del desarrollo de la reflexión sobre el Estado en la Alemania del siglo pasado (baste el nombre de Hegel), es abordada por nuestro autor en diversos pasajes de su obra.

Vemos, sin embargo, nacer, en la Alemania del siglo XIX, una imprevista colaboración entre los hombres de pensamiento y los hombres de acción, entre los filósofos y los políticos. ¿Cuál ha sido la flor de *la nueva Cultura*, de *nuestra Cultura*, como dicen ellos? La cosa más antigermánica que pudiera soñarse. Es el Estado, el Estado estatista —el Estado místicamente concebido, dotado de todos los poderes, hasta del espiritual—, el Estado revelación de lo Divino, aquel Estado, que, según la palabra de Novalis, los modernos espíritus religiosos del Socialismo alemán no vacilarían en repetir, *tiene por órganos de su cuerpo, único y sagrado, iglesias, tribunales, teatros, gobiernos, reuniones públicas, academias, colegios* —aquel Estado contra el cual el Individuo spenceriano dirigía batallas al Estado a la antigua—, el Estado a la manera pagana, el Estado a la manera platónica, el Estado del Emperador Juliano, Roma, en fin... [116].

D'Ors sostiene que la idea de orden y autoridad —de la que dimana el Estado— es esencialmente latina. En este punto, la rotundidad de tal afirmación nos hace recordar los planteamientos de François Guizot sobre el origen germánico de la libertad —coincidente con Xenius— y la aportación romana a la política. Según el célebre historiador:

Otro hecho, otra idea sobrevivió también: la idea del Imperio, el nombre del emperador, la idea de la majestad imperial, de un poder absoluto, sagrado, unido al nombre del emperador. Son ambos los elementos que la civilización romana ha transmitido a la civilización europea; de una parte, el régimen municipal (...); de otra, una legislación civil común,

[116] D'Ors, Eugenio. *Cartas a Tina*. Ed. cit. P. 104.

general, y la idea del poder absoluto, de la majestad sagrada, del poder del emperador: principio de orden y de servidumbre [117].

No en vano la tesis doctoral en Derecho de Eugenio d'Ors, *Genealogía Ideal del Imperialismo* –1905–, llevaba un esclarecedor subtítulo: *Teoría del Estado-Héroe*. El propio autor confiesa que en aquella investigación juvenil pretendía proyectar las especulaciones de Carlyle sobre los individuos y los pueblos [118]. Señalaré únicamente dos rasgos que el erudito escocés atribuía a los héroes y de los que se hará eco nuestro autor aplicándolos al ámbito estatal.

El primero es la relación entre heroicidad y jerarquía:

La sociedad está fundada en el culto al Héroe. Todas las dignidades de jerarquía en que descansa la humana asociación son lo que podemos llamar una *Heroarquía* (Gobierno de los Héroes), o una jerarquía, porque contiene además en la medida necesaria lo sagrado. (...) En todas partes la sociedad es alguna representación, no insoportablemente errónea, de un gradual culto a los Héroes [119].

Este aserto recuerda al principio VI de Política de Misión:

Cada hombre, un servidor. Cada servicio, una dignidad. Cada dignidad, un deber. Cada deber, una técnica. Cada técnica, un aprendizaje [120].

Otra sugerencia de Carlyle que tendrá eco en el ppo. IX de la Política de Misión orsiana es el culto al héroe –i.e. el dirigente del Estado– como dique contra el caos.

El hecho de que el hombre, en uno u otro sentido, rinda culto a los Héroes; que todos nosotros reverenciemos y debamos reverenciar siempre a los Grandes Hombres es para mí la

[117] Guizot, François. *Historia de la Civilización en Europa*. T.O. *Histoire de la Civilisation en Europe*. Trad. Fernando Vela, Ed. Alianza, Madrid, 1990. Pp. 52-53.

[118] D'Ors, Eugenio. *Nuevo Glosario*. Vol. III (1934-1943). *Ed. cit.* P. 595.

[119] Carlyle, Thomas. *Los Héroes*. T.O. *On Heroes* (1841). Trad. J. Farran y Mayoral, Ed. Orbis, Barcelona, 1985, P. 43.

[120] D'Ors, Eugenio. *N. G. III*. *Ed. cit.* P. 386.

roca viva en medio de todos los cataclismos; —el punto firme en la historia revolucionaria moderna, por insondable, por inmensa que pueda ser [121].

En este sentido, d'Ors afirma:

Que se oigan todas las voces. Que las domine la voz de mando [122].

Pero el filósofo español no obvia los peligros inherentes a una lérrea aplicación de la teoría estatista. Ejemplo de esto es la referencia poética de lo que podríamos denominar “gélida razón de Estado”.

Estos huesos fríos, el fuego de la voluntad los calcinó. En la pira de la unidad. ¡Política, razón! Hielo y fuego de la razón —*razón de Estado*—. Hielo y fuego de la Política [123].

Por otra parte, el sindicalismo también cumple una función superadora “de la antítesis Individuo-Estado” [124].

Finalmente, la tercera vía de atenuación del rigorismo estatista es la defensa orsiana, decidida y permanente, de la heterodoxia creadora frente a la posible “homogeneización” despersonalizadora del Estado. *Oportet hoereses esse* [125].

El Estado no es un ente inmóvil cuya única misión sea preservar el orden y la convivencia pacífica. No obstante la importancia de estos objetivos, el Estado debe hacer frente a problemas previos en orden al buen funcionamiento de la sociedad. Estos versan sobre el desarrollo del potencial humano a través del proceso educativo, así como la selección de la minoría dirigente.

IV. ¿Quehacer del Estado? a/la Educación; b/la Selección; c/la Autoridad [126].

[121] Carlyle, Thomas. *Op. cit.* P. 47.

[122] D'Ors, Eugenio. *N. G. III. Ed. cit.* P. 387.

[123] D'Ors, Eugenio. *La Vida de Fernando e Isabel. Ed. cit.* P. 13.

[124] Badenas Gasset, Ramón. *Perfil Jurídico de Eugenio d'Ors. Ed. cit.* P. 19.

[125] D'Ors, Eugenio. *La Política de Misión. Art. cit.*

[126] D'Ors, Eugenio. *Prólogo Oliveira Salazar. Ed. cit.* P. XIV.

Eugenio d'Ors establece también los cauces que deben seguirse para la consecución de ese proyecto.

V. La mejor norma para la Educación es la libertad del humanismo. La mejor norma para la Selección es la jerarquía corporativa o hereditaria. La mejor condición para la Autoridad, la unidad de mando [127].

Asimismo, quedan establecidos diferentes “centros” donde han de tener cabida cada uno de los tres vectores del proyecto estatal.

XII. Un centro para la Autoridad: el Imperio. Un centro para la Selección: Europa. Un centro para la Educación: Roma [128].

Pero aquí, como en otras partes del pensamiento orsiano, conviene interpretar en sentido figurado o simbólico estas sedes. Cuando se asigna a Roma la misión educacional ello no quiere aludir a una ciudad contingente, urbe de cambios sociopolíticos y culturales, sino a la Roma Clásica, a la Roma Eterna que sedujo al admirado Goethe.

Por lo demás, no comparto la lectura, punto menos que ambigua, que Jaime Delgado realiza de las “tres columnas fundamentales de la Política de Misión”. Según este comentarista, d'Ors “hacia especial hincapié en la Selección y la Autoridad, es decir, en lo que llamaba el deber y los derechos de la competencia” [129]. Si bien es cierto que en los citados principios dominan los que aluden a la “Autoridad” –i.e. organizativos–, toda la obra de Eugenio d'Ors puede ser interpretada como una lucha cultural, una “heliomaquia” que tiene varias vertientes: la práctica –actividad política– y la teórica –actividad literaria, en sentido amplio–.

[127] *Ibidem*, p. XIV.

[128] *Ibidem*, p. XIV.

[129] Delgado, Jaime. *La Política de Misión*. Ed. cit. p. 85.

puede electuarse de forma discrecional. Estas son las "leyes" o, mejor, pautas que han de ser observadas.

XIV. Ley de la Educación: la tarea para todos. Ley de la Selección: la asamblea para los mejores. Ley de la Autoridad: la independencia del Jefe [130].

El pensamiento pro-estatal de Eugenio d'Ors está relacionado con el de otros grandes nombres de la tradición filosófico-política. Entre los muchos que se pueden señalar, destacan cuatro: Dante, Maquiavelo, Hobbes y Bodino.

Ya se estudió la importancia que para Eugenio d'Ors tuvo el tratado *Sobre la Monarquía* de Dante. En páginas precedentes fue objeto de análisis esa relevancia evidenciada en un aspecto: la teorización del Imperio. Pero en modo ninguno los contenidos y sugerencias del libro pueden ser reducidos a este único punto. D'Ors, por el contrario, afirma que el célebre poeta también anticipa otra idea de vital influencia en la historia de la teoría política posterior. Esta idea es el Estado como estructura nueva y diferenciada de las formas organizativas precedentes.

Hacia el siglo XIII una tercera adquisición y su epifanía se presentan: la idea de Estado, definitivamente fijada en el tratado *De Monarquía*, del Dante... [131].

Sorprende que Eugenio d'Ors anticipe la teorización del Estado a Dante. Sabido es que la mayoría de los estudiosos sitúan el advenimiento de la realidad estatal en los comienzos de la Edad Moderna, siendo Maquiavelo y Bodino dos de sus más fervorosos defensores. En la obra de Eugenio d'Ors no hallamos una explicación concreta de este hecho. Únicamente cabe inferir que, en virtud del respeto y valoración orsiana de las instituciones romanas [132], consideró el autor catalán que la recepción

[130] D'Ors, Eugenio. Prólogo Oliveira Salazar. Ed. cit. Pp. XIV y XV.

[131] D'Ors, Eugenio. *La Civilización en la Historia*. Ed. cit. P. 225.

[132] Véase, IV.2. D'Ors y el sueño imperial-unionista.

medieval del Derecho romano –tanto en su dimensión privada como pública–, junto con el desarrollo de un nuevo modelo político bajomedieval, tuvo su plasmación en el libro *Monarquía* de Dante Alighieri.

Maquiavelo, sin embargo, es caracterizado negativamente en el desarrollo del pensamiento político. En *Humanidades* se condensa la imputación doble a los escritos de Maquiavelo: aprovechar la tesis estatal de Dante y aplicarla de forma reduccionista en una esfera que podríamos denominar “protonacionalista”.

Pero el Renacimiento está ya a la puerta. El Renacimiento, al recoger la tesis estatal de Dante, la desvía. A su tratado *De Monarquía* sucede, en la dogmatización de la corriente política de la hora, un texto distinto: *El Príncipe*, de Maquiavelo ... ¡Con qué sutil malicia, a la vez que se aprovecha aquí la visión dantesca del Estado, es traspuesta y escamoteada su condición de universal unidad! (...) Al igual, en la coyuntura entre los siglos XV y XVI, aquel Estado que Dante viera en guisa de Monarquía universal fue subrepticamente convertido en la consideración de una pluralidad de Estados, a cada uno de los cuales entró a aplicarse, con abuso, la calidad soberana suprema que el inventor descubría en el primero. El maquiavelismo vino a constituir así el primer padrinazgo de que el nacionalismo disfrutó en el mundo moderno, como había tenido su precursor, dentro del mundo antiguo, en el pensamiento íntimo de Juliano el Apóstata [133].

Mayor patetismo hallamos en estas líneas:

¡Europa, Europa, Europa!

Perdida otra vez, el restaurarte no fue difícil. Costó sólo un libro. Era cuando San Agustín. Después, a séquito de Carlomagno, ya costó la épica elaboración de unos cantares de gesta y la tarea bendita de mil retiros monacales. Pero, cuando lo de Maquiavelo, ya toda la filosofía de todos los filósofos no te ha sabido restaurar.

¡Acuérdate, Europa! [134].

[133] D'Ors, Eugenio. *Humanidades*. Ed. cit. Pp. 23-24. En similar sentido también *La Civilización...* Ed. cit. P. 225.
[134] D'Ors, Eugenio. *Novísimo Glosario* (1944-1945). Ed. cit. P. 386.

El nombre de Juan Bodino es inusual en la obra de Eugenio d'Ors. Pero sí resulta oportuna la breve referencia a este escritor ya que, como afirma Sabine, "no se inclinaba a limitar las funciones del estado a la búsqueda de ventajas meramente materiales y utilitarias, tales como la paz y la seguridad de la propiedad. El Estado tiene tanto un alma como un cuerpo, y el alma es superior aunque las necesidades del cuerpo apremien de modo más inmediato" [135]. Haciendo abstracción de esa nota espiritualista, Eugenio d'Ors también cree que el Estado debe tener unos objetivos más amplios que los arriba enunciados.

Numerosos son los rasgos que emparentan el pensamiento político hobbesiano con Eugenio d'Ors. El primero, y acaso más evidente, radica en el común pesimismo antropológico.

Por otra parte, d'Ors valoraba las intuiciones del pensador británico sobre aspectos que serían desarrollados en siglos posteriores. Así, por ejemplo, en la visión poco optimista del hombre, formulada a través de la famosa paráfrasis del adagio del comediógrafo clásico, el Glosador advierte un "darwinismo *avant la lettre*" [136].

Un tercer aspecto que aproxima los pensamientos políticos de ambos filósofos es el valor que se concede al Estado en sus respectivos sistemas como ente organizador de la convivencia pacífica. Obviamente esta función está relacionada con los presupuestos pesimistas sobre lo que podríamos llamar "aviesa naturaleza humana". Hobbes afirma:

La causa final, propósito o designio que hace que los hombres se impongan a sí mismos esas restricciones de las que vemos que están rodeados cuando viven en Estados, es el procurar su propia conservación y, consecuentemente, una vida más grata (...) Porque las leyes de naturaleza, como la justicia, la equidad, la misericordia y, en suma, el *hacer con los demás*

[135] Sabine, George. *Historia de la Teoría Política*. Título original: *A History of Political Theory* (1937). Trad. Vicente Herrero. Ed. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1990. P. 399.

[136] D'Ors, Eugenio. *La Ciencia de la Cultura*. Ed. cit. P. 263.

lo que quisiéramos que se hiciese con nosotros, son en sí mismas, y cuando no hay terror a algún poder que obligue a observarlas, contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inclinan a la parcialidad, al orgullo, a la venganza, y demás. Y los convenios, cuando no hay temor a la espada, son sólo palabras que no tienen fuerza suficiente para dar a un hombre la menor seguridad [137].

En consecuencia, el pensamiento político orsiano tiene un marcado carácter estatal. Sin embargo, no se debe incurrir en la fácil equiparación de este rasgo con la defensa de la absolutización del Estado llevada a cabo por los líderes de movimientos políticos totalitarios durante el presente siglo.

2.1.2. Autoritarismo paternalista

Entre las influencias de que se nutre la doctrina orsiana del Estado, figura el patriarcalismo de Filmer [138]. Este autor, cuya fama acaso se deba a las célebres refutaciones que su obra *El Patriarca o el Poder Natural de los Reyes* fue objeto por parte de Sidney y de Locke, inspira en d'Ors la sugerencia de una sociedad orgánica y jerarquizada.

El pueblo, sostenía, es una *multitud acéfala*, una serie de unidades: por otra parte, concepciones como la representación, la elección y el gobierno de la mayoría carecen de sentido a ser en una comunidad jurídica. Para que pueda formarse una comunidad tiene que haber un soberano [139].

Naturalmente, el paternalismo orsiano no comparte muchos postulados axiológicos de las teorías de Filmer. Tal es el caso, por ejemplo, de la pretendida explicación

[137] Hobbes, Thomas. *Leviatán*. T.O.: *Leviathan: Or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. Trad. Carlos Mellizo. Madrid, 1993. Ed. Alianza A.U. P. 141.

[138] Fernández de la Mora, Gonzalo. *D'Ors ante el Estado*. *Ed. cit.* P. 27.

[139] Sabine, George. *Op. cit.* P. 379.

“histórica” –recurriendo en buena parte a fuentes bíblicas– del dominio patriarcal. Parece lícito afirmar, sin perjuicio de ulteriores matizaciones, que Eugenio d’Ors concibe el dominio de un hombre sobre otro en virtud de las dotes personales que atesora aquél.

También, dentro de los pensadores que han sido calificados como autoritarios, destaca la conexión entre el Glosador y el fundador de la Academia. Varias son las ideas de raigambre platónica esparcidas en los textos de Xenius. En concreto, las dos que aquí se recogen tienen su fuente en *República*.

La primera se refiere al aislamiento de los gobernantes para mejor concentrarse en su labor de gobierno y, paralelamente, no ser arrastrados por el furor irracional de la multitud.

...cuidará (el político de misión) personalmente de *separarse* del medio que le rodea. Se aísla, evita el contagio con un ambiente que le debilitaría o arrastraría [140].

Con resabios platónicos Eugenio d’Ors utiliza la metáfora del timón, los remos y la barca para explicar problemas de dirección o mando políticos [141].

Otra concomitancia entre los dos filósofos es su apuesta por un Estado sano y un tipo de vida austera. D’Ors afirmó que el día siguiente a la finalización de la Gran Guerra debía primar la sencillez [142]. Sócrates, por su parte, en el citado libro *República*, apuesta por la moderación y esencialidad en su diseño de la sociedad perfecta. Justamente la floración de necesidades artificiales y lujos innecesarios marcará el tránsito del Estado sano al Estado “enfermo” [143].

Por último, ambos autores comparten una visión jerárquica y elitista del hombre y la sociedad.

[140] D’Ors, Eugenio. Prólogo a *Oliveira Salazar*. Ed. cit. P. XIII.

[141] D’Ors, Eugenio. *Europa* (N. G. 1920). Ed. cit. P. 46.

[142] D’Ors, Eugenio. *Cartas a Tina*. Ed. cit. P. 141.

[143] Platón. *Diálogos IV - República*. Ed. Gredos. Madrid, 1988. Pp. 127 y ss. L. II, 368a-374e.

Examinadas las influencias de la doctrina paternalista orsiana, interesa ahora señalar los rasgos que ésta tiene. Como punto de partida debemos considerar el siguiente aforismo: *Autoridad viene de autor*.

En la obra dramática *Nuevo Prometeo Encadenado* (1919), a través de su *alter ego*, el titán filántropo, sostiene d'Ors:

He dicho gobernar. ¿Lo has entendido, Okéanos? Te lo repito: gobernar. ¿Te parece un término demasiado culto? ¿No has comprendido que se trata de la principal cuestión, de la esencia de la cuestión sobre la autoridad? ... ¡Yo soy el Autor, yo soy la mente original, yo soy los brazos de la eficacia! (...) El Tirano, en realidad, no es más que un revolucionario; un rebelde a lo que, a los ojos de la Eternidad, es la legítima autoridad [144].

La reivindicación del gobierno a favor del autor, según reza la base etimológica –un punto perogrullesca– antes transcrita, está conectada con varios sectores del sistema orsiano. Muestra de esto sería el atributo de autoridad inherente al *homo faber*, una de las tres categorías antropológicas de Eugenio d'Ors.

Al *homo faber* se le llama por antonomasia *productor*, trabajador. El hombre que produce es el que trabaja. También puede llamarsele creador, autor; de donde *autoridad*. Ninguna autoridad más legítima del orden, exactamente, a la del padre sobre el hijo, ninguna mejor que la que tiene sobre la cosa el que la ha hecho. Todo lo que se llama *cuestión social* está ahí [145].

Es interesante esa alusión, envuelta en el tenue velo de las comas, a la paternidad en sentido biológico. Aunque el paternalismo orsiano dista mucho de pretender ser una teoría que haga hincapié en este aspecto, encontramos también la asociación de la paternidad física y la autoridad espiritual para ejercer el mando, referida a Enrique IV de Castilla, en su biografía sobre los Reyes Católicos [146].

[144] D'Ors, Eugenio. *Nuevo Prometeo Encadenado*. Guillermo Tell. Ed. cit. P. 76. También puede leerse en su versión original catalana en *El Nou Prometeu Encadenat*. Ed. Nacional. Madrid, 1981.

[145] D'Ors, Eugenio. *El Secreto de la Filosofía*. Ed. cit. P. 343.

[146] D'Ors, Eugenio. *La Vida de Fernando e Isabel*. Ed. cit. P. 38.

El paternalismo puede ser aplicado en dos focos de la actividad pública: en el plano interno y en el plano supranacional.

Desde la perspectiva de la organización de los sistemas de gobierno de cada nación, Xenius subraya la incompatibilidad de la Política de Misión –paternal– y la democracia.

Mantener en los grupos humanos la civilización tampoco es dable conseguirlo si no triunfa la Cultura en todo momento. De ahí se infiere, moralmente hablando, el deber del superior cultural de retar por el inferior, asociándole al disfrute de los propios elementos de nobleza y no dejándole caer en el abismo a que le llevaría su condición nativa. Dicho de otro modo: la concepción pesimista de la naturaleza del hombre coloca a los grupos humanos en actitud de responsabilidad, en posición netamente *paternal*. Por esto, si el sistema político de la democracia obliga a las selecciones conscientes a recibir la inspiración del pueblo y a obedecerla (*vox populi vox Dei*), otra política opuesta, la que llamamos *de misión*, presenta a las selecciones la tarea de *contradecir* perpetuamente la inspiración popular, cuya espontaneidad se dirige siempre al nivel más bajo [147].

Al igual que la, según d’Ors, gastada enseña de “fraternidad”, defendida por el liberalismo bicentenario, debe ser sustituida por la “paternidad”, del mismo modo en un terreno más amplio debe abandonarse el carácter contractual del Derecho internacional y potenciar, fruto del paternalismo suprafronterizo, el Derecho de familia para la resolución de problemas acaecidos en ese ámbito [148].

La consecuencia lógica de este planteamiento es afirmar la paternidad por antonomasia, la paternidad del gobernante que porta la más alta responsabilidad, esto es, del Emperador. Guillermo Tell, héroe de otro texto dramático orsiano, se dirige al Emperador en estos términos:

[147] D’Ors, Eugenio. *La Ciencia...* Ed. cit. P. 304.

[148] D’Ors, Eugenio. *La Tradición*. Ed. cit. Pp. 204-205.

Emperador has sido, señor, desde tu nacimiento hasta ahora. Emperador en esta hora todavía, y cuando tú ya no existas, los siglos te conocerán por Emperador. Un Emperador es una manera de padre. Gesto de padre, caricia de padre, esto de poner la mano sobre una cabeza [149].

Junto al paternalismo, el segundo pilar de la teoría estatal de Eugenio d'Ors es el autoritarismo. Se puede afirmar que la preocupación por implantar una autoridad fuerte y, al mismo tiempo, de manifiesta competencia fue constante en el pensamiento político de este autor. Ejemplo de ello sería la respuesta contundente que Prometeo da a la imputación sobre la supuesta vaguedad de los objetivos políticos orsianos. "Mandar y autoridad" [150]: Esta búsqueda de la autoridad goza de un lugar privilegiado dentro de la Política de Misión. Tanto es así que el Glosador no duda en relegar a un segundo término la consecución de la libertad, en beneficio de la autoridad. La libertad, ideal decimonónico, carece de sentido; lo "moderno" –ppos. de siglo– es la autoridad y el orden.

Por la siguiente señal nos conocemos los hombres nuevos de cualquier país: por la manera de pronunciar la palabra *Autoridad*. (...) ¿Qué cómo es esta pronunciación? Aquellos a quienes el espíritu de los tiempos impulsa, bien lo sabemos. A quienes lo ignoren, les diremos nada más que nosotros ponemos en la palabra la misma vibración de entusiasmo, el mismo fervor religioso y la presencia de un mismo infinito de idealidad, que ponían los hombres de la Enciclopedia y la *Aufklärung* al decir *Libertad*.

Libertad fue el universal clamor lanzado entonces, más pronto por unos; por los otros, un poco después. Libertad en la sociedad, en la política, en la ciencia, en la educación, en el arte. Hoy, en el arte, en la educación, en la política, en la sociedad, el mundo siente de nuevo que un deseo imperioso, claramente articulado en las mentes selectas, un anhelo de

[149] D'Ors, Eugenio. *Nuevo Prometeo Encadenado*. Guillermo Tell. Ed. cit. P. 212. Sobre la intención "política" de esta obra, véase N. G. I, 1189.

[150] D'Ors, Eugenio. *El Nuevo Prometeo Encadenado*. (ed. bilingüe). Ed. cit. P. 69.

Normas, de Principios, que ahorren la disolución exterior en las sociedades, la disolución interior en los individuos, amanece en el horizonte. Ansiamos eficacia, es decir, creación. Y cualquier creación quiere decir un creador, un *Autor*. Y cualquier *autor*, una *autoridad* ... [151].

Por otra parte, la "Política de Autoridad" también se conecta con el Imperialismo, generando una solidaridad efectiva entre los individuos.

Imperialismo se conjuga a política de autoridad. De la suerte de otros, tú eres responsable. Ni tu deber ni tu derecho se terminan en las fronteras, en el contorno de tu individualidad [152].

La idea de autoridad, de origen latino [153], da cuerpo a una nueva etapa en la manera de concebir la estructura sociopolítica del presente siglo. En consecuencia, Eugenio d'Ors habla reiteradamente de la *Marsellesa de la Autoridad*.

Como apunta Rafael Gibert [154], este *vaticinio* se ubica en la turbulenta atmósfera de la Guerra Europea y atiende a una lectura histórica precisa.

El fin del siglo XVIII conoció a un enemigo. Y dio a este enemigo el nombre: Tiranía. El fin del siglo XIX ha conocido otro enemigo. Lo ha conocido fuera y dentro de las almas. Y el nombre de este enemigo actual es Anarquía. Contra el monstruo de la anarquía, la nueva canción, que resuena en las conciencias jóvenes, podría llamarse: *La Marsellesa de la Autoridad* [155].

Finalmente, el orden es el otro concepto clave que debemos examinar en este apartado. Eugenio d'Ors, parafraseando al *Génesis*, afirma:

En un principio era el Orden [156].

[151] D'Ors, Eugenio. *Cartas a Tina*. Ed. cit. P. 111.

[152] D'Ors, Eugenio. *Gnómica*. Colección "Euro", Talleres Gráficas Agustín Núñez, Madrid, 1941. P. 11.

[153] D'Ors, Eugenio. *Cartas a Tina*. Ed. cit. P. 105.

[154] Gibert, Rafael. Prólogo al *Nuevo Prometeo Encadenado*. *Guillermo Tell*. Ed. cit. P. 37.

[155] D'Ors, Eugenio. *Cartas a Tina*. Ed. cit. P. 112.

[156] D'Ors, Eugenio. *N. G. II*. Ed. cit. P. 922.

En esta línea, la glosa titulada *Unidad, Pluralidad, Jerarquía* aborda el tema del orden relacionándolo con la estética.

La Razón humana es una fuerza que lleva a la unidad. Falta saber, si, en este camino, puede seguirla siempre la Inteligencia. Y hasta qué punto ... Pensamos no pocos que este punto, quien lo estatuye; es la belleza. La unidad en la variedad. La belleza, que, por consiguiente, viene a identificarse así con la jerarquía [157].

Conocida es la fobia orsiana a la anarquía, por lo que aquí sólo trataré dos aspectos o manifestaciones del desorden.

- Existen, como se ha visto, épocas históricas donde prima el orden y la autoridad, y otras donde gobierna –es un decir– el caos [158].
- La negación del orden conlleva la subordinación del interés público a los caprichos e intereses particulares [159].

Esta preocupación por el orden tiene su reflejo en el carácter unitario del pensamiento de Eugenio d'Ors, rasgo éste que ha sido a veces inadvertido por los estudiosos de su obra.

2.1.3. Política misionera no dictatorial

Acaso, tras la lectura de los apartados 1 y 2 de este capítulo, pudiera tenerse la idea de que Eugenio d'Ors defendió la dictadura –omito adjetivar este término– y que todas sus ideas políticas están, en consecuencia, orientadas a la legitimación de esa forma de gobierno.

Esta impresión, empero, es errónea. El propio d'Ors no dudó en aclarar la posi-

[157] D'Ors, Eugenio. *Unidad, Pluralidad, Jerarquía*. En diario "Arriba" de 3 de Marzo de 1948.

[158] D'Ors, Eugenio. *Estilos de Pensar*. Ed. cit. P. 99.

[159] D'Ors, Eugenio. *N. G. I.* Ed. cit. P. 400.

ble confusión y establecer una serie de diferencias entre la Política de misión y el despotismo dictatorial. Esas distinciones pueden ser condensadas en seis puntos:

a) La dictadura tiene un carácter especial, su fuente de legitimidad y su objetivo último es dar solución a un grave problema. Es, pues, producto típico de un período de crisis y conlleva el estigma de la interinidad. (Recuérdense los orígenes de la dictadura en Roma). La política de misión, por el contrario, pretende ser un sistema de ejercicio del poder estable, basado en el estudio “realista” de la naturaleza humana.

Una actitud semejante en lo esencial a lo presupuesto en el primer descubrimiento montessoriano es la que adopta el que denomino *político de misión*. Actitud pesimista y, por lo mismo, radicalmente opuesta a la democracia. Pero actitud de superior *normalidad* y, por lo mismo, bastante diferente de la dictadura [160].

b) En segundo lugar, el dictador odia la manifestación de aristocracia porque ve en ella una posible competencia a su prestigio. El aristocraticismo, la selección y fomento de las minorías dirigentes, vertebró toda la política misional.

Otra divergencia significativa: siempre secretamente manchada en lo democrático, la verdadera dictadura odia a la manifestación de aristocracia, que es la competencia, y opone instintivamente cada día, al privilegio de los diplomas y al hermetismo técnico, las improvisaciones del favor callejero o curial [161].

c) Por otra parte, el poder del dictador es absoluto, con un absolutismo evidenciado en la raíz etimológica del término (i.e. *solutus*, libre ante la ley), mientras que el político de misión tiene su actividad limitada por la normativa que él mismo se autoimpone.

[160] D'Ors, Eugenio. Prólogo a *Oliveira Salazar*. Ed. cit. P. XII.

[161] D'Ors, Eugenio. *La Política de Misión*. En los folletos del diario “Arriba”. Madrid, 1948.

Puesto en presencia de las ventajas e inconvenientes de un ejercicio del poder arbitrario, en tanto el dictador tiende a establecer la permanencia de lo anormal, manteniendo sus manos sueltas de toda norma, sobre todo de la norma jurídica, el político de misión, conocedor del valor educativo de la norma y, recíprocamente, del riesgo de anarquía que hay siempre con lo que llamaríamos *La autoridad en Libertad*, tiende a limitar en lo posible la irregularidad al origen de su propio poder, y hasta a absolver retrospectivamente este origen, no en el hecho, ni siquiera en la utilidad, sino en el derecho [162].

d) Obviamente, el nacionalismo también establece una diferencia a tener en cuenta entre la dictadura y la política de misión.

Otra diferencia substancial. La dictadura toma inmediatamente, en todos los casos, un color nacionalista; en tanto que la política de misión —en lo íntimo por lo menos—, rechaza; precisamente porque la primera considera a la patria —o a la raza, o a un sustantivo mítico cualquiera— como *una causa* y la segunda como *un efecto*; no en guisa de divinidad, a quien se deba obedecer, sino como una obra de arte, que se debe performar [163].

e) La sensibilidad y comprensión de los matices —*oportet haerese esse*— perfila un carácter más abierto y tolerante de la política de misión frente a la intransigencia dictatorial.

...en tanto que la dictadura es simplista y no soporta la pluralidad en los matices, por culpa de una característica inadaptación a la inteligencia, con la consiguiente incapacidad de dialéctica ironía, la política de misión, acostumbrada a sacrificar las contingencias de un instante en aras a la superioridad de lo eterno, participa de la convicción de San Pablo, sobre la conveniencia de que existan herejes. Es más: la política de misión, sobre tolerar la convivencia con los herejes, razón fundamental e indispensable de la

[162] D'Ors, Eugenio. Prólogo a *Oliviera Salazar*. Ed. cit. P. XVIII.

[163] D'Ors, Eugenio. *La Política de Misión*. Ed. cit. (paginación ilegible).

función que da pie a su existencia, postula, no sólo la conveniencia de que haya herejes, sino, inclusive, la ventaja de que los herejes se ganen la vida [164].

f) Por último, la distinción clave entre una y otra forma de ejercicio del poder político radica en el hecho de que la dictadura es fruto de la *Naturaleza* –con toda la carga peyorativa que esta voz tiene en la obra orsiana–, mientras que la política de misión se nos presenta como una creación de la *Cultura*.

[164] *Ibidem*.

2.2. D'Ors y el liberalismo

2.2.1. Diálogo y desencuentro

Afirmaba Gregorio Marañón en un célebre prólogo:

Ser liberal es, precisamente, estas dos cosas: primero, estar dispuesto a entenderse con el que piensa de otro modo; y segundo, no admitir jamás que el fin justifica los medios, sino que, por el contrario, son los medios los que justifican el fin. El liberalismo es, pues, una conducta y, por lo tanto, es mucho más que una política [165].

Tenemos aquí dos elementos característicos de la actitud liberal. La comprensión del prójimo y la valoración intrínseca de los medios.

Eugenio d'Ors, según el parámetro establecido por el insigne galeno, cumple la premisa inicial, es decir, el esfuerzo en pos del entendimiento con el otro. Esta búsqueda de comprensión se materializa a través del diálogo. La estructura dialógica se proyecta tanto "en el pensamiento filosófico" como "en la expresión literario de Eugenio d'Ors" [166]. Hay diálogo, a decir de Xenius, "cuando, de cualquier manera, un autor toma en cuenta el pensamiento ajeno y lo incorpora al propio, o bien establece entre ellos un modo, sea como sea, de oposición o contraste... [167]. Este rasgo de la filosofía orsiana encaja y complementa su ironismo. En palabras de Carlos d'Ors Führer,

Eugenio d'Ors fue un hombre socrático tanto de espíritu como en la manera de ser y actuar. Al igual que Sócrates, su filosofía y su literatura son expresión del *fuego del espíritu* (...). D'Ors logra esta *vivacidad* filosófica y literaria mediante dos procedimientos típicamente socráticos: el diálogo y la ironía [168].

[165] Marañón, G. *Ensayos liberales*, Madrid, Espasa-Calpe, 8ª ed., 1979, p. 9.

[166] D'Ors, Eugenio. *Dialogos*. *Ed. cit.*, p. 27.

[167] *Ibidem*, p. 27.

[168] *Ibidem*, p. 30.

Tal vez sea esclarecedor recordar algunas opiniones orsianas a favor de la tolerancia y en contra del fanatismo. Así, por ejemplo, su desconfianza de las “verdades absolutas” de la ciencia y, por tanto, la apuesta por la vía irónica como metodología adecuada, conducen a una rotunda defensa del respeto y la apertura ideológica como motor de la cultura.

Cualquier dogmatismo científico –y, desde luego, el del positivismo– desaparece cuando se aprende aquella modestia según la cual el sabio no olvida jamás que sus conclusiones son interinas y sujetas siempre a ulterior revisión. Una saludable ironía nace con esto, la más adecuada no sólo a la libertad del espíritu, sino a la constitución misma social de las instituciones de Cultura, cifradas precisamente en la humana tolerancia [169].

Incluso en los textos que podríamos considerar más “autoritarios”, siempre queda abierta una posibilidad de diálogo y comprensión. El principio noveno de sus bases de la Política de Misión apunta en este sentido:

LX. Oír todas las voces. Dominadas por la de mando [170].

Sin embargo, el otro aspecto destacado por Marañón, referente al valor de los medios, no es compartido por el filósofo catalán. D’Ors, en la glosa de 1928 que lleva por título *Liberalismo y funcionalismo*, ataca este axioma sólidamente arraigado en la tradición liberal. Merece la pena transcribir el párrafo inicial del artículo que evidencia un velado maquiavelismo o, desde otra perspectiva, una dimensión teleológica en el vivir humano.

Tesis liberal acerca del hombre: el hombre es un fin; la obra que el hombre cumple, un medio. Tesis funcional acerca del hombre: el fin es la obra; el hombre, el medio... Que cada una de estas tesis pueda presentarse atenuadas no es cosas que invalide el hecho de su radical oposición [171].

[169] D’Ors, Eugenio. *La Civilización en la Historia*. Ed. cit., p. 187.

[170] Ferro, Antonio. *Oliveira Salazar*. Prólogo de Eugenio d’Ors. Madrid, Ediciones “Fax”. p. XIV.

[171] D’Ors, Eugenio. *Nuevo Glosario Vol. II*, Ed. cit., p. 250.

Dicho esto, conviene evitar la prematura interpretación del texto, situando a d'Ors en una esfera "deshumanizadora" y meramente pragmática. Todo lo contrario: la alta finalidad de nuestra existencia es la causa de esta crítica al liberalismo.

Pero el liberalismo jamás se preguntará, en coherencia, para qué ha sido creado el hombre.

El hecho de la existencia del hombre ya estatuye, según aquél, un derecho. Lo que el hombre haga, lo que *sirva*, no modificará en nada su valor fundamental [172].

El diálogo de d'Ors se establece con uno de los defensores de lo que podríamos denominar "antropología liberal", Wilhelm von Humboldt. Fue este autor alemán quien estimaba que "el verdadero fin del hombre (...) es la más elevada y proporcionada formación posible de sus fuerzas como un todo. Y para esta formación, la condición primordial e inexcusable es la libertad" [173].

No obstante también escribió fragmentos de una orientación afín a la que en un futuro seguiría Eugenio d'Ors.

La felicidad del hombre sano y lleno de energía estriba, en efecto, en perseguir un fin y alcanzarlo, aplicando en ellos su fuerza física y moral [174].

En consecuencia, como se indicará más abajo, el ataque orsiano al liberalismo no se centra en sus teorizadores –con los que, por otra parte, el Glosador coincide frecuentemente–, sino en la configuración histórica de esta teoría.

El término "liberalismo" tiene múltiples acepciones. El Diccionario de la R.A.E. recoge tres:

Orden de ideas que profesan los partidarios del sistema liberal.// 2. Partido o comunión política que entre sí forman.// 3. Sistema político-religioso que proclama la absoluta inde-

[172] *Ibidem*, p. 251.

[173] Humboldt, Wilhelm von. *Los Límites de la Acción del Estado*. Madrid, Tecnos, 1988, p. 14 (Traducción Joaquín Abellán).

[174] *Ibidem*, p. 4.

pendencia del Estado, en sus organizaciones y funciones, de todas las religiones positivas [175].

Asimismo, urge establecer una doble distinción que evite la carga anfibológica de la voz citada. En primer lugar, debemos considerar la bifurcación de liberalismo en dos tendencias predominantes: la rama inglesa y la rama continental.

La tradición política se dividió al aparecer el Estado en dos tendencias principales, coincidentes con la distinción entre régimen político y regalista. Sin embargo, el liberalismo no empezó a tomar forma hasta mediados del siglo XVIII, coincidiendo con la revolución industrial (...) Considerándose liberales ambas tendencias, se oponen, no obstante, con los nombres de *liberalismo inglés o anglosajón* —por ser en Inglaterra donde se mantuvo prácticamente sin solución de continuidad la tradición del gobierno limitado—, cuyo principio es la libertad política, y el *liberalismo gálico o continental*, que, configurado en torno al Estado, la suprime o condiciona [176].

Por otra parte, la voz “liberalismo” puede aludir a la dimensión teórica, al conjunto de ideas plasmadas en los escritos de una serie de autores (v. gr., Locke, Guizot, J.S. Mill, Montesquieu, Hayek...), o bien se refiere a la plasmación indirecta de esas teorías en los principios rectores de un determinado país. Más aún, podría confundirse el liberalismo (el “cómo” se manda orteguiano) con la forma política (monarquía, democracia,..., i.e., el “quién” manda).

Por imperativos científicos y para una mejor delimitación conceptual, desechemos la última imprecisión. Además, la crítica orsiana a la democracia será estudiada en un apartado ulterior.

Retomemos la tercera acepción de liberalismo en el Diccionario de la R.A.E.

[175] *Diccionario de la Lengua Española*. R.A.E., Tomo II, Madrid, Espasa Calpe, 1984, p. 829.

[176] Negro Pavón, Dalmacio. *La Tradición Liberal y el Estado*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1995, p. 31.

Liberalismo: 3. Sistema político-religioso que proclama la absoluta independencia del Estado, en sus organizaciones y funciones, de todas las religiones positivas.

Esta desvinculación o deslinde religión/Estado se halla en las antípodas del ideario de Política de Misión tal como fue concebido en la madurez del pensador. Prescindiendo de la posible contingencia histórica –auge prebélico del nacional-catolicismo–, Eugenio d’Ors explicita cuatro causas que legitiman la intervención de la Iglesia en asuntos públicos. La institución espiritual serviría para evitar males en los que, por su propio dinamismo, incurriría el Estado. Sin perjuicio de un desarrollo más extenso, estos son los peligros inherentes al Estado laico:

- a) Propensión del Estado a convertirse en nacional.
- b) Tendencia al oportunismo estatal.
- c) Pérdida del sentido de “misión” en la actuación política.
- d) Creación de una moral alternativa a la religiosa y, por ende, más gratuita [177].

Por su relación directa con la crítica orsiana al liberalismo, interesa transcribir el desarrollo del segundo argumento.

2º, porque al lado de su natural propensión separatista, el Estado abandonado a sí mismo, tiene vida en el presente, de *oportunismo* (Karl Schmitt ha mostrado admirablemente el nexo indestructible que une los términos *oportunismo* y *política liberal*), abandonando simultáneamente los intereses de la tradición, de la continuidad en el tiempo, y los derechos del porvenir: como se ha visto recientemente en Europa y América con la manera de proceder de una generación –la de la Guerra y Tras-Guerra–, que, para salvar las dificultades de un presente que ella misma había creado, no ha vacilado en hipotecar gravemente toda la vida económica de sus hijos... [178].

[177] D’Ors, Eugenio. *Nuevo Glosario Vol. III. Ed. cit.* Pp. 77 y ss.

[178] *Ibidem*, p. 124.

2.2.2. Principales imputaciones

Hasta aquí se ha efectuado una caracterización general de la relación d'Ors/liberalismo. Interesa ahora analizar las principales imputaciones o "cargos" a la doctrina liberal. Debemos tener presente que muchas de las críticas orsianas no aluden al cuerpo central de esta corriente de pensamiento, sino a su plasmación en actuaciones políticas concretas. En virtud de la orientación teórica del presente trabajo, he seleccionado únicamente los argumentos que inciden en lo que podría denominarse, con todas las matizaciones que se desee, "espíritu del liberalismo".

Pero antes de exponer dichos argumentos, sería conveniente recordar dos textos. En el primero, d'Ors encomia la racionalidad "lógica" del constitucionalismo; contrapuesto a las espontáneas manifestaciones políticas del primitivismo.

Pensemos en el juego de las funciones gubernativas en un país constitucional. ¡Cuán fácil distinguir en él las actividades que pertenecen al resorte de lo judicial, de aquellas otras que son de competencia administrativa! Pensemos, al lado, en otro país en el estado que suele denominarse *estado de guerra* con su mezcla de antiguas costumbres y arbitrariedades personales; ¿quién trazará dentro de él, los límites entre los varios poderes? Pues bien, la mentalidad lógica reproduce la funcional disposición de un país constitucional: las fronteras entre las diferentes fuerzas actuantes son ahí más claras —lo cual no quiere decir que no sean más convencionales igualmente— [179].

Análoga valoración positiva de la llamada "división de poderes" aparece en el segundo fragmento elegido:

... piénsese en el esfuerzo permanente de discriminación introducido en la política por el mundo moderno, incluso en materias tan difíciles —quizá imposibles de discriminar— como aquellas a que aplicaba Montesquieu su teoría discontinua de *los tres poderes, legislativo, eje-*

[179] D'Ors, Eugenio. *El Secreto de la Filosofía*. Ed. cit. P. 236.

cutivo y judicial; Montesquieu, distinguiendo los tres poderes, repite la actitud de Aristóteles, analizando discontinuamente también los regimenes de gobierno entre los hombres [180].

La execración orsiana del régimen liberal es una constante en su pensamiento político. Pese a las esporádicas ponderaciones de logros atribuibles a la tradición liberal, d'Ors mantuvo desde su juventud un criterio severo y, en ocasiones, enconado frente a determinados aspectos político-económicos de la referida teoría. Así, no nos debe extrañar el estudio crítico que, ya en su etapa catalana, Xenius efectúa de las tesis liberales. En estas dos glosas de 1909, tituladas *Imperialisme i liberalisme* y *Del liberalisme e l'imperialisme*, se hallan extractadas las líneas argumentativas que d'Ors empleará en posteriores escritos para tratar la misma cuestión. El método se basa en la contraposición del liberalismo y el imperialismo como sistemas de ideas diferenciados que tienen planteamientos y objetivos antitéticos. El liberalismo está caracterizado con dos notas negativas según el parámetro orsiano: la libertad y la abstención.

El Liberalisme diu: Tot individu és senyor del seu destí, tot poble és senyor del seu destí; del bé o del mal d'un individu, cap responsabilitat no en tora a un altre; del bé o del mal d'un poble cap responsabilitat no tora als altres. No intervinguis, donc, home; no intervinguis, doncs, poble. Serva curosament sempre l'actitud de l'abstenció. Cuida't de tu. La primera cosa és la llibertat. Els danys de la llibertat amb la llibertat es curen [181].

Este optimismo liberal –“los daños de la libertad con libertad se curan”– se ubica en el polo opuesto del pesimismo activo orsiano, pieza clave para la comprensión de la política de misión [182]. De esa fe ciega en la capacidad decisoria “individual”, tanto desde la perspectiva del sujeto concreto como desde la del país, se infiere la conveniencia de actitudes abstencionistas en el comportamiento político. Así,

[180] D'Ors, Eugenio. *La Ciencia de la Cultura*. Ed. cit. P. 453.

[181] D'Ors, Eugenio. *Glosari*. Ed. cit. P. 1.084.

[182] Véase el primer punto de este tercer capítulo. *Política de Misión. Concepto*.

veladamente, d'Ors reactiva la crítica clásica del egoísmo liberal. Si somos los únicos responsables de nuestro destino, se impone el *laissez faire*. Pero, conjetura d'Ors, "L'abstenció és un crim. Cura d'aquelles coses que no son tu" [183].

El filósofo catalán reivindica la solidaridad que liga a cada hombre con los otros. Esos "otros" también son los muertos del pasado y las generaciones del futuro. Merced a esa solidaridad, se debe "intervenir". El término elegido no es fortuito ni desconocido en la literatura orsiana. La idea de la intervención y la figura del interventor dieron nombre a una de las advocaciones con que fue bautizada la Política de Misión. ¿Por qué es necesaria la intervención? una respuesta obvia parece estar contenida en las líneas precedentes: por la solidaridad. Sin embargo, esta acción impositiva no sería necesaria si el "daño a la libertad" o "el daño de la libertad" se curasen con mayores dosis de libertad. Concluye d'Ors: "Els danys de la llibertat es curen amb la imposició de la justícia social i la cultura" [184].

La contraposición entre liberalismo e imperialismo parece aún más evidente a la hora de adjetivar lo propio de los dos grandes sistemas.

Així (...) el Liberalisme representa l'individualisme atomistic, l'Estat Gendarme, l'ideal localista, la canonització dels horrors de la lliure concurrència, la nulla est redempció per al proletariat. El Imperialisme representa, al contrari, la socialització, l'estatisme, l'estat educacional, la ciutat, l'ideal d'expansió dels pobles, la justícia social, la lluita per l'ètica i per la cultura [185].

Seguidamente, el Glosador afirma que el liberalismo fue el ideal dominante durante el siglo pasado mientras que imperialismo es la teoría Novecentista por excelencia. Urge, pues, decidirse por una de las dos alternativas. No caben posturas intermedias como el doctrinalismo o el mero oportunismo.

[183] D'Ors, Eugenio. *Glosari*. Ed. cit. P. 1.084.

[184] *Ibidem*, P. 1.084.

[185] *Ibidem*, P. 1.084-1.085.

La segunda glosa, *Del liberalisme a l'Imperialisme*, es menos importante, pero complementa la anterior. En ella d'Ors esgrime el lugar común de la nefasta neutralidad económica del liberalismo. Este rasgo denostable le sirve al crítico para hacer ver que la teórica inhibición estatal en asuntos económicos no puede ser mantenida en Inglaterra, por lo que los políticos de dicho Estado adoptan su legislación para superar las consecuencias catastróficas a que condujo la férrea aplicación de los principios económicos liberales.

Vingué un moment en què la consciència nacional anglesa es revoltà contra semblants horrors. Tot home de cor hagué de demanar-se si la política de l'abstenció el deixava tranquil... [186].

Otra imputación al liberalismo aparece en el *Nuevo Glosario I* el año 1920. Se trata de denunciar la artificial alianza entre liberalismo y nacionalismo. Obviamente, el tono enfático y punto menos que patético adoptado por d'Ors atiende a una causa concreta: el odio hacia la nación como elemento involutivo en el desarrollo cultural de la Humanidad. En esta ocasión, la anécdota desencadenante de la crítica es la “destrucción de la libertad” en aras del ideal nacionalista.

Naturalmente, aquí, como en América, como en todas partes, la destrucción de la libertad es cumplida siempre con invocación nacionalista. Por la Nación, por *defensa nacional*. (...) ¡Criminal invocación! Criminal, precisamente por suicida. ¡Ay de las Naciones, ay de la *defensa nacional*, el día en que las mentes alcancen a creer que aquéllos irremediabilmente contradicen el principio liberal de que nacieron; el día en que sean presentados, como términos irreductibles, Justicia y Nación! [187].

Asimismo, d'Ors denunciará una de las consecuencias negativas más típicas del liberalismo: el primado de la ley del más fuerte. Pero esta crítica no la efectúa desde

[186] *Ibidem*, p. 1.087.

[187] D'Ors, Eugenio. *Europa* (N.G. 1920) *Ed. cit.*, p. 28.

lo que podríamos denominar “perspectiva imperial”, sino que proviene del sindicalismo socialista que profesó d’Ors durante algunos años. En la primera de sus dos obras teatrales, *El Nuevo Prometeo Encadenado*, sostiene a través de su *alter ego* ficticio, el *Treballador sediciós*:

Aixó, si no has apres encara que la corda es romp del costat mes feble i que al mon no hi ha lleis eternes i que sempre hi haurà senyors i esclaus, i poderosos i miserables. Si aquestes veritats et saben greu, insolenta’t aquí tant com vulguis [188].

Donde hallamos otro aspecto de discrepancia entre los axiomas políticos orsianos y los postulados liberales es en el valor y sentido de la libertad. Arriba se apuntó algo acerca de la concepción “formal” y “absolutista” de la libertad que, en opinión de Xenius, conduce a la inhibición práctica del Estado y del político-interventor. Ahora se precisará el significado y origen de esta imputación. Eugenio d’Ors toma como punto de partida una idea de François Guizot. Este célebre historiador defendía que fueron los pueblos bárbaros –germánicos– los que desarrollaron un sentido de la libertad desconocido en el ámbito cultural grecolatino.

Hay un sentimiento, un hecho –escribe Guizot– que es preciso entender ante todo para representarse con exactitud qué era un bárbaro: es el placer de la independencia individual, el placer de vencer con su fuerza y su libertad, en medio de los riesgos del mundo y de la vida; los goces de la actividad sin trabajo, el gusto por un destino aventurado, repleto de imprevistos, desigualdad y peligro. Tal era el sentimiento dominante del estado bárbaro, el anhelo moral que ponía en movimiento aquellas masas humanas [189].

El Glosador afirma que ese sentido de la libertad, unido al sentido de misión cristiano, “creó la espiritualidad de la Edad Media” [190]. Sin embargo, la constata-

[188] D’Ors, Eugenio. *El Nuevo Prometeo Encadenado*. Ed. bilingüe. Ed. Nacional. Madrid, 1981. P. 46.

[189] Guizot, François. *Historia de la Civilización en Europa*. Ed. Alianza. Madrid, 1991. P. 60.

[190] D’Ors, Eugenio. *La Civilización en la Historia*. Ed. cit. P. 110.

ción de este hecho no despierta en el pensador español el entusiasmo que advertimos en la pluma del galo. Por el contrario, d'Ors ve en el impulso individualista hacia la libertad uno de los más temibles enemigos de la "catolicidad de la Cultura". La explicación orsiana de este punto en una glosa perteneciente al libro *Cartas a Tina (Tina i la Guerra Gran)* es muy explícita:

Pues bien. ¡Todos se equivocan! ¡Todos estos Separatistas, todos estos Cismáticos de la catolicidad de la Cultura se equivocan! Kant y Hegel, Goethe y Novalis, Johannes Mueller y Helmholtz, Gervinus y Mommsen, y todos aquellos otros especialistas en la definición del ideal alemán, desde Fichte hasta Frobenius, se equivocan.

Ellos querían constituir una cultura independiente y ulteriormente dominadora, ¿no? Querían dar cuerpo de civilización al eterno espíritu germánico. ¿Y cuál es el secreto esencial de este eterno espíritu germánico? Este secreto tiene un nombre, y el nombre se pronuncia así: Libertad.

La Libertat, que és filla del barbre Sceptentrió... (...) Sí. Libertad, ideal del alma germánica. Los mismos breves manuales de historia nos lo explican: cristianos venidos de Oriente, bárbaros venidos del Norte dieron, abatido el Imperio de Roma, el presente de la libertad (...) Ayer, ellos (los alemanes) fueron una tribu. Hoy, un Imperio (...) Su alma tenía un secreto y otro sentido. Y el nombre del nuevo secreto y del nuevo sentido es Autoridad [191].

Por otra parte, la libertad, entendida al estilo romántico, individualista, atomizador, puede desembocar –como vimos– en la mayor de las aberraciones político-estéticas: el anarquismo, lo amorfo. Es éste el motivo por el que d'Ors opondrá al concepto de libertad el de autoridad. Ese proceso se advierte en su segundo texto dramático, *Guillermo Tell*. Como recuerda Rafael Gibert en el estudio preliminar de esta obra,

El fin del XVIII había conocido la Tiranía; el fin del XIX la Anarquía, frente a la cual estaba

[191] D'Ors, Eugenio. *Cartas a Tina*. Ed. cit., Pp. 103-104.

a punto de levantarse una nueva canción: *La Marsellesa de la Autoridad*. (...) Esta nueva canción sonó con estruendo el año 1921. La situación política universal experimentó un cambio que inspiró al *Nuevo Glosario* el *horóscopo de la libertad*. El año aparecía dominado por el principio de Autoridad en Francia, Inglaterra, Estados Unidos y Rusia; un año bajo el signo de la reacción, en que iba a ser necesario conquistar la libertad otra vez. Y fue a este propósito cuando el autor expresó en una cifra lo que iba a ser el pensamiento central de su obra dramática (...): *Sabemos que la pura libertad nunca es alcanzada. Sabemos que su reino interior y recogido, por lo mismo que lejano a la fatalidad, se encuentra fuera de la historicidad*. (...) El glosador se esforzó en mantener el equilibrio. Recogió la lección que se le ofrecía; no perdió la fe. Aceptó el nuevo giro en favor de la autoridad, pero recordó: autoridad viene de autor: *Quien crea, mande*. Aceptado esto, autoridad se identificaba con libertad [192].

En este sentido, y quede tan sólo esbozado, se debe interpretar el adagio orsiano *Religo est Libertas*.

Mal se compagina la idea de Imperio con el liberalismo. Esta recíproca exclusión ha sido aludida en el análisis de las iniciales glosas antiliberales. Pero tanto la riqueza de matices argumentativos, así como la relevancia de la confrontación exigen un tratamiento más detallado. D'Ors opuso desde su juventud –1906: tesis doctoral de Derecho: *El Estado Héroe* [193]– la teoría de la paternidad a la concepción liberal de la libertad.

... es decir, que había Estados y pueblos, que por muy cargados de deberes estaban muy cargados de derechos, y que tenían una autoridad tutelar sobre los demás, para imponerles deberes [194].

[192] D'Ors, Eugenio. *Guillermo Tell*. Ed. cit., Pp. 37-38.

[193] Sobre la existencia de esta tesis, en una reciente conversación que mantuve con el profesor Angel d'Ors, el nieto de Xenius apuntaba la posibilidad de que ese texto nunca hubiera sido publicado. Sea como fuere, no tenemos certeza de su final edición, salvo una hueca referencia: Henrich Impresor, Barcelona, 1905. Por este motivo, la autora del catálogo bibliográfico sobre la obra orsiana, Alicia García-Navarro, consigna este título en el apartado de las "obras inéditas y anunciadas de existencia dudosa o no localizadas".

[194] D'Ors, Eugenio. *N.G. III*. Ed. cit., P. 595.

Xenius evoca, con nostálgica complacencia, su temprana apuesta imperial.

En pleno dominio de los pensamientos liberales, un joven estudiante de Madrid elaboraba una tesis doctoral sobre el imperialismo, defendiendo ésta como concepción generosa derivada de la idea de paternidad, en la cual, según el autor de la tesis, se postulaba la desigualdad entre los pueblos, concediendo a los unos función de responsabilidad sobre los otros [195].

Un aspecto relevante de la teoría imperialista y antiliberal de Eugenio d'Ors es su inspiración carlyleana:

Así como Carlyle consideró entre los hombres, algunos con funciones representativas, y por consiguiente conductores totales de los demás, a los cuales llamó él *héroes*, yo quería aplicar esto a los pueblos, considerando que entre los pueblos había *pueblos-héroes* que tenían la representación de los demás, y por consiguiente la función de guiarlos al lado de los otros pueblos [196].

El liberalismo afirma la diversidad y su derivación extrema es la anarquía. Por este motivo, la idea de Imperio contiene la tempestad liberal.

Siempre he creído que lo único que podía superar la variedad, impidiendo que se convirtiese en anarquía, era la idea del Imperio. Por eso, desde el momento de esta tesis, no he dejado de propugnarla, sobre todo en el *Glosario*, y a través de otros varios medios [197].

Por último, d'Ors esgrime una imputación que entronca con su pesimismo activo. En este terreno teológico-político, el Glosador celebra que Donoso Cortés haya combatido la eliminación liberal de la noción de pecado.

Una gran parte de la energía del siglo XIX se ha dilapidado en el intento de construir una sociología y una moral –o una física, o pedagogía, o una literatura– que eliminasen la

[195] *Ibidem*, p. 595.

[196] *Ibidem*, p. 595.

[197] *Ibidem*, p. 597.

noción de pecado... Pero cada día me voy convenciendo más de que no es posible, en ningún orden, sin echar mano de la noción de pecado, una seria explicación del mundo [198].

Resulta curioso comprobar que Eugenio d'Ors, en algunos textos que analizan el tema que nos ocupa, no ataca directamente a la tradición liberal. Parece como si se respetase el núcleo doctrinal y las críticas se centraran en interpretaciones históricas erróneas del mismo. Un ejemplo de ello sería la exposición sintética de la tragedia ideológica española. Al analizar la génesis y desarrollo de las denominadas “dos Españas”, el pensador catalán estima que una lamentable evolución política es la causante de esa división entre los españoles que, añadimos nosotros, tuvo como último y sangriento episodio la Guerra Civil. Eugenio d'Ors sostiene que la cultura está compuesta por dos elementos: tradición y universalidad. La tradición significa “la solidaridad de todos los siglos en el tiempo”; mientras que la universalidad es la “comunicación de todos los siglos en el espacio” [199].

A lo largo del siglo XVIII cada una de aquellas dos selecciones –temporal y espacial– creyeron poder prescindir de la otra.

Empezó entonces a haber aquí un tradicionalismo nacionalista, castizo, amigo del carácter, vuelto de espaldas a la europeidad. Empezó a haber un liberalismo descastado, progresista, que, por el momento, tomó los matices del enciclopedismo afrancesado; poco más tarde, los del romanticismo filantrópico [200].

Lo ideal, obviamente, hubiera sido la fusión de ambas corrientes en aras de la cultura. Pero esto no se produjo. Por el contrario, tradicionalismo y liberalismo aparecieron como alternativas excluyentes. El primero implicaba una división horizontal de la sociedad, una “solidaridad en lo alto”, en tanto que el triunfo liberal conllevaría

[198] D'Ors, Eugenio. *N.G.I. Ed. cit.*, Pp. 972-973.

[199] D'Ors, Eugenio. *Estilos del Pensar (1928-1930). Ed. cit.*, P. 46.

[200] *Ibidem*, P. 46.

una división vertical, una “ruptura en lo alto, solidaridad entre lo bajo y lo alto, con dominio y arrastre de éste por aquél” [201]. Lamentablemente, la imposición del “tradicionalismo” en el siglo pasado no hizo sino agudizar las tensiones y polarizar a la opinión pública española.

Respecto a la filiación ideológica orsiana, destacados estudiosos de su obra no dudan en relacionarle con el liberalismo. Quizá el caso más extremo –entre los que tengo conocimiento– sea el de Guillermo Díaz-Plaja, que sostiene la raigambre liberal y católica de Xenius. Sin embargo, esta afinidad con el liberalismo se rompe trágicamente por la radicalización prebélica.

Acontece en estos casos que las formas de la convivencia dejan paso a un doble maniqueísmo de buenos y malos, en los que todo paroxismo tiene su asiento. Del lado franquista, la noción de *unidad política nacional* destruye materialmente la idea de convivencia de valores específicos regionales [202].

Observemos que el difícil equilibrio de la posición d'orsiana, dentro de un *liberalismo católico*, se rompe en favor de una doctrina que él no había aceptado previamente [203].

Asimismo, José Luis López-Aranguren enmarca a nuestro autor dentro del llamado *falangismo liberal* [204].

2.2.3. Valoración e influjo de los escritores liberales

Un filósofo no es fruto espontáneo de su tiempo. Un filósofo es producto de una cadena de pensadores que le precedieron y con los que “dialoga” a través de los libros que aquellos escribieron, como nos recuerda el magnífico soneto de Francisco de Quevedo.

[201] *Ibidem*, p. 47.

[202] Díaz-Plaja, Guillermo. *El Combate por la Luz*. Ed. cit. p. 216.

[203] *Ibidem*, p. 217.

[204] Conferencia dada dentro del Curso de Verano de la U.C.M. de San Lorenzo de El Escorial -1994- *La herencia política y cultural de la Generación del 14*. Otros destacados miembros del supuesto “falangismo liberal” serían Dionisio Ridruejo, Luis Rosales o Pedro Laín Entralgo.

Además, ¿no fue el propio Eugenio d'Ors quien hizo célebre la máxima “lo que no es tradición, es plagio”? Pues bien, la tradición liberal en la obra orsiana late y se pueden rastrear sus huellas, implícitas o explícitas, en multitud de páginas. Me limitaré a trazar las relaciones entre d'Ors y dos destacados escritores: John Stuart Mill y Wilhelm von Humboldt.

Sin embargo, considero preciso efectuar antes una suerte de “careo” intelectual Eugenio d'Ors/John Locke.

En el texto donde mejor se puede apreciar el contraste entre los citados autores es el *Ensayo sobre el Gobierno Civil* de Locke [205]. Afirma Gonzalo Fernández de la Mora que la “doctrina orsiana del Estado se nutre del cosmopolitismo estoico y paulino, del patriarcalismo de Filmer...” [206]. Si aceptamos esta herencia ideológica, d'Ors se hallaría en abierta confrontación respecto a las ideas de Locke ya que, como es conocido, éste dedicó el primer libro de los *Two Treatises* a refutar las afirmaciones que Robert Filmer había efectuado en sus libros *Observations Concerning the Original of Government* y *Patriarcha*.

Efectivamente, el antipaternalismo del texto de Locke resalta y evidencia la oposición con el planteamiento orsiano sobre la legitimación del poder (“autoridad viene de autor”). Sirvan de ejemplo estos fragmentos del filósofo británico.

Reconozco que los hijos no nacen dentro de la plenitud de ese estado de igualdad, aunque nacen para llegar a ella. Cuando los hijos vienen al mundo, y durante algún tiempo más, los padres tienen una especie de derecho de gobierno y de jurisdicción, pero ese derecho y esa jurisdicción son pasajeros. Los lazos de este sometimiento son como los pañales en que son envueltos y que sirven para protegerlos durante la debilidad de su infancia. Los

[205] Locke, John. *Two treatises civil government*. Emplearé la edición que, con el título de *Ensayo Sobre el Gobierno Civil*, fue publicada por Aguilar-Madrid. La traducción es de Amando Lázaro Ros. Varias reimpressiones; la consultada es del año 1990.

[206] Fernández de la Mora, Gonzalo. *D'Ors ante el Estado*. *Art. cit.*, p. 27. Existe una edición de este importante trabajo más accesible al lector interesado: *D'Ors ante el Estado*. Madrid, Instituto de España, 1981.

años y la razón alojan esos lazos, a medida que los hijos crecen, hasta que acaban soltándose del todo, permitiendo que el hijo disponga libremente de sí mismo [207].

Más contundente aún se muestra Locke al reivindicar la extinción del sometimiento físico a los padres cuando los hijos abandonan la minoría de edad.

El poder de mandar acaba con la minoría de edad, y aunque después de entrado el hombre en su mayoría sigue obligado al respeto y honra hacia sus padres, a someterlos, a defenderlos y a toda clase de muestras de gratitud, porque el hijo debe siempre a sus padres la máxima suma de beneficios, todo ello no pone ningún cetro en la mano del padre ni le confiere ningún poder soberano de mando [208].

Por último, Locke sostiene el carácter no unívoco del poder y, en consecuencia, los falsos vínculos que unen el poder (“potestad”) biológico de los padres y el estrictamente político.

Esto nos explica por qué los padres, aun perteneciendo ellos mismos como súbditos a sociedades organizadas, conservan un poder sobre sus hijos y tienen igual derecho a su obediencia que los padres que viven en el estado de Naturaleza. Eso no podría ocurrir si todo el poder político fuese únicamente paternal, y si estos dos poderes no constituyesen en realidad una misma y única cosa; porque, en tal caso, como la totalidad del poder estaría en el príncipe, el súbdito suyo no podría detentar poder alguno [209].

Ahora bien, todas estas matizaciones y reservas de Locke respecto al paternalismo son atenuadas por el convencimiento de la idoneidad del gobierno del “padre común” –“macho dominante”, escribiría Freud– en las comunidades donde no haya sido instituido el poder civil.

Sí, pues, era preciso que tuviesen una persona que los gobernase, puesto que difícilmente

[207] Locke, John. *Op. cit.*, P. 68.

[208] *Ibidem*, P. 86.

[209] *Ibidem*, P. 87.

se puede soslayar un gobierno entre gentes que viven juntas, ¿quién tenía mayores probabilidades de ser ese gobernante sino el que era su padre común, a menos que la negligencia, la crueldad, o cualquier otro defecto de alma o de cuerpo, lo incapacitase para ello? [210].

Donde ambos autores coinciden es en la posible existencia sincrónica del Estado de naturaleza –que d’Ors denomina “subhistoria”– y la civilización. Para el buen entendimiento de esta análoga visión, merece la pena recordar algunos conceptos ya citados en otros capítulos de este trabajo.

Subhistoria es el estado de un grupo humano desprovisto, así de la conciencia de una solidaridad en el tiempo como de la conciencia de una solidaridad superior en el espacio. Historia es la situación de un grupo humano provisto de la conciencia de una solidaridad en el espacio. Cultura es el estado de un grupo humano doblemente provisto de la conciencia de una solidaridad en el tiempo y de una superior solidaridad en el espacio [211].

Jugando con la flexibilidad conceptual, pero sin forzar el sentido del texto, podemos encontrar en Locke dos equivalentes a las ideas orsianas. Para ello debemos sustituir “sociedad civil” por “cultura” y “estado de Naturaleza” por “subhistoria”.

Las personas que viven unidas formando un mismo cuerpo y que disponen de una ley común sancionada y de un organismo judicial al que recurrir, con autoridad para decidir las disputas entre ellos y castigar a los culpables, viven en sociedad civil los unos con los otros. Aquellos que no cuentan con nadie a quien apelar, quiero decir, a quien apelar en este mundo, siguen viviendo en el estado de Naturaleza, y, a falta de otro juez, son cada uno de ellos jueces y ejecutores por sí mismos, ya que, según lo he demostrado anteriormente, es ese el estado perfecto de Naturaleza [212].

[210] *Ibidem*, Pp. 130-131.

[211] D’Ors, Eugenio. *La Ciencia de la Cultura*. Ed. cit. Pp. 94-95.

[212] Locke, John. *Op. cit.*, P. 107.

Otra coincidencia entre Locke y d'Ors radica en el dinamismo y funcionalidad que ambos autores confieren a los mecanismos políticos. Parte de la crítica de Eugenio d'Ors a la democracia estriba en su anquilosamiento decimonónico, no conveniente a las "nuevas palpitaciones de los tiempos". El padre del liberalismo también advertía de este peligro.

Pero no siempre las cosas evolucionan de una manera igual, y el interés particular obliga con frecuencia a la conservación de costumbres y de privilegios cuando ya no existen las razones que les dieron origen. Por este motivo, es frecuente que en aquellos gobiernos en que el cuerpo legislador está formado por representantes elegidos por el pueblo, llegue esa representación, andando el tiempo, a ser sumamente desigual y a no responder a las razones que movieron en sus comienzos a establecerla [213].

No obstante, existe un aspecto insoslayable que distancia grandemente las ideas políticas de estos dos filósofos. Este rasgo anti-interventor y no despótico sitúa a Locke muy lejos de lo que, tres siglos después, d'Ors llamaría *Política de Misión*.

Se me dirá –afirma Locke– que siendo como es ignorante el pueblo, y viviendo en un estado de perpetua insatisfacción, colocar la base del gobierno en esa opinión pública inconstante y en el humor caprichoso del pueblo sería exponer aquél a una ruina segura. Ningún gobierno podrá mantenerse mucho tiempo si el pueblo está facultado para implantar un nuevo poder legislativo cada vez que se sienta molesto con el que ya tiene. A esto contesto yo diciendo que ocurrirá todo lo contrario. No es cosa tan fácil, como algunos sugieren, sacar al pueblo de sus formas sociales establecidas [214].

Eugenio d'Ors ofrece testimonios de su interés por la obra de John Stuart Mill en numerosas páginas. Ya en el *Glosari* cita a ese pensador británico como uno de los

[213] *Ibidem*, p. 201.

[214] *Ibidem*, p. 282-283.

padrinos del moderno liberalismo [215]. Por otra parte, la opinión orsiana acerca del atractivo literario de Stuart Mill es negativa. En palabras de nuestro autor:

Cabe que haya filósofos de escritura muy pesada, o que pasa por tal, y que tengan sin embargo *ángel*: por ejemplo, Hegel. Otros, autores de libros ligeros y hasta bien escritos, Stuart Mill, verbigracia, se muestran infinitamente menos bien dotados a este respecto [216].

Las ideas de Xenius manifiestan, sin embargo, empero, una gran sintonía *de contenido* con aquellas que defendió a lo largo de su vida el filósofo utilitarista. Estas conexiones son muy apreciables en dos de los textos más justamente famosos de Mill: *Sobre la Libertad* y *Del Gobierno Representativo*.

En el primero de los libros citados, Stuart Mill lleva a cabo una briosa defensa de la singularidad como posible motor para la creación y desarrollo individuales de las facultades humanas y, por ende, como vehículo para el fomento de la cultura y bienestar general. Como afirma Isaiah Berlin en el prólogo de la edición que utilizo,

El deseo dominante de Mill de la variedad y la individualidad por sí mismas surge bajo formas diferentes. Observa que *la Humanidad sale más gananciosa consintiendo a cada cual vivir a su manera que obligándole a vivir a la manera de los demás*, verdad evidente que —*declara— es opuesta a la tendencia general de la opinión y de la práctica reinante*. Otras veces habla en términos más severos. Señala que *es una costumbre de nuestro tiempo no desear nada fuertemente. Su carácter ideal es no tener ningún carácter acusado; mutilar por compensación, como el pie de una mujer china, toda la parte de la naturaleza humana que resalte y tienda a hacer la persona marcadamente desemejante, en su aspecto general, al común de la Humanidad*. Y también: *La grandeza de Inglaterra es colectiva; pequeños individualmente, sólo somos capaces de algo grande por nuestra costumbre de combinarnos; y con esto nuestros filántropos morales y religiosos*

[215] D'Ors, Eugenio. *Glosari*. Ed. cit, p. 1.086.

[216] D'Ors, Eugenio. *Diálogos*. Ed. cit, p. 150.

están perfectamente contentos. Pero fueron hombres de otro cuño los que hicieron de Inglaterra lo que ha sido; y hombres de otro cuño serán necesarios para prevenir su decadencia [217].

Eugenio d'Ors, por su parte, también defendió de manera constante y sin ambigüedades ese necesario respeto hacia lo heterogéneo e, incluso, heterodoxo. Así, por ejemplo, señala que la cultura es fruto de la tolerancia.

Una saludable ironía nace con esto, la más adecuada no sólo a la libertad del espíritu, sino a la constitución misma social de las instituciones de Cultura, cifradas precisamente en la humana tolerancia [218].

Más explícito, si cabe, se muestra d'Ors en la glosa titulada *La Misión de lo Heterogéneo*. Permitaseme reproducir este texto en su casi integridad, puesto que considero sumamente importante la línea argumental empleada.

Y venga a nosotros en buena hora el dudoso, venga el impuro. ¡Venga, acérquese! Quien no esté deliberada y declaradamente contra nosotros, con nosotros está. Sin inclusión de lo heterogéneo no hay vida. Sin un poco de mezcla no hay eternidad; diríamos, en lenguaje simbólico, que sin resurrección de la carne no hay vida perdurable. Aun los mismos grupos étnicos locales necesitan la incorporación de lo distinto; para perpetuarse les conviene un granito de extranjería providencial (...). Con la consanguinidad en las uniones, los linajes se empobrecen. Con la exterminación de los heterodoxos, los dogmas se anemian. Por falta de erudición o de información, las doctrinas se corrompen. Sin íntimo diálogo no hay posibilidad siquiera de pensamiento creador [219].

En el mismo sentido apunta la colaboración periodística de 1922 *El Cultivo del Hereje*. Y no es en absoluto accidental el empleo de ese término religioso. Porque Xenius sostiene que en el respeto y fomento de lo herético radica una de las diferen-

[217] Mill, John Stuart. *Sobre la Libertad*. Ed. Alianza. 1ª ed. 1970, Madrid, 1992, Pp. 34-35.

[218] D'Ors, Eugenio. *La Civilización en la Historia*. Ed. cit, P. 187.

[219] D'Ors, Eugenio. *N.G.I.* Ed. cit, P. 264.

cias entre la política de misión y la dictadura meramente represora. La máxima paulina *Oportet Haerese esse* adquiere así una dimensión axial en el edificio teórico-político orsiano.

... en tanto que la dictadura es simplista y no soporta la pluralidad de matices, por culpa de una característica inadaptación de la inteligencia, con la consiguiente incapacidad de dialéctica ironía, la política de misión, acostumbrada a sacrificar las contingencias de un instante en aras a la superioridad de lo eterno, participa de la convicción de San Pablo, sobre la conveniencia de que existan herejes. Es más: la política de misión, sobre tolerar la convivencia con los herejes, razón fundamental e indispensable de la función que da pie a su existencia, postula, no sólo la conveniencia de que haya herejes, sino, incluso, la ventaja de que los herejes se ganen la vida [220].

John Stuart Mill, en el capítulo tercero del libro comentado (*De la individualidad como uno de los elementos del bienestar*) denuncia que “la sociedad absorbe lo mejor de la individualidad; y el peligro que amenaza a la naturaleza humana no es el exceso, sino la falta de impulsos y preferencias personales” [221].

Este peligro se acentúa en épocas más recientes con el triunfo bolchevique en la Revolución Rusa y la implantación del consiguiente totalitarismo soviético. D’Ors fue testigo del proceso y una de las mentes lúcidas que más pronto lo denunció. En la conferencia de 1919 *Grandeza y Servidumbre de la Inteligencia* hallamos esta condena:

Habla Rusia con la aversión al intelectual dominante en toda la escala de la sociedad nueva allí amanejada, desde las direcciones activas del gobierno hasta las instintivas pasividades del aldeano. (...) Parece que Lenin confesaba no hace mucho a un redactor del *Daily Chronicle* que sus esfuerzos mayores se había dirigido a someter a los rigores igualitarios del nuevo régimen, más que a los detentores de la propiedad, a los privilegiados de la ciencia

[220] D’Ors, Eugenio. *La política de Misión*, serie de artículos aparecidos en el diario “Arriba” el 17 y el 18 de diciembre de 1948.

[221] Mill, John Stuart. *Op. cit.*, p. 97.

y de la competencia. En todo caso, la intervención del hábil manejador de la pluma o de la palabra es sistemáticamente rehuida en cualquier ofrecimiento o tentativa de intervención para servir de procurador o vocero de reclamaciones operarias [222].

La claridad e insistencia con que J. Stuart Mill defendió la libertad de opinión exime de reproducir esos numerosos y célebres pasajes. Sirva, no obstante, de breve muestra esta afirmación.

Nadie puede ser un gran pensador sin reconocer que su primer deber como tal consiste en seguir a su inteligencia cualesquiera que sean las conclusiones a que se vea conducido [223].

En el libro *Del Gobierno Representativo* también se contienen ideas que sintonizan con el pensamiento político orsiano.

La primera de ellas es la conveniencia de diferentes sistemas políticos dependiendo del grado de desarrollo alcanzado por una comunidad.

Hay otros –casos– en que quizá no es imposible –el gobierno representativo–, pero en los que debe preferirse otra forma de gobierno: por ejemplo, cuando un pueblo, para elevarse en civilización, necesita penetrarse de alguna máxima, contraer algún hábito, cuya adquisición dificultaría probablemente el Gobierno representativo.

El más evidente de estos casos es aquel, que ya hemos considerado, en que un pueblo ignora el principio capital de la obediencia. Una raza que en sus luchas con la naturaleza y con sus vecinos hubiese adquirido energía y valor, pero que no se hubiera plegado todavía a la obediencia permanente a un jefe común, tendría pocas probabilidades de contraer este hábito bajo el Gobierno colectivo de su propia comunidad [224].

La línea discursiva de este fragmento se relaciona con dos aserciones de Eugenio

[222] D'Ors, Eugenio. *Diálogos*. *Id. cit.*, Pp. 93-94.

[223] Mill, John Stuart. *Op. cit.*, P. 97.

[224] Mill, John Stuart. *Del Gobierno Representativo*. Ed. Tecnos. 1ª ed. 1985. Madrid, 1994, P. 46.

d'Ors. Primera, algunos pueblos no han alcanzado un nivel de civilización adecuado para gobernarse por sí mismos; segunda, urge una labor interventora para redimir a esa comunidad de su precario estado subhistórico.

También podemos advertir un común elitismo, si bien más velado en el caso de Mill, que aproxima los postulados teóricos de ambos autores. Muestra de esa confianza y valoración de lo excelente minoritario son las siguientes afirmaciones:

La única razón digna de ser tomada en cuenta para dar al voto de una persona mayor valor que la unidad se funda en la capacidad mental del individuo; faltando tan sólo medios aproximados para establecer esa superioridad [225].

Las facultades de los espíritus superiores y los estudios más profundos no servirían para nada si no condujesen algunas veces al hombre a conclusiones diferentes de aquellas a que llega sin estudio una inteligencia vulgar [226].

Los individuos y los pueblos que sientan vivamente el valor del talento superior lo reconocerán probablemente, allí donde exista, por otros signos que la conformidad con sus opiniones; los reconocerán aun a despecho de una gran diferencia de opiniones, y cuando lo hayan reconocido, estarán demasiado deseosos de aprovecharse de sus facultades a cualquier precio razonable para imponerle su propia opinión como ley y norma de su conducta [227].

Otro rasgo común entre el filósofo inglés y Eugenio d'Ors es la ponderación del orden. Afirma J.S. Mill:

En su acepción más restringida orden significa obediencia. (...) En un sentido más amplio la palabra *orden* significa que la paz pública no es perturbada por las violencias individuales. Dícese que existe el orden allí donde, por regla general, los habitantes del país han cesado de ventilar sus querellas y la reparación de sus agravios a mano armada. Pero, tanto en

[225] Mill, John Stuart. *Del Gobierno...* Ed. cit, P. 107.

[226] *Ibidem*, P. 140.

[227] *Ibidem*, P. 142.

esta acepción más vasta como en la precedente, el orden es más bien una de las condiciones necesarias del Gobierno, por su fin o el criterio de su excelencia [228].

Finalmente, la atención que el pensador británico presta al fenómeno federal en el capítulo XVII del libro que nos ocupa presenta un paralelismo con el abundante y rico tratamiento que este asunto recibe a través de la pluma de Xenius [229].

Llama la atención que un texto tan decididamente antiestatista como el de Wilhelm von Humboldt *Los límites de la Acción del Estado* influya en el pensamiento político-social de d'Ors. Por ejemplo, la pretensión humboldtiana de convertir los artesanos en artistas tiene su proyección en la obra del Glosador.

Escribió el sabio alemán:

De aquí que el hombre interesante lo sea en todas las situaciones y en todos los asuntos, y de aquí que florezca en una belleza esplendorosa, cuando su vida se desenvuelve del modo que corresponde a su carácter.

De este modo, sería posible, tal vez, hacer de todos los labradores y artesanos *artistas*, es decir, hombres que amasen su oficio por sí mismo, que lo perfeccionasen con sus propias fuerzas y su propia inventiva, cultivando con ellos sus energías intelectuales, ennobleciendo su carácter y potenciado sus goces. Y así, el ser humano veríase ennoblecido precisamente por las cosas que hoy, por bellas que sean de por sí, sirven con harta frecuencia para deshonrarlo [230].

La postura de Eugenio d'Ors sobre la dignidad del trabajo manual es inequívoca [231]. La conferencia *Aprendizaje y Heroísmo* (1915) ofrece muestra evidente de esto.

[228] *Ibidem*, Pp. 15-16.

[229] Este punto será desarrollado en el capítulo que analiza el antinacionalismo orsiano.

[230] Humboldt, Wilhelm von. *Los Límites de la Acción del Estado*. Ed. cit. P. 28.

[231] Véase el estudio de Rafael Gibert *La Ciencia del Trabajo según Eugenio d'Ors*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1975.

Voy a hablarte del heroísmo en cualquier oficio y del heroísmo en cualquier aprendizaje [232].

El modelo elegido es el ceramista Bernardo Palissy, a quien no duda en erigir como patrón de cualquier trabajador.

Cualquier trabajador puede tener por patrón a Bernardo Palissy, el gran artesano. Este es quien mejor llegó a la grandeza, y llegó a las más elevadas maneras de ser que se alcance en el mundo: magnífico artista, sabio inventor, maestro de ciencia, escritor de nombradía, hombre de sociedad, a su manera, y aun de sociedad cortesana y selectísima, y héroe de la vida religiosa, ejemplo y espejo de conciencia, sin dejar nunca de ser artesano, pero precisamente por serlo siempre y por haber realizado bellas invenciones dentro de su oficio, y llevado el mismo a una perfección soberana [233].

Humboldt muestra respeto e interés por la idea de orden. El orden, tanto en su dimensión teórica como práctica, será uno de los principales resortes del sistema orsiano.

Todas las cosas se nos aparecen bajo una forma distinta cuando son creaciones de un plan intencionado o cuando son producto del azar irracional. Las ideas de sabiduría, orden, intención, que tan necesarias nos son para nuestra conducta, e incluso para acrecentar nuestras potencias intelectuales, se enraizan de maneras más firme en nuestra alma si las podemos descubrir por doquier [234].

Sin embargo, son numerosas y relevantes las diferencias entre Humboldt y d'Ors. La absolutización del valor del hombre y su libertad ubica al autor romántico en una esfera alejada de la "tesis funcional" antes comentada.

El verdadero fin del hombre –no el que le señalan las inclinaciones variables, sino el que le

[232] D'Ors, Eugenio. *Diálogos*. Ed. cit., p. 60.

[233] *Ibidem*, p. 63.

[234] Humboldt, Wilhelm von. *Op. cit.*, p. 72.

prescribe la eternamente inmutable razón– es la más elevada y proporcionada formación posible de sus fuerzas como un todo. Y para esta formación, la condición primordial e inexcusable es la libertad [235].

Por lo demás, Humboldt desconfía abiertamente del Estado –pieza clave del pensamiento político del filósofo español– y rechaza cualquier fórmula de gobierno que tenga que ver con el despotismo ilustrado.

[235] *Ibidem*, p. 14.

3. Crítica a la democracia

3.1. Concepto y coherencia doctrinal

Para la correcta comprensión de este apartado, sería conveniente situar las ideas de Eugenio d'Ors en su contexto histórico. Fue esta una época dominada por la inestabilidad (recuérdese la crisis del parlamentarismo, la dictadura de Primo de Rivera, o la instauración de la II República). La crispación política, unida a la radicalización partidista, hizo que muchos intelectuales se decantaran por posiciones extremas que acaso no hubieran tenido cabida en una sociedad no escindida y en unos tiempos donde la actividad pública se desarrollara con normalidad. Debemos, pues, entender el pensamiento e, incluso, los actos de estos hombres como intentos de aportar soluciones a una situación "crítica". Sólo desde esta perspectiva se evitará caer en la fácil descalificación anacrónica.

Por otra parte, en el exterior, en Europa, el panorama tampoco era idílico. Junto a los movimientos sindicales (que tanta huella dejaron en la obra orsiana), el socialismo parece abrirse camino tras su triunfo en Rusia, así como la crisis económica y de conciencia acaecida al término de la I Guerra Mundial son los impulsores fundamentales del descrédito generalizado de la democracia liberal.

El éxito del fascismo en Italia [236], la imparable ascensión del nacionalsocialismo [237] o el gobierno autoritario de Oliveira Salazar determinan lo que impropiamente se ha denominado "Edad de Oro del Fascismo".

Sin embargo, es menester subrayar la coherencia ideológica de Eugenio d'Ors. Nuestro autor, en modo alguno, no adoptó sus ideas de forma oportunista a la corriente dominante. Por el contrario, la solidez y la estabilidad de sus planteamientos sorprenden. D'Ors estaba convencido de que el siglo XX, a diferencia del prece-

[236] Un buen libro de consulta sobre las raíces ideológicas del fascismo es el breve pero acertado trabajo de Robert Paris, *Les Origines du Fascisme*. Flammarion, París, 1968.

[237] Klein, Claude. *De los espartaquistas al nazismo: La República de Weimar*. Ed. Sarpe, Madrid, 1985.

dente, sería presidido por los sones de *La Marsellesa de la Autoridad*. Xenius, únicamente, fue sensible a las palpitaciones de los tiempos.

Tres son las conexiones de la crítica a la democracia con el pensamiento político orsiano: la exclusión del gobierno popular de la política misionera, la relación lamentable entre nacionalismo y democracia, y el origen espúrio de la democracia como hija del naturalismo romántico. Analizaremos brevemente estos puntos.

Los principios IV y V de la Política de Misión no se avienen con el concepto de gobierno popular.

IV. ¿Quehacer del Estado? a/la Educación; b/la Selección; c/la Autoridad.

V. La mejor norma para la Educación es la libertad del humanismo. La mejor norma para la Selección es la jerarquía corporativa o hereditaria. La mejor condición para la Autoridad, la unidad de mando [238].

Son claramente perceptibles en el principio V dos afirmaciones antidemocráticas: la jerarquía corporativa o hereditaria en la selección de los gobernantes y la concentración de poderes en el mando “autoritario”.

En este punto, no obstante, ha de efectuarse una precisión antes de que se produzcan equívocos. Cuando aludimos al término *democracia*, éste puede tener un contenido mutable según los presupuestos ideológicos de que se parta. Así, por ejemplo, hubo una época –no muy lejana, por cierto– que desde el campo comunista o procomunista se consideraba que la democracia “real” –curioso adjetivo aplicable también al socialismo– incluía la dictadura del proletariado. Este dislate conceptual ha perdido fuerza en nuestros días. Por tanto, aquí cuando escribimos *democracia*, debe leerse como *democracia parlamentaria occidental*, bien entendido que, como advierte Carl Schmitt, *democracia y parlamentarismo son cosas distintas*:

[238] D'Ors, Eugenio. Prólogo a *Oliveira Salazar* de Antonio Ferro. *Ed. cit.* P. XIV.

La fe en el parlamentarismo, en un *government by discussion*, es propia de las ideas del liberalismo. No es propia de la democracia. Es preciso separar ambos, democracia y liberalismo, a fin de comprender la heterogénea construcción que constituye la moderna democracia de masas [239].

Eugenio d'Ors, como queda dicho, es un defensor del autoritarismo estatista, del político interventor que contraría los impulsos de los gobernados.

Una actitud semejante en lo esencial a lo propuesto en el primer descubrimiento montesiano es la que adopta el que denomino *político de misión*. Actitud pesimista y, por lo mismo, radicalmente opuesta a la democracia. Pero actitud de superior *normalidad* y, por lo mismo, bastante diferente de la dictadura. Semejante al pedagogo que trata a los niños normales como si fuesen ciegos, el *político de misión*, al operar sobre un país civilizado, inclusive sobre un país de larga tradición en la cultura, lo hace al modo del misionero ocupado en redimir a un pueblo bárbaro de su barbarie. Lejos de obedecer a los instintos espontáneos de éste —halagándolos, cuando más, superficialmente y como instrumental e interino recurso—, el misionero los contrariará, castigará, en el más noble sentido de la palabra [240].

La concepción política orsiana tiene un marcado carácter antinacionalista. El nacionalismo, a su juicio, es una aberración que atenta contra lo ecuménico, contra la Cultura, por lo que su complementariedad con la democracia parlamentaria no hace sino despertar la enérgica condena del Glosador.

Por esto, si el sistema político de la democracia obliga a las selecciones conscientes a recibir la inspiración del pueblo y a obedecerla (*vox populi, vox Dei*), otra política opuesta, la que llamamos *de misión*, presenta a las selecciones la tarea de contradecir perpetuamente la inspiración popular, cuya espontaneidad se dirige siempre al nivel más bajo. Y esto que decimos aquí sobre el gobierno interior de un país, es también aplicable a la conducta de un país respecto de otros países. También, en este nuevo capítulo, a la tendencia represen-

[239] Schmitt, Carl. *Sobre el Parlamentarismo*. Ed. cit. P. 12.

[240] D'Ors, Eugenio. Prólogo a *Oliveira Salazar*. Ed. cit., Pp. XII-XIII.

tada por el nacionalismo –corolario lógico de la democracia, en las relaciones entre pueblos– se nos ofrece como opuesta a la tendencia misional que es la tendencia imperial a tenor de la cual existen lo que diríamos Pueblos [241].

Similar actitud advertimos en José Ortega y Gasset que, acaso con mayor detalle en el análisis histórico, afirma que se produjo una acentuación demagógica de la nacionalidad por el desarrollo de la democracia.

Lo que sí aconteció al llegar la democracia, por tanto, en los comienzos del siglo XIX, es que con ella comenzaron los pueblos de Occidente a caer en el deletéreo poder de los demagogos –sean de izquierda o de derecha–, y como la única táctica de estos irresponsables personajes es extremarlo todo para poder alcoholizar a las masas, la conciencia de Nacionalidad, que llevaba ya dos siglos de tranquila, pacífica vida, se convirtió en programa político [242].

En tercer lugar, Eugenio d'Ors establece una relación directa entre los ideales rusonianos y los males de la moderna democracia. La democracia, hija del Romanticismo. Aquí también se opera con el mismo procedimiento visto en el apartado anterior. Pero no se trata de una mera “unificación de enemigos”, estrategia propia del ciego dogmatismo. El Glosador está convencido de que Romanticismo, Nacionalismo y Democracia son peldaños de una misma escalera.

¿Entrada del pueblo en la soberanía, la Democracia?... En lo profundo otra cosa. Destrucción del grupo de representaciones e imposiciones, que formaron un día la instancia de lo eterno sobre lo circunstancial, de la Cultura perenne sobre la voluntad improvisada (...).

También la dialéctica de la Historia tiene sus férreos silogismos. Y el aventurero internacional es la última conclusión de aquel cuya premisa mayor fue planteada por el Paseante Solitario [243].

[241] D'Ors, Eugenio. *La Ciencia de la Cultura*. Ed. cit., Pp. 394-395.

[242] Ortega y Gasset, José. *Europa y la Idea de Nación*. Ed. cit., P. 89.

[243] D'Ors, Eugenio. *Nuevo Glosario Vol. III (1934-1943)*. Ed. cit. P. 348.

3.2. Fundamentación histórica de la crítica

Eugenio d'Ors efectúa un análisis histórico sobre la aparición y extensión de la democracia. Según el filósofo, la democracia es un típico producto ochocentista y, por ende, impregnado de la mentalidad y los valores de la época.

El Glosador reconoce que han existido otras formas que podríamos denominar “democráticas” en el pasado europeo. Pero estas manifestaciones no dejaron su raíz en la configuración actual de la realidad política de Occidente. Porque los regímenes de gobierno popular vigentes a principios de siglo (y también en nuestros días) son hijos de la centuria anterior, frutos de la confluencia entre la ideología revolucionaria y los “instintos burgueses”.

No em refereixo tampoc a la democràcia teòrica, ni a cap altra de les seves formes en el passat, ni a la grega, ni a la de les ciutats italianes, ni a la dels Països Baixos, ni a la de l'heroic moment napoleònic (...) Parlo de la democràcia present, concreta; de la que havem trobat a règim establert; de la democràcia actual, imperant a Espanya, a França, a Itàlia, a Alemanya; tot, als Estats Units, arreu, es pot dir. Aquesta democràcia se'ens ofereix en una forma precisa, definible. Genèticament se la pot definir com l'encarnació acomplida en tot el segle XIX, de la ideologia revolucionària en els instints de la burgesia [244].

Por otra parte, es necesario situar la democracia en la cadena de fenómenos históricos que atienden a una misma constante. En este sentido, dentro del sistema orsiano, la democracia estaría ubicada en el ámbito del eón femenino. Compartiría plaza con los cultos de Eleusis, el franciscanismo, lo barroco, la Contrarreforma...

Si la flor, toda flor, es mujer, bien puede creerse que la Siria, según Michelet, lo sea igualmente. O los cultos de Eleusis. O un siglo entero en el vivir de la Humanidad. O la Democracia. O lo Barroco [245].

[244] D'Ors, Eugenio. *Glosari (1906-1910)*, en *Obra Catalana Completa*. Ed. cit. P. 1.535.

[245] D'Ors, Eugenio. *Lo Barroco*. Ed. cit. P. 32.

Las ideas condensadas en este pasaje, acaso de forma críptica, merecen el breve comentario explicativo que Pilar G. Suelto de Sáenz, en su libro sobre los valores estéticos de Eugenio d'Ors, nos ofrece:

... lo femenino es lo vital y no racional, lo particular, la pluralidad y no la unidad jerárquica [246].

Respecto al elípticamente citado siglo XIX –“un siglo entero del vivir de la Humanidad”– afirma la autora:

Ese siglo entero en el vivir de la humanidad, a que se refiere d'Ors, es precisamente el siglo XIX, cuyo romanticismo, con la exaltación de la pasión sobre la razón, le hace esencialmente barroco. Porque pasión, con detrimento de razón, se encuentra en la literatura, el arte, hasta en la vida política [247].

Y respecto a la caracterización femenina de la democracia:

Por lo que respecta a la democracia, hemos de ver en esta forma política un sentido diametralmente opuesto al de todo poder absoluto. Su mayor énfasis en la justicia que en la fuerza hace de la democracia una forma política que puede identificarse con el humanitarismo, y de aquí su afinidad orsiana con lo femenino y, en consecuencia, con lo barroco. Si el poder absoluto es símbolo de unidad, el poder democrático será para d'Ors símbolo de pluralidad [248].

Esta “femineidad” democrática reaparece en muchos de los escritos orsianos en relación con diversos temas.

Así, al tratar de la Administración romana, afirmaba que ésta traducía, en sus relaciones con la persona privada, persona privada, pero encarnaba, a la vez, desde el punto de vista público y ampliamente histórico, *aquella manifestación de lo viril, que nosotros, en contraste con el*

[246] G. Suelto de Sáenz. *Eugenio d'Ors. Su Mundo de Valores Estéticos*. Ed. cit. P. 77.

[247] *Ibidem*. Pp. 77-78.

[248] *Ibidem*. P. 78.

carácter jemenino de las democracias, acostumbramos a designar bajo el nombre de Política de Misión [249].

En último término, la crítica histórica al gobierno popular se encamina a una descalificación general de la Revolución Francesa como iniciadora de la Edad Contemporánea.

Por otro lado, cuando un Napoleón se convierte en el heredero de la ideología de la Revolución francesa, no encuentra que esta ideología estorbe ni a su poder personal ni siquiera a las más externas formas mayestáticas con que éste se reviste; fácilmente –y lo que es más grave, lógicamente– muestra el ejemplo de Napoleón la presencia de la una relación funcional entre demagogia y dictadura. Con la gran fuerza de propaganda que, a favor entre otras cosas de su lenguaje, asiste a los franceses para constituir en categorías antonomásticas sus propios acontecimientos privados, esta Revolución francesa ha venido a constituir ante la imaginación de las gentes la revolución por excelencia, adquiriendo el vocablo un valor genérico que puede inclusive estorbar a la comprensión de su realidad. (...) Desde luego, el avance de los años va volviendo cada día más ridícula esta pretensión de contemporaneidad respecto de las figuras y acontecimientos del siglo XIX. Pero, a la vez que cualquier vecindad con lo nuestro se elimina de ese sector de la historia, se va viendo cada día más claro cómo sus características forman bloque con las de otras fechas que a las del siglo XIX precedieron. De cómo el titulado *Romanticismo* no es más que una modalidad de lo que se llama *barroco*; nosotros mismos hemos dado la demostración repetidamente (...) La solidaridad entre los complejos morales representados por la conexión entre lo que alguien llama *las Tres RRR* –Reforma, Revolución y Romanticismo– puede considerarse como rigurosamente establecida desde el momento en que se ha renunciado a ver entre cualquiera de dichos términos y los otros una relación causal [250].

[249] Delgado, Jaime. *La Política de Misión*. Art. cit., p. 75.

[250] D'Ors, Eugenio. *La Civilización en la Historia*. Ed. cit., Pp. 173-174.

3.3. Sobre la incompatibilidad de la democracia y la Política de Misión

Como vimos someramente en el apartado inicial de esta crítica orsiana, la incompatibilidad de la democracia y la política de misión se cifra en dos aspectos: la jerarquía corporativa y hereditaria en el procedimiento de selección de gobernantes, y el ejercicio del poder “autoritario”, sin concesiones a los instintos populares. Ahora corresponde matizar ambos puntos y examinar otros que puedan completar el panorama.

En la importantísima glosa titulada *Estas ‘Juventudes’* [251], d’Ors establece las líneas divergentes que siguen la por él llamada “política democrática” y su “política de misión”. Esas diferencias se resumen en el siguiente esquema.

a/ Respecto a las espontaneidades de la naturaleza:

- Política democrática: actitud sumisa.
- Política de misión: corrección y castigo.

b/ Teorizadores:

- Política democrática: Juan Jacobo Rousseau.
- Política de misión: San Agustín.

c/ Relación gobernantes/gobernados –expresiones significativas–:

- Política democrática: “Padre Pueblo”.
- Política de Misión: “Hijo Pueblo”.

Pero Eugenio d’Ors es consciente de lo poco aceptadas y arraigadas que pueden estar sus ideas políticas respecto a la vigencia de la teoría antagónica.

Por un lado, la política democrática en vigencia. Por otro lado, una política muy diferente en potencia, que llamamos *política de misión* [252].

[251] D’Ors, Eugenio. *N.G. III. Ed. cit.*, Pp. 361-362.

[252] *Ibidem.* P. 361.

Se reconoce también que hay que luchar cada día contra corriente. Luchar a fuerza de disciplina –todo trabajo de misión es perdido si no se refiere en último término a la centralidad de Roma– y, además, a golpe de ciencia y competencia... [253].

Otro factor que distancia a la política misional de la democrática estriba en los presupuestos antropológicos opuestos que fundamentan sendas teorías.

El optimismo rusioniano, la fe en el hombre, en definitiva, el humanitarismo y la filantropía dan cuerpo a la idea del poder popular. Baste recordar el desprecio por tales axiomas “románticos” –desprecio que ya tuvimos la ocasión de estudiar páginas atrás– y la calificación de “utópicas” con que el Glosador adjetiva estos axiomas.

Por el contrario, Eugenio d’Ors, fiel defensor del “pesimismo activo” [254], estima que sólo desde la creencia de que el político interventor debe superar las espontaneidades negativas, la tendencia al halago y el ejercicio complaciente del poder, es plausible una acción de gobierno eficaz.

... si el sistema político de la democracia obliga a las selecciones conscientes a recibir la inspiración del pueblo y a obedecerla (*vox populi vox Dei*), otra política opuesta, la que llamamos *de misión*, presenta a las selecciones la tarea de *contradecir* perpetuamente la inspiración popular, cuya espontaneidad se dirige siempre al nivel más bajo [255].

Completando esta crítica a la democracia, Eugenio d’Ors también fustiga a una de las posibles combinaciones de la democracia con ideas políticas procedentes del socialismo. Esta incipiente “socialdemocracia”, impregnada de materialismo histórico, será rechazada por su carácter amorfo, por sus líneas difusas. Aquí tenemos una buena muestra del pensamiento estético de Xenius, determinante en la elaboración de sus teorías.

[253] *Ibidem*, p. 361.

[254] Véase, III, I, *Concepto de Política de Misión*.

[255] D’Ors, Eugenio. *La Ciencia de la Cultura*. Ed. cit., Pp. 393-394.

Como en el mundo de los trabajadores, en el mundo de las sombras, también son los principios de organización y de jerarquización los que nos dan la manera de huir de lo amorfo. Por amorfo, la historia del materialismo histórico muere también. *Escoger* es hoy el santo y seña que, en dos versiones, recibe el espíritu, tanto en el orden del poder como en el orden del saber. Tanto en la meditación de un Mussolini que piensa en la estructuración de Italia y de Europa, como en la de un humilde profesor de segunda enseñanza, que se pregunta cómo va a componer su libro de texto [256].

Pero, como arriba quedó indicado, interesa exclusivamente la valoración orsiana de la democracia parlamentaria. Y esto es así por dos motivos: la forma de gobierno que más extendida está en Occidente atiende a los principios democrático-parlamentarios; y, en segundo término, Eugenio d'Ors, al igual que otros autores coetáneos, centra su estudio del régimen de soberanía popular en esta forma política vigente, aunque con obvios signos de crisis, en numerosos países europeos.

[256] D'Ors, Eugenio. *N.G. III*, 439.

3.4. Crítica a la democracia parlamentaria

Gonzalo Fernández de la Mora, en su estudio sobre el tema que nos ocupa [257], engloba dentro de un mismo apartado las reflexiones de Eugenio d'Ors sobre el liberalismo y la democracia. El rótulo utilizado no por cierto –"antidemoliberalismo"– deja de ser ambiguo y, acaso, inconveniente. Estimo que la crítica orsiana a la democracia parlamentaria, si bien complementaria, se desarrolla en otro plano distinto a la crítica al liberalismo. Por rigor científico, así como por claridad expositiva, parece más conveniente disociar elementos –liberalismo, por una parte, democracia parlamentaria, por la otra– y realizar un análisis separado de los mismos.

Siguiendo esta misma línea, el citado Carl Schmitt sostiene:

Como cada institución, el parlamento tiene también ideas particulares y propias, que son sus condiciones previas. Los que pretendan conocerlas se verán obligados a retroceder hasta Burke, Guizot y J.S. Mill, y comprobarán que, después de ellos, aproximadamente desde 1848, si bien se han hecho numerosas observaciones prácticas, no se han dado nuevos argumentos fundamentales. No obstante, esto apenas se evidenciaba en el pasado siglo, ya que el parlamentarismo iba ganando terreno en estrecha relación con la democracia que avanzaba, sin que se distinguiera muy bien entre ambos. Pero hoy, después de su común victoria, aparece la contradicción, y ya no puede pasar inadvertida la diferencia entre las ideas liberales parlamentarias y las ideas de la democracia de masas [258].

La referencia al célebre jurista germano no es accidental. Schmitt publicó en los años 20 una serie de artículos que ponían en tela de juicio muchos axiomas de la democracia parlamentaria, al mismo tiempo que denunciaba las habituales corrupciones de este sistema de gobierno. Es seguro que Eugenio d'Ors mantuvo un continuo interés hacia la obra de su amigo alemán. La doble vía de influencia schmittiana

[257] Fernández de la Mora, Gonzalo. *D'Ors ante el Estado*. Art. cit., p. 17.

[258] Schmitt, Carl. *Sobre el Parlamentarismo*. Ed. cit., pp. 4-5.

señalada por Badenes Gasset [259] no agota en modo alguno otros posibles cauces. De este modo, un estudio comparativo entre las ideas sobre la democracia parlamentaria de esos dos autores constituye el método adecuado para la comprensión del presente punto. Una vez más, el “diálogo” (Schmitt-d’Ors) se revela como instrumento adecuado para la consecución de nuestros objetivos.

Una de las críticas más frecuentes a la democracia actual de masas es el fácil acceso a los puestos importantes de gobierno de personas sin escrúpulos (y a veces también carentes de formación) que convierten la actividad pública en un simple tráfico de intereses económicos para el lucro privado, como si fuese el desempeño de un cargo un negocio, un negocio sumamente rentable. Afirma Schmitt:

La elite que generan sin cesar los numerosos parlamentos de los diversos Estados europeos y de fuera de Europa en forma de cientos de ministros no justifica un gran optimismo. Pero lo que es aún peor o incluso demoledor: en algunos Estados, el parlamentarismo ya ha llegado hasta el punto de que todos los asuntos públicos se han convertido en objeto de botines y compromisos entre los partidos y sus seguidores, y la política, lejos de ser el cometido de una elite, ha llegado a ser el negocio, por lo general despreciado, de una, por lo general despreciada clase [260].

Eugenio d’Ors ya denunció esa falta de elevación moral de las personas que se ocupan de la política en su etapa barcelonesa. No debemos olvidar que el propio d’Ors ocupó cargos políticos de responsabilidad a lo largo de su vida, tanto en la Mancomunitat como durante el régimen del general Franco. Por otra parte, la dimensión práctica de su obra no fue en absoluto accidental ni esporádica, ya que la “helio-maquia” o combate por la luz orsiano incluía una actividad pública ineludible [261].

[259] Badenes Gasset, Ramón. *Perfil Jurídico de Eugenio d’Ors*. Ed. cit. P. 17.

[260] Schmitt, Carl. *Sobre el Parlamentarismo*. Ed. cit., P. 7.

[261] Véanse las biografías sobre d’Ors: *Eugenio d’Ors*. Enric Jardí. Ed. Aymá. Barcelona, 1967.

El Combate por la Luz. La Hazaña Intelectual de Eugenio d’Ors. Guillermo Díaz-Plaja. Ed. cit., Madrid, 1981.

En la glosa *El Candidat Ideal* (1908) traza en calve cómica el retrato del burgués que desea presentarse a unas elecciones. D'Ors insinúa que este ciudadano estará igualmente preocupado por su negocio de cuero si sale elegido diputado [262].

El filósofo siempre reflexionó sobre este aspecto de la política, que podríamos denominar “proceso de selección de las clases dirigentes”. Su preocupación se enmarcaría dentro de la corriente de las teorías elitistas clásicas y, en especial, de los elitistas italianos –v. gr. Mosca o Pareto–.

De ahí procede el imperativo de selección y, al mismo tiempo, su cuidado por educar y perfilar al político “misionero”. Esto se aprecia en varios principios de su Política de Misión. Sirvan de recordatorio los siguientes:

- IV. ¿Quehacer del Estado? a/ la Educación; b/ la Selección; c/ la Autoridad.
- V. La mejor norma para la Educación es la libertad del humanismo. La mejor norma para la Selección es la jerarquía corporativa o hereditaria. La mejor condición para la Autoridad, la unidad de mando.
- VII. La puerta abierta a las vocaciones de los hombres. La puerta abierta a la vocación de los pueblos. La puerta abierta, pero el ingreso canalizado.
- X. El día siguiente a la fuerza, llámase responsabilidad.
- XIV. Ley de la Educación: la tarea para todos. Ley de la Selección: la asamblea para los mejores. Ley de Autoridad: la independencia del Jefe [263].

Pero la crítica más contundente, a la par que la más hermosamente expresada, se encuentra en la conferencia *Aprendizaje y heroísmo* que Eugenio d'Ors leyó en la Residencia de Estudiantes de Madrid el año 1915. En ella nuestro autor sostiene que cualquier profesión es una aristocracia y, por lo tanto, está revestida de toda clase de dignidades. Dicho esto, parangona el quehacer de un modesto aprendiz con la activi-

[262] D'Ors, Eugeni. *Obra Catalana Completa*. Ed. cit., Pp. 892-893.

[263] D'Ors, Eugenio. Prólogo a *Oliveira Salazar*. Ed. cit., Pp. XIV-XV.

dad del ministro de Fomento y afirma la superioridad espiritual del primero sobre el alto funcionario.

Cualquier profesión es una aristocracia. Tú, amigo, aprendiz, cuando alcances la maestría en tu oficio, te convertirás con eso en un aristócrata. Más aristócrata que el señor ministro de Fomento, pongo por caso. Porque el señor ministro de Fomento no ha tenido, para el trabajo que hoy se le encomienda, ninguna técnica preparación: es en él un recién llegado, un advenedizo. En tanto que tú sólo pasarás a maestro mucho más tarde, y previa una colaboración del Tiempo con la Heroicidad. Y el fruto de la unión del Tiempo con la Heroicidad, se llama Nobleza [264].

Tras esta defensa contundente del aprendizaje, el Glosador procede a exponer su *diagnóstico* sobre las *modernas democracias*.

El mal de las modernas democracias no es tanto que en ellas no esté representado el espíritu de los marqueses, como que no lo esté el espíritu de los encuadernadores, de los alfareros, de los herreros, de los médicos, de los curtidores, de los artistas, de los maestros de escuela, de los maestros sastres y de los maestros plateros. Bandas amorfas de hombres de profesión improvisada, indeterminada, múltiple y no muy conocida, deciden de la elección de otros hombres, también a menudo de oficio poco claro, si no es que sea equívoco o inconfesable; y delegan en ellos una voluntad imprecisa. De esos tales sale mañana un ministro de Fomento; el cual, cuando no es ministro de Fomento es, un cuarto, abogado; un cuarto, agitador; un cuarto, financiero; un cuarto, periodista [265].

Asimismo, Eugenio d'Ors no duda en contraponer el modelo del político clásico al del retórico barroco. La síntesis es posible en algunos casos, como por ejemplo el del admirado Donoso Cortés.

[264] D'Ors, Eugenio. *Diálogos*. Ed. Taurus, Madrid, 1981, p. 71.

[265] *Ibidem*, p. 71.

... tal como hoy veo a Donoso, me parece que su genio se compone a medias de un temperamento cálidamente retórico y de una mente lúcidamente política [266].

Pero donde la crítica orsiana a la democracia se muestra más contundente (y, acaso esa denuncia sea aún válida en nuestros días) es en la actuación desleal de los partidos políticos y sus dirigentes. Esta actuación arbitraria, oportunista, desvirtúa el juego democrático. Tanto es así que algún escritor moderno ha bautizado a nuestra reciente democracia como “partitocracia” [267]. Eugenio d’Ors se vale de una figura histórica para explicar gráficamente la lamentable situación. *Condotierismo* moderno, así quedan definidos los tejemanejes políticos de las desvirtuadas democracias. Pero, como importante y triste matización, los “señores de la guerra” renacentistas poseían mayor capacidad y elevación que los gobernantes elegidos por las urnas.

Genèticament se la pot definir –a la democràcia– com l’encarnació acomplida en tot el segle XIX, de la ideologia revolucionària en els instints de la burgesia. Pràcticament hi cal dir que significa l’organització, la canonització del triomf social del *condotierisme*.

Mes hi ha entre els *condotieri* de les històriques eres tèrboles, i els de l’actual democràcia una diferència important. Aquelles eren sovint magnífiques bèsties humanes, exeplars de selecció, dominats per tots els instints, àdhuc els bons. L’actual democràcia aconpleix, en canvi, una selecció a la inversa. Dóna en general la victòrica al que és espiritualment inferior al nivell mig. I els triomfadors assoleixen poder tal, que els interessos de l’esperit poden rarament resistir-los [268].

Otro texto posterior ilustra con mayor detalle esta comparación entre los partidos políticos y el “condotierismo”. La precisión y claridad con que es tratado el tema justifican lo extenso de la cita.

[266] D’Ors, Eugenio. *N.G. I (1920-1926)*. Ed. Aguilar. Madrid, 1947, Pp. 970-971.

[267] Fernández de la Mora, Gonzalo. *La Partitocracia*. Ed. Gabriela Mistral. Santiago de Chile, 1976.

[268] D’Ors, Eugeni. *Obra Catalana Completa*. Ed. cit., P. 1.535.

Como, después de todo, al siglo XIX también hay que llamarle Edad Media, lo que mejor nos diera imagen del fenómeno social representado por el *condottierismo* son los partidos políticos modernos, en país de régimen parlamentario. Verdad que, en el primer eslabón de la cadena, los dos casos parecen más bien opuestos, ya que el *condottierismo* se liga por contrato al servicio de un soberano, de un señor o de una república —sin perjuicio de que llegue a dominarle, a traicionarle, si a mano viene—, mientras que el *leader* o jefe político no pretende servir sino a un ideal o a una corriente de opinión. La experiencia nos instruye, sin embargo, de cómo, en los partidos políticos modernos, el jefe cambia de ideal, con tanta facilidad como el *condottiero* cambiaba de amo. Practicase igualmente, aquí como allá, la recluta de mercenarios. Y también en los partidos, al ideal, sustituye el jefe; sustitución que, en ciertos países, recibe el título de *personalismo*; pero que, nadie lo negará, es conocida más o menos por todos.

La analogía se acentúa, si descendemos a los siguientes eslabones. En uno como en otro caso, los intereses materiales y profesionales, el sentimiento, los elementos jurídicos y hasta los que podríamos, calificar, sin impropiedad excesiva, de *cróticos*, ofrecen por su mezcla y dosis, y, prácticamente, por la imposibilidad en que nos encontramos de discernirlos, los mismos caracteres. Difícil, a menudo imposible, resulta al jefe saber quién le sigue por la soldada, quién por la esperanza del botín, quien por la amistad, quién por adoración, quién por lealtad, quién, simplemente, por cumplimiento de contrato. En un mismo sujeto, los móviles pueden mezclarse, confundirse, sucederse. También deben tenerse en cuenta las influencias recíprocas entre los miembros del grupo, con independencia del jefe. La vanidad, la envidia, la crueldad y, en ocasiones, aquel extraño ímpetu de suicidio y ruina que se apodera de las colectividades humanas —y animales—, las epidemias, las crisis de irracionalidad características de las muchedumbres, matizan un cuadro cuya composición no ha de analizarse aquí, donde sólo importa percatarse de lo esencial de un conjunto quizá de una constante histórica, tan interesante en sus manifestaciones hodiernas como en las que revestía, allá por los siglos XV y XVI [269].

[269] D'Ors, Eugenio. *La Vida de Fernando e Isabel*. Ed. cit. Pp. 97-98.

Guillermo Díaz-Plaja emplea la imagen platónica de los políticos como saltadores de la nave para ejemplificar la idea que acerca de muchos de ellos tenía el Glosador.

Se dice una y mil veces que el mundo es movido por las ideas. Cada etapa de la historia de la convivencia humana, en efecto, está movida por resortes de pensamiento. Lo que acontece es que, mientras el pensador fragua las bases ideológicas del porvenir, y este porvenir se convierte en presente, saltan a la palestra unos extraños personajes que, mientras el pobre intelectual sigue en su nube de sueños, se apoderan del timón y empujan a la nave: estos saltadores de la historia son los políticos.

Y Eugenio d'Ors tuvo de ello una amarga experiencia [270].

La crítica schmittiana a la identificación voluntad del pueblo/voluntad representantes incide en el clásico problema acerca del mecanismo adecuado para la designación de cargos políticos en los regímenes democráticos.

La moderna democracia de masas, en tanto que democracia, intenta realizar la identidad entre gobernantes y gobernados, pero se topa con el parlamento, una institución envejecida y ya inconcebible. Si se pretende llevar la identidad democrática adelante, ninguna institución constitucional puede oponerse, en caso de emergencia, a la incuestionable voluntad del pueblo, expresada de cualquier forma [271].

Eugenio d'Ors también aborda este asunto, si bien en la vertiente que puede ser llamada *mecanismo electoral*.

Lo primero que hay que señalar es la escasa atención que de los *imponderables* tienen las fuerzas políticas que ganan las elecciones. La metáfora de la campaña electoral como una batalla en pos del voto resulta sumamente ilustrativa.

Conocemos aquí fuerzas políticas que, en ocasión de las recientes elecciones legislativas, por ejemplo, parecen llegadas a un alto grado de poder. Las han ganado, como Alemania

[270] Díaz-Plaja, Fernando. *Lo Social en Eugenio d'Ors*. Ed. cit., p. 89.

[271] Schmitt, Carl. *Sobre el parlamentarismo*. Ed. cit., p. 20.

ganaba las batallas. Ocupan los puestos, como Alemania ocupaba los campos de Francia o Bélgica. Tienen las armas del caciquismo, cuyo alcance puede ser tan matemáticamente calculado como pudo serlo el de los cañones... Pero empiezan a no contar —esto las gentes lo respiran, esto el psicólogo lo conoce—, empiezan a no contar con los *imponderables*. Frente a aquellas fuerzas, los imponderables han entrado en juego; dentro de ellas, obscuramente, la carcoma trabaja. Un día, pronto, entre el asombro de los superficiales, la construcción que parecía tan sólida, se hundirá [272].

Uno de esos factores no mensurables es el margen de la veleidad de la opinión pública. Estos cambios bruscos en el sentir de los ciudadanos se reflejan, por ejemplo, en los vaivenes favorables y desfavorables a la intervención Argentina en la I Guerra Mundial. Al hilo de ellos, Xenius llega a sentenciar:

¡Qué gran misterio, en esto que se llama la opinión pública! Loca, la posición, política que desconozca su fuerza; loca, la que preste demasiado supersticioso valor... ¿Por qué, al hombre de la calle no le arranca un voto aquella misma propaganda que le impulse a un gasto? ¿Por qué, al revés, el movimiento capaz de conducir a la nación a la guerra no sirve para procurarle media platea ocupada a un espectáculo? [273].

En la importante glosa *Del Sufragio* expone d'Ors sus ideas centrales sobre este mecanismo electoral.

A cada nuevo período electoral, quíerese o no se quiera, las teorías básicas del sufragio se ven revisadas ante la conciencia pública, por modo más o menos explícito [274].

Después de esta advertencia preliminar, el filósofo establece una aguda distinción entre el voto como acto “volitivo” o “intelectual”. O, dicho de otra forma, si se vota según lo que el ciudadano “desea” o según lo que al ciudadano “le parece”. De

[272] D'Ors, Eugenio. *Europa* (N.G. 1920). *Ed. cit.*, pp 108-109.

[273] D'Ors, Eugenio. *Novísimo Glosario* (1944-1945). *Ed. cit.*, p. 998.

[274] D'Ors, Eugenio. *N.G. III*. *Ed. cit.*, p. 179.

aquí se infieren consecuencias de primer orden. Porque si la naturaleza del acto es volitiva, será posible la convivencia de varias opiniones, incluso contradictorias, entre sí. La representación de las minorías estaría garantizada. Si, por el contrario, convenimos tácitamente que el sufragio es “interpretativo” (i.e. intelectual), estamos optando por “una” alternativa, entendiendo que la solución al problema también debe ser unívoca. Por consiguiente, sólo tendrá valor la opinión mayoritaria.

Este fue el gran error terminológico del teorizador del sufragio universal. Porque “corrientemente se atribuye a Rousseau un criterio voluntarista” y esto es falso.

La consulta directa a los textos diera quizá como resultado el comprobar la preferencia por las tesis, no ya *voluntaristas*, sino *intelectualistas* en el gran teorizador y nefasto ensoñador. Por de pronto, la representación de las minorías se le antojaba a Rousseau un absurdo. Según él, cuando el elector emite su voto, no debe entender que con ello entrega al Gobierno del país un imperativo *yo quiero tal cosa*, sino un hipotético *yo creo que el Pueblo quiere tal cosa*; con lo cual resulta que, escrutinio hecho, resultado obtenido, la hipótesis que emitió ha de quedar y queda, si aquél le es adverso, no ya derrotada, sino retirada y anulada... [275].

Respecto a los gestos histriónicos de los políticos “en campaña”, en otro lugar de su obra Eugenio d’Ors satiriza el “apretón de manos del parlamentario efectista” [276]. En análogo sentido, Xenius llegó a calificar a los representantes democráticos como barítonos [277].

D’Ors, como queda dicho, identifica la democracia parlamentaria con el siglo XIX, por lo que su vigencia histórica ya ha finalizado. Al contrario, el Novecientos se caracteriza por un nuevo son político: “La Marsellesa de la Autoridad”. Podremos esti-

[275] *Ibidem*. Pp. 180-181.

[276] D’Ors, Eugenio. *El Secreto de la Filosofía*. Ed. cit. P. 346.

[277] Véase Gonzalo Fernández de la Mora. *D’Ors ante el Estado*. Ed. cit. P. 18.

mar intempestiva, a juicio de nuestro autor, la prolongación de un sistema de gobierno que fue gestado y desarrollado en la pasada centuria.

Dejando al margen lo acertado de este planteamiento, encontramos en Carl Schmitt una similar caracterización de la democracia, así como la velada protesta hacia el “progresismo” que tiene su canon en la extensión del régimen de gobierno popular.

La historia de las ideas políticas y de las teorías del Estado durante todo el siglo XIX puede ser abarcada con un simple tópico: la marcha triunfal de la democracia. (...) Progreso se constituyó en sinónimo de extensión de la democracia, y la resistencia antidemocrática, en la mera defensa de cosas históricamente obsoletas, la lucha de lo antiguo contra lo nuevo [278].

Otro punto en el que las ideas de Schmitt convergen con las orsianas (y también con las de José Ortega y Gasset) es el subrayado de la relación existente entre nacionalismo y democracia. Se trata, según el escritor alemán, de conceptos que adquieren la categoría de mitos. Son los modernos mitos de la teoría política. Por ello, no es de extrañar que se complementen –Eugenio d’Ors [279]– o que luchen por su exclusividad.

Hasta el momento sólo ha existido un único ejemplo de abolición consciente del mito de la democracia y el parlamentarismo, y es, precisamente, un ejemplo a favor de las fuerzas irracionales del mito nacional [280].

La democracia para d’Ors, y esta es la descalificación más contundente, no es más que el disfraz de la plutocracia [281].

[278] Schmitt, Carl. *Op. cit.*, p. 29.

[279] *Supra*, pp. 2-3.

[280] Schmitt, Carl. *Op. cit.*, p. 96.

[281] D’Ors, Eugenio. *N.G. III. Ed. cit.*, p. 348.

3.5. Propuestas alternativas

Este corolario al capítulo III tiene un carácter redundante ya que todo lo dicho en los apartados 1 y 2.1 serían “propuestas alternativas”. Incluso, si se efectuase una lectura atenta de las críticas al liberalismo y a la democracia, también podrían detectarse los cauces por los que discurren las ideas políticas orsianas. Sirva, pues, de mero recordatorio lo que aquí se señala.

En primer lugar, d’Ors afirma la superioridad del socialismo jerárquico sobre el socialismo democrático. Esta fórmula permite la síntesis de lo colectivo con lo selectivo. El acomodo de esos dos ámbitos es uno de los principales temas del pensamiento político orsiano.

Las recientes victorias del régimen corporativo y sindical no sería demasiado difícil traducirlas a esta fórmula: la ruina del socialismo democrático abre camino al socialismo jerárquico. Pero a lo que un socialismo jerárquico representa en el estilo de la política, ¿qué corresponderá en el estilo de la Historia? Al socialismo jerárquico, es decir, al régimen corporativo, corresponde teóricamente, en el panorama universal del espíritu, la instauración de una Ciencia de la Cultura. Es decir, una primacía de lo colectivo, pero con una asistencia de lo selectivo [282].

¿Cómo se estructura ese régimen “corporativo”? Como recuerda Fernández de la Mora, “quienes postulan la representación corporativa suelen defender una interpretación organicista de la sociedad” [283]. En tal dirección apunta d’Ors,

La ciudad se incluye de tal modo en el género superior, donde la acompañan la familia, tan cerca todavía del individuo, y en otro extremo la Iglesia, casi confundida ya con la ciudad

[282] D’Ors, Eugenio. *La Ciencia de la Cultura*. Ed. cit. P. 51.

[283] Fernández de la Mora, Gonzalo. *D’Ors ante el Estado*. Ed. cit. P. 25.

universal...; donde también se encuentra el clan, la tribu, el grupo nómada, el grupo profesional... [284].

Este fragmento nos recuerda a ciertos postulados defendidos por Louis Ambrose de Bonald, fundador de la Sociología del Orden.

El criterio de selección, los objetivos y los principios que orientan las ideas no-democráticas de Eugenio d'Ors están condensados en lo expuesto sobre la Política de Misión.

[284] D'Ors, Eugenio. *La Ciencia de la Cultura*. Ed. cit., p. 429.

IV
Nación, Imperio,
Europa

1. El antinacionalismo orsiano

1.1. El origen de la Idea de Nación

El nacionalismo y los problemas en torno a las naciones fueron objeto continuo de reflexión en la obra orsiana. Los avatares de la historia occidental confieren un especial interés a las ideas de Eugenio d'Ors sobre este tema. En efecto, como escribe en un reciente libro Xavier Rubert de Ventós, "el gran peligro y azote de nuestra época es la proliferación de nacionalismos irredentos, de etnias xenóforas, de fundamentalismos mesiánicos" [1].

El Glosador consideró el nacionalismo como un de los grandes enemigos del desarrollo cultural y de la concordia pacífica de los pueblos. En tal sentido, no pecaríamos de exagerados si afirmamos que el nacionalismo es el peor mal heredado del siglo diecinueve. Baste recordar que d'Ors, al igual que muchos pensadores políticos, culpabilizaba a los movimientos nacionalistas "exacerbados" (aunque debo advertir que para nuestro autor adjetivar así este sustantivo es una redundancia) de los grandes conflictos bélicos que asolaron Europa en los últimos tiempos. Una vez más apreciamos la dimensión "práctica" y "actual" de la reflexión política de Eugenio d'Ors.

¿Cuándo se configuraron las naciones? ¿Qué clase de concepto encierra esta idea? ¿Son eternas las naciones? Interrogantes que nos inician en el antinacionalismo orsiano. Permitaseme reproducir un fragmento sin comentar detalladamente las múltiples sugerencias cifradas en aquellas líneas. Mi propósito ahora es esbozar el marco en que se sitúa la crítica.

Al contrario, la Nación ¿no será más bien una entidad empírica que se da aires de idea; no figurará entre los que aquel ya aludido pensador italiano [2] llama *pseudo-conceptos*? La his-

[1] Rubert de Ventós, Xavier. *Nacionalismos. El Laberinto de la Identidad*. Ed. Espasa-Calpe. Madrid, 1994. P. 11. Este ensayo analiza el fenómeno del nacionalismo desde una perspectiva que pretende ser objetiva y que, sin embargo, se traduce en la defensa parcial del asunto ("pronacionalista")* (ver nota final).

[2] D'Ors se refiere a B. Croce.

toria nos dice que las Naciones no han existido siempre. Que como institución son, en suma, cosa moderna, iniciada cuando en el Renacimiento, otras formas políticas sustituyeron a las del derecho feudal y a las de los ex reinos puramente patrimoniales para dar lugar a la formación de las Monarquías, y completada y canonizada, además, ya en el siglo XIX, cuando el liberalismo, hijo de la revolución, ha querido sustituir al principio religioso de aquellas monarquías otro principio igualmente religioso y mucho menos claro, el de la *sobereanía nacional*, estructurada y formulada en el que se llama *principio de las nacionalidades*... Pero, si la Nación no ha existido siempre, es que puede dejar del mismo modo de tener existencia. Si las Naciones han nacido, pueden morir. De hecho, algo hay en la conciencia contemporánea que nos persuade de que esta muerte no va a tardar mucho [3].

El siglo XIX se erige en el configurador de la idea de nación. La fobia orsiana del Ochocentismo reaparece aquí. Naturalmente, había un *protonacionalismo*, incluso se pueden señalar (como más adelante veremos) sus precursores y teorizadores, pero es durante la centuria pasada cuando la reivindicación de lo nacional alcanza su madurez.

Ese nacionalismo que la desviación de Maquiavelo instituyó, que la constitución del Derecho internacional canonizaba a su manera, había de verse dotado por la Revolución francesa y por el siglo XIX del grado de violencia con que ha llegado hasta nosotros [4].

La contraposición entre siglos también puede ser un recurso eficaz para descubrir el linaje del nacionalismo. Así, d'Ors sostiene que los términos "nacional" y "nación" fueron armas arrojadas contra la política de los grandes monarcas y ministros del siglo XVIII.

¡Cuán poco castizos, dentro de cada país, cuán poco nacionalistas, en cambio, los grandes monarcas y ministros, los grandes *políticos de misión* del siglo XVIII! ¡Como que, cabal-

[3] D'Ors, Eugenio. *Estilos de Pensar*. Ed. cit., pp. 39-40.

[4] D'Ors, Eugenio. *La Ciencia de la Cultura*. Ed. cit. P. 213.

mente, los términos *nacional*, *nación*, se inventaron como popular exorcismo contra ellos, y para echarles por tierra, en un encabritamiento revolucionario cuyos matices fueron desde el embozo de la capa de Lavapiés contra Esquilache hasta el *sansculottisme* del Quartier du Temple contra Luis XVI! [5].

Similar enfoque encontramos en José Ortega y Gasset que polariza la historia europea en siglos proclives al europeísmo (ss. IX-XVIII) y afectos al nacionalismo (ss. XVII-XIX) [6]. Asimismo Ortega coincide con d'Ors en la valoración de nacionalismo "exagerado" del XIX. Para ello recurre a un argumento etimológico.

...el siglo XIX fue, *como es sabido*, el siglo de las nacionalidades. Cada pueblo siente con máxima intensidad su figura nacional, hasta el punto que funcionaliza esta conciencia de la forma que se ha llamado *nacionalismo*. El *ismo* denuncia siempre una exageración y en este caso consistía en que cada nación no se contentaba con serlo, sino que aspiraba a la máxima expansión de sí misma, y en muchos casos a intentar dominar a las demás [7].

Una de las claves para entender el origen de la idea de nación y, por ende, del nacionalismo es la Revolución. Efectuar un análisis de la historia contemporánea significa emprender una *recherche* del nacionalismo. En el siguiente texto advertimos cómo la figura del Rey, símbolo de la unidad territorial, es sustituida por el mito de nación tras el triunfo revolucionario del "pueblo" francés.

Al delinearse los pueblos modernos por obra de los soberanos, que al hacerse absolutos combatieron la libertad de los señoríos, como la de los burgos, corporaciones, universidades, etc., para congregarlas en superior unidad cuya cúspide había de ser su propio poderío, un más o menos vago concepto de nación fue apareciendo, estrechamente ligado al sentimiento de patria; el elemento patrimonial, con todo, siguió ocupando el primer plano de la ideología política corriente: se pertenecía a una nación simplemente por los derechos y

[5] D'Ors, Eugenio. *Prologo a Oliveira Salazar*. Ed. cit. P. XVI.

[6] Ortega y Gasset, José. *Europa y la Idea de Nación*. Ed. cit. P. 50.

[7] *Ibidem*, p. 26.

deberes derivados del hecho del vasallaje hacia un rey. Mientras tanto, la Revolución seguía su obra. Cuando ésta llegó al punto en que se dio muerte a los reyes, un instintivo movimiento advirtió a los conductores de pueblos de que el vínculo de suprema y permanente unidad iba a faltar en ellos, por modo que cada cual, territorios, estamentos, comunidades y clases iban a tirar por su lado. Se recurrió entonces a colocar a la nación, revestida de místicos poderes, en el mismo altar que había dejado vacío la caída de la realeza [8].

Pero, ante esta prolija explicación orsiana, el lector podría poner en duda la utilidad del análisis histórico. ¿Para qué investigar los primeros pasos del nacionalismo? ¿No sería acaso más útil la aceptación sentimental o el rechazo también emotivo? Eugenio d'Ors estima que precisamente la falta de reflexión sobre la génesis del principio de las nacionalidades ha potenciado la creencia de que nos encontramos ante una "realidad natural, independiente de la convencionalidad de los Estados, cuyo origen nadie ignora". Por tanto, "Recordar la embriología de este concepto de Nación será siempre instructivo" [9].

Interesante es el mecanismo de sustituciones que se operó en los albores del nacionalismo. En electo, el mito de la Nación llena el vacío generado por la falta de Rey; del mismo modo que el internacionalismo pretende sustituir la carencia de Imperio.

Cuando falta un rey, medra, vuelto indispensable como sucedáneo, el mito de la Nación; cuando ocurre para el Imperio un período comatoso, el internacionalismo y sus bastardos instrumentos tratan de substituirle en la relación general humana indispensable [10].

El análisis filológico puede arrojar alguna luz sobre la teleología (si es que posee alguna teleología) de la Nación.

Con la existencia de las Naciones ocurre lo mismo que con la de los seres humanos.

[8] D'Ors, Eugenio. *La Civilización en la Historia*. Ed. cit. P. 177.

[9] *Ibidem*, p. 175.

[10] D'Ors, Eugenio. *Humanidades*. Ed. cit. P. 46.

También puede, respecto de ellas y respecto de cada una de ellas, exclamarse, laxo *Merci d'exister*, o bien preguntarse, exigente *¿Para qué ha sido creada la Nación?... [11]*.

Abundando en esta vía para restar importancia al concepto de nación (y, de paso, criticar la imparable fagocitación que ocasiona tal concepto), el tenor gramatical afirma:

¿Nación he dicho? En el hablar del tiempo, el concepto de Nación se atomiza entonces tanto, que no puede convertirse en objeto de ninguna particularista superstición. Se dice habitualmente *de Nación, genovés; de Nación, valenciano*, o bien *la Nación de Tortosa*, y hasta *montañés de Nación*. Con la palabra se alude meramente al nacimiento, como hoy, en el castellano de los registros civiles, puede ponerse *natural [12]*.

La idea de Nación, aunque recibió su configuración definitiva en el siglo XIX, no surgió *ex nihilo*. Por el contrario, existen numerosos precursores cuyos nombres aparecen en distintos lugares de la obra de Eugenio d'Ors. Antes de pasar al estudio de esas individualidades, sería oportuno retener esta "atribución de paternidad" orsiana.

Si la noción de *Humanidad* es grecolatina, la de *Nacionalismo*, así como muchas otras que tienen con ella parentesco en la política y en la cultura, parece más bien de raíz germánica [13].

Esta afirmación nos recuerda una tesis similar de François Guizot que atribuía el "descubrimiento" de la autoridad al Imperio Romano, mientras que otros conceptos más cordiales –p.e., libertad– creía que eran propios de los pueblos bárbaros del Norte [14].

El máximo precursor del nacionalismo, casi nos atreveríamos a decir: el arquetipo del nacionalista, está encarnado en el emperador Juliano el Apóstata.

[11] D'Ors, Eugenio, *N.G. II. Ed. cit.* P. 251.

[12] D'Ors, Eugenio, *Humanidades. Ed. cit.* P. 20.

[13] D'Ors, Eugenio, *N.G. I. Ed. cit.* P. 79.

[14] Guizot, François, *Historia de la Civilización Europea. Ed. cit.* Pp. 17-30.

Las referencias a este controvertido personaje son numerosísimas en los escritos orsianos. Podríamos, incluso, ver en esta presencia reiterada un abierto reconocimiento a la importancia histórica del Apóstata. D'Ors estaba convencido de que para establecer la terapia adecuada a una *enfermedad* (nacionalismo, romanticismo,...) debían ser estudiados los agentes causantes de la misma. En tal sentido, no sorprende que en una glosa de los años veinte, intitulada *Juliano, Pablo, Vicente*, contraponga las figuras de San Pablo y San Vicente Ferrer, defensores de la unidad *irónica* y la unidad *impaciente* a la del citado emperador bizantino, paladín de la *pluralidad terca* [15].

La exposición más sistemática sobre el punto de vista orsiano respecto a este gobernante está recogido en *La Ciencia de la Cultura*. Los interrogantes fundamentales que sirven de punto de partida son formulados con claridad.

La pregunta: ¿Cuál era la religión de Juliano?, debe ser, en rigor, precedida por esta otra: ¿Cuál era la filosofía de Juliano? Y sobre la pista de la filosofía de Juliano, nada nos colocará mejor que la precisión de la forma específica de su aversión contra los judíos [16].

Eugenio d'Ors sostiene que hay una doble causa en la fobia anticristiana del emperador. En primer lugar, porque habían superado su entorno original y practicaban un perturbador proselitismo que no excluía el bautizo y la conversión de las capas sociales más elevadas de Atenas, por ejemplo. En segundo término, los cristianos son, a su juicio, unos rebeldes de la tradición local, de la antigua ley judaica y, “para decirlo en términos modernos, de la patria” [17].

El pensamiento religioso de Juliano, impregnado de categorías que condicionan su visión política, tiene dos axiomas: localización geográfica de los dioses (i.e., divinidades propias de ciertas regiones no extrapolables a otras) y permanencia de los dioses (“que los pueblos no pueden sumarse a la devoción de otros”). Concluye d'Ors:

[15] D'Ors, Eugenio. *N.G. I. Ed. cit.* P. 1.121.

[16] D'Ors, Eugenio. *La Ciencia... Ed. cit.* P. 220.

[17] *Ibidem*, p. 221.

Pero entonces, si los pueblos, si cada uno de los pueblos, revelan una categoría superior a la de las mismas divinidades ante las cuales están en relación de continente a contenido, ¿qué dignidad, qué entidad no alcanzará, en su misma esencia, en su misma permanencia, cada uno de esos pueblos, cada una de estas unidades de especificación religiosa? [18].

De aquí se infiere la divinización de la idea de Nación en este protonacionalista del mundo antiguo.

Alcanzarán, la respuesta es clara, verdadero nivel de divinidad. Serán, en rigor, los pueblos, las naciones, las colectividades religiosas localmente diferenciadas, los verdaderos dioses. Las naciones serán dioses. Por esto serán idealmente incomunicables. Por esto serán idealmente permanentes (...) No es cierto, no –por lo menos no es exacto–, que Juliano venerara a los dioses griegos. Lo que veneraba Juliano, lo que quiso restaurar Juliano, en sus dos años de reinado y de lucha trágica, no eran precisamente los dioses griegos, sino Grecia misma, bajo especie de eternidad, bajo especie de soledad, bajo especie de divinidad [19]. Lo opuesto al particularismo juliano, su antídoto, es “una afirmación impertérrita de universalidad de catolicidad” [20].

Durante la Edad Media, época dominada por la dispersión babilónica del feudalismo [21], muchos fueron los monarcas y nobles que se erigieron en defensores del incipiente nacionalismo particularista. El número de éstos se va reduciendo tras el advenimiento de la Edad Moderna [22]. Ahora el arquetipo de la unidad, del eón de Roma, viene representado por Carlos I de España y la tendencia nacionalista por Francisco por Francisco I de Francia, así como por los numerosos Estados de Italia.

Por razones de dinastía, ligadas en parte a esa misma política de pactos, la herencia de

[18] *Ibidem*, p. 221.

[19] *Ibidem*, p. 221-222.

[20] *Ibidem*, p. 223.

[21] Véase: D'Ors, Eugenio. *La Ciencia...* Ed. cit. P. 435 y N.G. II. P. 714.

[22] Conviene recordar que el Glosador fue siempre muy crítico con la sistematización convencional de la historia por Edades.

Fernando recayó en quien precisamente se titulaba y era un emperador, en Carlos V, soberano a la vez de España y Alemania y de otros países; contra Carlos V se levantó, representando la tendencia nacionalista contra el Imperio, el rey de Francia, Francisco I (...). Mientras tanto, los distintos príncipes y dictadores de Italia subrayaban la tendencia hacia el absolutismo, aumentando cada uno su poder, no sólo contra los vecinos, sino contra toda libertad local o corporativa, y aplastándolas todas bajo el peso de su propia magnificencia y con la protección suntuosa de las artes y de los saberes [23].

Pero es el teorizador de la política moderna, Nicolás Maquiavelo, quien comparte los méritos del secesionismo nacionalista con Juliano.

El maquiavelismo vino a constituir así el primer padrinazgo de que el nacionalismo disfrutó en el mundo moderno, como había tenido su precursor, dentro del mundo antiguo, en el pensamiento íntimo de Juliano el Apóstata. Maquiavelo y el nacionalismo aplican al dominio de cada Príncipe lo que Dante estatúa teóricamente para la autoridad del Emperador. ¿Que la autoridad del Emperador puede medirse con las del Papa? Pues, según Maquiavelo, la del Príncipe también; de aquí habían de salir más tarde todos los galicanismos, todos los jacobinismos, todos los llamados *kulturkampf*, todas las Leyes de Separación. ¿Que el Emperador es un órgano de lo absoluto? Pues, según Maquiavelo, el Príncipe también; y de ahí las Monarquías absolutas, victoriosas del feudalismo, desde los principios de la Edad Moderna [24].

En otro texto nos ofrece una más amplia panorámica de la contribución maquiavélica al desarrollo del nacionalismo moderno.

Ese nacionalismo que la desviación de Maquiavelo instituyó, que la constitución del Derecho internacional canonizaba a su manera, había de verse dotado por la Revolución francesa y por el siglo XIX del grado de virulencia con que ha llegado hasta nosotros. Lo que en el secretario florentino quizá no pasaba de tendencia pasional y en los iniciadores

[23] D'Ors, Eugenio. *La Civilización en la Historia*. Ed. cit. P. 136.

[24] D'Ors, Eugenio. *Humanidades*. Ed. cit. P. 24.

del Derecho de gentes tenía, sobre todo, el carácter de presupuesto involuntario, tomó hacia esta época, y ha seguido agravando, los caracteres de una verdadera filosofía [25].

La Reforma supuso otro impulso decisivo en el afianzamiento del nacionalismo. Eugenio d'Ors responsabiliza a este movimiento religioso de las nefastas consecuencias, que trajeron la Revolución francesa y la Gran Guerra. En una glosa del año 1925, que lleva el sugerente título de *El Mundo Roto*, afirma nuestro autor:

Ser un *Weltbuerger*, un ciudadano del mundo, un buen europeo, es una cosa que empezó a costar más en el Renacimiento que en la Edad Media (...) y ha estado a pique de volverse imposible durante los años de la Gran Guerra y de su continuación, la trasguerra; durante este período sombrío, cuyo recuerdo no podemos considerar sin repugnancia. En tal retroceso, el Protestantismo ha tenido, sin duda, la máxima responsabilidad. La Reforma restauró a su tiempo a Hermes y a Babel, el Nacionalismo y el Cisma [26].

Años más tarde emplea términos más contundentes aún para expresar su repulsa hacia la Reforma:

Individualismo y Nacionalismo hijos son de la Reforma. Leche de Revolución a entrambos nutría. Con aires de incultura entrambos pelechaban [27].

Finalmente, la colaboración entre el Nacionalismo y el Protestantismo se ve clara en el caso de la Iglesia Anglicana.

Un poco más tarde viene el Protestantismo a favorecer esa tendencia, atribuyendo al soberano de cada país no sólo facultades temporales de dominio, sino facultades espirituales, en ruptura con la unidad ecuménica, encarnada en el Catolicismo romano: así Enrique VIII de Inglaterra llega, al servicio de las propias pasiones privadas, a erigirse en cabeza de una Iglesia nacional, la cual por esta razón lleva el nombre de *anglicanismo* [28].

[25] D'Ors, Eugenio. *La Ciencia...* Ed. cit. P. 213.

[26] D'Ors, Eugenio. *N.G. I.* Ed. cit. P. 1.108.

[27] D'Ors, Eugenio. *N.G. III* Ed. cit. P. 341.

[28] D'Ors, Eugenio. *La Civilización...* Ed. cit. P. 136.

1.2. La nación y sus *pecados*

El antinacionalismo orsiano se fundamenta en siete puntos o factores negativos que el Glosador atribuye al desarrollo de la idea de Nación. No se trata, pues, de una actitud *sentimental* (más propia de los nacionalistas), sino que puede considerarse como fruto de la madurez reflexiva.

Pero antes de proceder a la exposición de esos factores negativos, urge efectuar una aclaración. En estas páginas se emplea el término *pecado* en el sentido teológico-político que señaló Donoso Cortés, es decir, como equivalente a desorden [29]. Porque el nacionalismo traerá en último término la fragmentación, la involución cultural e, incluso, los conflictos bélicos. Por otra parte, el mismo Eugenio d'Ors identifica el pecado con la nación en reiteradas ocasiones.

A. Nacionalismo y Subhistoria

D'Ors no concibe la Historia como un decurso progresivo en que unas etapas se superponen a otras por el mero paso del tiempo. Frente a esta orientación histórica lineal, propia de los pueblos semíticos, él defenderá una concepción dinámica, articulada alrededor de tres conceptos claves (Subhistoria, Historia y Cultura) y no exenta de vicisitudes que inciden en progresiones o regresiones a etapas distintas.

Es de sumo interés señalar que uno de los agentes que motivan una involución —o *marcha atrás*— en el desarrollo humano sean las guerras *separatistas*. Además, d'Ors califica a este fenómeno como un “salto brusco” de la Cultura a la Subhistoria [30]. Esta alusión indirecta al nacionalismo como agente *anti-cultural* y portador de la

[29] Donoso Cortés, José. *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo*. Ed. Nacional. Madrid, 1978. Pp. 185 y ss.

[30] D'Ors, Eugenio. *La Ciencia...* Ed. cit. P. 94

Subhistoria, mediante una de sus consecuencias más típicas, la guerra separatista, se torna referencia directa en el siguiente fragmento de la obra *Estilos de Pensar*.

Un estilo nacionalista, más o menos teóricamente conocido, era la consecuencia del principado que se atribuía a la Nación. La actividad de la historia aparecía subordinada, dentro de la política del nacionalismo, a una especie de norma de servicio con respecto de los imperativos de la prehistoria —que yo, como muchos aquí no ignoran, prefiero llamar subhistoria, por analogía a la subconciencia de los psicólogos, y teniendo presente que la tal subhistoria no acaba, no se extingue en el tiempo, sino que acompaña siempre a la historia, como la subconciencia a la conciencia—, con respecto a la geografía, al clima, a la raza, los agentes naturales, las grandes fuerzas económicas oscuras. Al contrario, el estilo que resultará de las nuevas concepciones colocará en la Cultura este mismo centro de gravitación que últimamente se colocaba en la subhistoria, atrayendo lo histórico —es decir, lo político—, no ya a una inmersión en lo oscuro, sino a una sublimación en lo luminoso [31].

También desde la perspectiva conceptual y metodológica Eugenio d'Ors sostiene la imposibilidad de constituir naciones como constantes. A este tema se consagra buena parte de su discurso de ingreso en la Real Academia Española.

Sobre las naciones, sobre las agrupaciones humanas locales y parciales, sólo cabe un conocimiento empírico, un saber reducido a los fenómenos. Y hay una prueba de ello, prueba por el absurdo, de tanta facilidad como reveladora elocuencia, que es la que consiste en examinar los varios textos que, con la pretensión de teóricos, han producido las tendencias nacionalistas, ganosas siempre de elevar a una pretendida constante las determinaciones singulares de cada país y las consecuencias que de estas determinaciones se reducen [32].

Abundando en esta dirección, d'Ors se interroga acerca de la entidad de la Nación.

Al contrario, la Nación ¿no será más bien una entidad empírica que se da aires de idea; no

[31] D'Ors, Eugenio. *Estilos de Pensar*. Ed. cit. P. 43.

[32] D'Ors, Eugenio. *Humanidades*. Ed. cit. P. 44.

figurará entre los que aquel ya aludido pensador italiano (Croce) llama *pseudo-conceptos*? La historia nos dice que las Naciones no han existido siempre. Que como institución son, en suma, cosa moderna, iniciada cuando en el Renacimiento, otras formas políticas sustituyeron a las del derecho feudal y a las de los ex reinos puramente patrimoniales para dar lugar a la formación de las Monarquías... [33].

Existe, por último, una relación entre la Historia aislada, la mera continuidad en el tiempo, con el nacionalismo o, para ser más precisos, con el eón de Babel que preside las manifestaciones nacionalistas. La condena orsiana es contundente: la barbarie sería la expresión más ingenua de este contacto.

Lo histórico puro que no llega a la categoría de lo cultural, trae siempre implícita una tendencia a la localización, un aislamiento análogo al que constituye la nota esencial de la tumba y que la separa del puro enterramiento o de las otras formas que entrega el pasado al cosmos. Victoria sobre el tiempo, la pura historia no representa una victoria sobre el espacio. Conciencia de una continuidad, la conciencia de una unidad no florece en ella aún. Por esto, la historia aislada, la historia sin cultura tiende fatalmente hacia el nacionalismo o hacia cualquiera de las otras manifestaciones de la dispersión humana del eón de Babel. Su expresión ingenua es la barbarie [34].

B. La Nación y el Pecado

Los tres primeros puntos de las *Bases de la Política de Misión* inciden en el carácter pecaminoso de la Nación.

- I. La Naturaleza es pecado. Y la Nación, su versión política.
- II. Espíritu, exorcismo de la Naturaleza. Cultura, exorcismo de la Nación.
- III. El órgano de la Cultura para exorcizar a la Nación se llama Estado [35].

[33] D'Ors, Eugenio. *Estilos...* Ed. cit. P9. 39-40.

[34] D'Ors, Eugenio. *La Ciencia...* Ed. cit. P. 347.

[35] D'Ors, Eugenio. *Prólogo a Oliveira Salazar*. Ed. cit. P. XIII.

Vemos con claridad dos polos antes esbozados: la Cultura y la Nación. Inferimos de ello que para que se produzca el pleno advenimiento de la Cultura es preciso la superación del nacionalismo; o, como diría Eugenio d'Ors, es necesario redimir el "pecado de Babel".

En una interesante glosa –*La Doble Redención*– Xenius desarrolla la idea de un doble pecado. Por una parte estaría el pecado original, que afecta a la naturaleza humana; y, por la otra, el pecado "de Babel" que incide en detrimento de la familia, entendida esta como el conjunto de seres humanos. Los remedios a estos males tienen un acentuado tono religioso: Cristo y la Iglesia Católica.

Hubo dos grandes pecados: el original, que confunde en el hombre la dignidad de su naturaleza, y el de Babel, que confunde en el hombre la dignidad de la familia. A dos pecados, dos redenciones. El original se repara en Cristo. El de Babel, sólo puede repararse en la Iglesia. Para superación del primero, hay que ser cristiano. Para superación del segundo, hay que ser católico [36].

Encontramos en Carl Schmitt, padre y máximo teorizador de la Teología Política contemporánea, una idea que también recogió Eugenio d'Ors, si bien de forma más intuitiva o menos precisa. Según el autor germano, la pluralidad de mitos –democracia, parlamentarismo o Nación– se traduce en un peligrosísimo politeísmo que atenta contra el orden político óptimo. Y no es accidental que tanto Schmitt como d'Ors vean en el *Duce* y el Fascismo la punta de lanza de esta tendencia.

Hasta el momento sólo ha existido un único ejemplo de abolición consciente del mito de la democracia y el parlamentarismo, y es, precisamente, un ejemplo a favor de las fuerzas irracionales del mito nacional. En su famoso discurso de octubre de 1922, en Nápoles, antes de la marcha sobre Roma, Mussolini dijo: *Hemos creado un mito; el mito es fe, noble entusiasmo; no tiene por qué ser una realidad; es un impulso y una esperanza, fe y valor. Nuestro*

[36] D'Ors, Eugenio. *N.G. I. Ed. cit.* P. 1.117.

mito es la nación, la gran nación que queremos convertir en una realidad concreta. (...) El peligro cultural de tales irracionalidades es grande. Los últimos sentimientos de solidaridad aun existentes podran ser anulados por el pluralismo de un inmenso numero de mitos. De cara a la teología política esto supone un politeísmo, igual que todo mito es politeísta [37].

En los años 20 Eugenio d'Ors señala la vaguedad retórica del Fascismo pero, al mismo tiempo, reconoce su potencia creadora de mitos [38]. Al segundo aspecto, que nuestro filósofo bautizó como "endiosamiento de la nación", d'Ors dedica cinco glosas consecutivas. Esta insistencia denota la suma importancia del tema.

En la primera de ellas, *El Dios de Italia*, Eugenio d'Ors se hace eco del telegrama de felicitación que Gabriele D'Annunzio dirige al Duce por haber salido indemne de un atentado.

El Dios de Italia –escribe D'Annunzio a Mussolini– *os ha salvado...* El Dios de Italia. Como pudo decirse un día: el Dios de Israel [39].

D'Ors no duda en calificar de idolatría este Dios *nacionalizado*. Distingue para ello la expresión, utilizada durante la I Guerra Mundial, Dios (está) con nosotros –*Gott mit uns*– de esa apropiación localista que encierra la frase del genial literato.

Todavía, un Dios que *está con nosotros* puede ser el Dios de todos, el Padre de la universalidad de las gentes; aunque circunstancialmente, en esta ocasión, nos apoye, como puede un padre a uno de los hijos, frente a los demás, por espíritu de justicia o –¡eso poco importa!– por gracia de predilección. ¡Dios con nosotros...! No había, sin embargo, que escandalizarse. Si el combatiente no creyese que Dios está con él, no combatiría. ¡Ah, pero esto otro! Esta palabra annunziana, que ya no alude a una asistencia, sino a una pertenencia...! Que no significa: Dios se halla *a nuestro lado*, sino: *es nuestro*. Y con este Dios local, con este Dios de una patria, otros han de coexistir en las demás patrias. Déjase entender que uno

[37] Schmitt, Carl. *Sobre el Parlamentarismo*. Ed. cit. P. 96.

[38] D'Ors, Eugenio. *N.G. I*. Ed. cit. P. 929-930.

[39] *Ibidem*. P. 1.089.

para cada una; como no las haya tan infelices que carezcan de un Dios a mano; lo que antes se decía: tan dejadas de la mano de Dios... Dioses locales, pues. Mitos nacionales. Al pie de la letra, *idola tribu* [40].

Concluye Eugenio d'Ors, quizá con una tácita invitación a la crítica schmittiana.

Yo he denunciado muchas veces el grave riesgo que para la Cultura representa la ideología nacionalista. Acaso no esté lejano el instante en que alguien, con especial autoridad para ello, defina su peligro en lo que respecta a la religión [41].

En las palabras del poeta italiano el Glosador encuentra “algo más que un tropo, algo más que un juego” [42]. Significan la expresión de una sensibilidad comunitaria que se manifiesta a través de la boca del vate. La cuarta glosa nos aclara en qué consiste ese “algo más”.

Fe, verdadera fe, auténtica si torpe, debe existir aquí. ¿No hay gentes que una completa consagración espiritual han puesto a una nación como valor supremo en la tabla personal de valores? ¿No hay quien, con movimiento espiritual sincero, subordina a la nación incluso los conceptos de justicia, de verdad, de belleza, de bien? [43].

De este panorama nada halagüeño para la Cultura, emerge la sombra de Juliano el Apóstata, precursor y *padrino* del moderno nacionalismo [44]. D'Ors expresa de forma gráfica y con gran acierto estético ese influjo del Apóstata en el telegrama annunziano.

Y es todavía su llaca mano de uñas intensas, descuidadas por la filosofía, la que, en una noche espectral del *Victoriale*, y a la luz indecisa de una candela de aceite, debe de haber guiado misteriosamente, desde lo invisible, la mano del príncipe de Monte Nevos, acicala-

[40] *Ibidem*. P. 1.088-1.090.

[41] *Ibidem*. P. 1.090.

[42] *Ibidem*. P. 1.090.

[43] *Ibidem*. P. 1.091.

[44] Véase, *supra*, pp. 3-5 –o correspondientes–.

da por la cosmética, para obligarle a trazar en el telegrama congratulatorio aquella expresión audaz, aquella expresión impía –¡la expresión reveladora y clara, por fin!–: *el Dios de Italia...* [45].

C. Nacionalismo y Xenofobia

¿Dónde se alimenta el nacionalismo? ¿De qué sector de la población provienen sus adeptos? Eugenio d'Ors estima revelador el análisis sociológico. A su juicio, “el nacionalismo es un fenómeno de clases medias” [46]. Sin embargo, el filósofo sabe que su diagnóstico no goza de la general aceptación. ¿Por qué?

Contra la opinión corriente, que busca en las capas más humildes de la geología social los elementos de máxima diferenciación y que se figura que, si entre las distintas naciones las selecciones se parecen, las existencias oscuras y próximas a la tierra difieren tanto que llegan a hacerse, de un país a otro, recíprocamente incomprensibles, la observación nos muestra que en la plebe auténtica existe una verdadera vocación de unidad y que ésta se produce con infinita más facilidad entre los labriegos o entre los pequeños obreros de las distintas partes del mundo que entre los rentistas o funcionarios [47].

Sirva este fragmento para recordar el enorme respeto y sensibilidad de Eugenio d'Ors hacia los que hoy denominamos, con piadoso eufemismo, *desfavorecidos*. Su constante encomio de las profesiones manuales, así como la marcada impronta reivindicativa de las injusticias sociales que llegó a predominar en su época “socialista”, hacen de Xenius uno de los pensadores contemporáneos españoles más comprometidos con la realidad social [48].

[45] D'Ors, Eugenio. *N.G. I. Ed. cit.* P. 1.093.

[46] D'Ors, Eugenio. *La Ciencia...* Ed. cit. P. 302.

[47] *Ibidem.* P. 301.

[48] Véase el estudio que Guillermo Díaz-Plaja dedica a este aspecto en *Lo Social en Eugenio d'Ors*. También el de Gibert: *La Ciencia del Tra...*

En general, se puede asegurar que, desde este punto de vista, se distinguen, en la población de cada país, tres capas. Hacia la cumbre de la jerarquía social domina el cosmopolitismo: los matemáticos o los filósofos se entienden con facilidad por encima de las fronteras; los soberanos forman una familia; los aristócratas son más o menos primos con sus congeneres extranjeros; los grandes financieros o plutócratas constituyen cada día sociedades que superan la diferenciación local. Pero ocurre que, hacia el otro extremo de la jerarquía, en las capas inferiores, *la vocación de cosmopolitismo se repite*; también los humildes, de una a otra parte del mundo, se entienden entre sí con gran rapidez [49].

Concluye d'Ors:

Los recelos mutuos, la incomprensión, la comunicabilidad de mentes y afectos parecen ser sobre todo virulentos en la región media de la sociedad. Por eso me he atrevido yo a sentenciar alguna vez: *El nacionalismo es un fenómeno de clases medias* [50].

Rafael Gibert establece que en los años 20 Eugenio d'Ors (si bien a través de su *alter ego*, Octavio de Roméu) “veía al mundo envuelto en una locura con tres fases: el nacionalismo, el antisemitismo y la agresividad” [51]. La fobia orsiana al nacionalismo enlaza con la repulsa a lo que él estima derivación lamentable del mismo.

Oigan ustedes, guárdenme el secreto: el mundo se ha vuelto loco –nos dijo Octavio Roméu un día en que le dominaba peor humor que el de costumbre–. La fase megalomaniaca de esta locura se llama en cada país nacionalismo: su manía persecutoria se llama antisemitismo, por ejemplo; su impetu agresivo puede llamarse *Ku-Klux-Klan* [52].

A la luz de estas afirmaciones, podemos adivinar la consternación y el enojo que debieron producirle las persecuciones de judíos por las huestes de Hitler, el horror de los campos de exterminio, la vesania colectiva que arrasó media Europa en nombre

[49] D'Ors, Eugenio. *La Ciencia...* Ed. cit. P. 301.

[50] *Ibidem*, P. 302.

[51] Gibert, Rafael. Estudio preliminar *Nuevo Prometeo Encadenado y Guillermo Tell*. Ed. cit. P. 43.

[52] D'Ors, Eugenio. *N.G. I*. Ed. cit. P. 643.

de ideales a los que siempre se opuso nuestro autor. Excede el ámbito de nuestro estudio dejar constancia de las numerosas críticas antihitlerianas que antes, durante y después del Genocidio salpican las páginas de la obra orsiana. Acaso en un ulterior trabajo nos ocupemos de este poco conocido hecho. Sirva de brevisima muestra la exposición que Eugenio d'Ors efectúa del *contagio* o transferencia de las ideas nacionalistas germanas a Francia.

La escuela llamada *histórica*, cuyo jefe era Savigny, contribuyó en amplia medida a la difusión de estas ideas. Pero el libro más característico, gran éxito de edición, pronto muy divulgado, fue un poco más tarde, el de Lange, sobre la *alemanidad pura* (*Reiner Deutschtum*). Allí es donde empieza a manifestarse francamente la tendencia, tan corriente más tarde en el nacionalismo francés, a exigir caracteres nacionales fijos a escritores, artistas, sabios, y a instruir una especie de Tribunal de la Inquisición para defensa de la raza [53].

D. Nacionalismo, Romanticismo y Liberalismo

Las conexiones del nacionalismo con el Romanticismo y el Liberalismo ya han sido estudiadas en apartados anteriores. Por tanto, aquí únicamente se señalarán dos fragmentos que inciden en las mismas.

El primero de ellos aborda el problema del dogmatismo patriótico. Se trata de sustituir "el sentimiento patriótico que catequiza por el sentimiento patriótico que dialoga" [54]. Sólo de esta forma se pueden superar los lugares comunes de raigambre romántica que articulan el moderno nacionalismo. Es más, debemos someter a un examen riguroso esos tópicos que, en muchas ocasiones, quieren expresar lo mismo que podría ser expresado con fórmulas menos *emotivas* y, por tanto, menos irracionales.

[53] *Ibidem*. P. 80.

[54] *Ibidem*. P. 184.

La patria es el paisaje, ha dicho Leonhard Franck. Y otros. *La patria es la cultura*. ¿Qué más da? También el paisaje es cultura y también la cultura es paisaje [55].

Respecto al nacionalismo y su alianza con el liberalismo, Eugenio d'Ors considera que conceptos como *nación* y *defensa nacional*, manejados por el político Lloyd George, atentan contra el espíritu liberal que les amamantó. En consecuencia, su invocación no puede dejar de ser calificada como "suicida".

¡Criminal invocación! Criminal, precisamente por suicida. ¡Ay de las *Naciones*, ay de la *defensa nacional*, el día en que las mentes alcancen a creer que aquéllos irremediamente contradicen el principio liberal de que nacieron; el día en que sean presentados como términos irreductibles. Justicia y Nación! [56].

E. Nacionalismo y Divisibilidad

Una reflexión inicial que nos sirve de punto de partida es la "relativa facilidad con que cambian los mapas" [57]. Al hilo de esto, d'Ors apunta tres ideas sobre el falso espejismo que nos hace ver el mapa europeo con trazos imborrables.

- La geografía política no es una ciencia natural donde rigen las leyes y la lógica.
- Parece que no se pueden cambiar las fronteras porque el paso del tiempo las consolida.
- El mapa de Europa semeja tan definitivo como el esqueleto humano.

Desde esta mirada recelosa de la "estabilidad" de las fronteras, el Glosador crítica y expone brillantemente la "fatalidad del nacionalismo". Y esta no es otra que la condensada en dos tareas.

[55] *Ibidem*. P. 184.

[56] D'Ors, Eugenio. *Europa* (N.G. 1920). *Ed. cit.* P. 28.

[57] D'Ors, Eugeni. *Obra Catalana Completa*. *Ed. cit.* Pp. 847 y ss.

...la de la separación de aquello que está conjunto, la de la absorción de aquello que está disyunto [58].

Esa dramática revelación viene precedida por un breve y esclarecedor análisis.

Un nacionalismo postula siempre, por principio, que una nación es una entidad *natural* y *permanente* —una *categoría*, como dijo Lutoslawski en Bolonia—, un *dios*, como creyó Juliano el Apóstata, tantos siglos antes...

Así, la *naturalidad* o la *categoricidad*, o la *divinidad* de una nación claman constantemente, cuando un estado de hecho las contradice. Claman por su independencia cuando su entidad se encuentra incluida en una entidad ajena; claman por su integridad cuando una parte de sí misma ha sido separada [59].

En otros textos, pertenecientes a distintas etapas de su quehacer creativo, Eugenio d'Ors utilizará una misma imagen de raigambre filosófica para explicar el proceso de divisibilidad irreversible que entraña todo nacionalismo. Y este recurso metafórico es relevante puesto que el pensador español alcanzó el grado de doctor en Filosofía con una tesis en que analizaba las *aporías* del eleata.

Más de una vez, hemos denunciado nosotros el absurdo implícito en cualquier tesis nacionalista, el absurdo mismo de los argumentos de Zenón de Elea; es decir, el que nace de la divisibilidad al infinito. Por pequeña que supongamos a una nación, siempre será teóricamente divisible en dos naciones [60].

Ocurre con esto de las naciones lo que con el espacio abstracto, que se invoca en los famosos argumentos de Zenón de Elea contra el existir, mejor dicho, contra la racionalidad del movimiento. Como, por pequeña que supongamos la ventaja que lleve la tortuga al ligero Aquiles no podía jamás dar alcance a la tortuga. Análogamente, por pequeña que supongamos a una nación, siempre resultará divisible, con la evocación más o menos malhumo-

[58] D'Ors, Eugenio. *N.G. I. Ed. cit.* P. 215.

[59] *Ibidem.* Pp. 214-215.

[60] D'Ors, Eugenio. *N.G. III. Ed. cit.* P. 357.

rada de *hechos diferenciales*, en dos naciones, a cada una de las cuales habría que reconocer... una independencia [61].

Eugenio d'Ors no se detiene en la descripción aséptica de la "patología" del nacionalismo, sino que en reiteradas ocasiones señala épocas y zonas geográficas concretas. Asimismo reconoce la ambivalencia de ese concepto y apunta que en algunas ocasiones sirva para separar, mientras que en otras para unir. Xenius no duda en calificar de "absurdo" al fenómeno de exaltación de lo nacional.

Ahora, que el absurdo del nacionalismo es como el de la divisibilidad del espacio en los sofismas de Zenón de Elea: así como por pequeña que imaginemos a una entidad nacional independiente albergará siempre en su seno el potencial de una nación distinta que puede invocar para separarse del pequeño conjunto las mismas razones que éste ha invocado para su emancipación de un conjunto primero. No había de tardar en experimentarlo Bélgica, que vio surgir en su interior un nacionalismo flamenco en oposición a la población valona, invocando los mismo derechos a lengua, nacional tal como lo encontraba constituido en los Estados representados dentro de ella. Así ocurría constantemente que el separatista bretón o el vasco o el catalán o los eslovacos, en relación con los bohemios que se les habrán unido en coleyes, costumbres, religión. Como el absurdo suele resultar ambivalente, lo que en los Países Bajos o más tarde en el Imperio austriaco servía para separar, sirvió en Italia y en Alemania para unir: el principio de las nacionalidades creó, con los mismos interesados apoyos antes aludidos, la unidad italiana por inspiración de Mazzini, como había de crear desde Prusia, por el genio político de Bismarck, el Estado alemán [62].

F. Nacionalismo y Cultura

Eugenio d'Ors fue siempre un firme defensor de la Cultura (con mayúscula) única. Todos los particularismos, las expresiones del *genio local*, son para él pseudoproduc-

[61] D'Ors, Eugenio. *Nov. G. Ed. cit.* P. 101.

[62] D'Ors, Eugenio. *La Civilización en la Historia Ed. cit.* P. 179.

tos espirituales. Convencido como estaba de la validez canónica del legado Occidental, el nacionalismo exclusivista no podía dejar de ser a sus ojos un atentado contra esta venerable tradición.

La cultura, que significa unidad, por la misma razón que no conoce islas independientes en el espacio, no las conoce en el tiempo. Tan extrañas le son las supersticiones de Nación, como las de Generación [63].

Esta preocupación por la universalidad cultural a veces se concreta en denuncias de las tendencias nacionalistas en materia de enseñanza. Así, por ejemplo, d'Ors advierte del empobrecimiento que supondría introducir en la Universidad materias cuyo interés sólo está justificado por su anécdota localista.

Cualquiera que sea nuestra opinión sobre la conveniencia del espíritu nacionalista en la Universidad, siempre nos parecerá muy mal el nacionalismo en el cuadro de sus materias de enseñanza. Y tan sórdida, y en definitiva contraproducente, juzgo la tendencia de algunos centros académicos argentinos a constituir un cuerpo cerrado exclusivo de doctrina con la historia literaria del país, como la de ciertos escolares de Barcelona, que se figuran que el fin de la autonomía universitaria es que allí puedan darse rápidamente cursos de derecho catalán [64].

Eugenio d'Ors rechazó el influjo del nacionalismo en el estudio de la Literatura y las Artes. En su opinión, el florecimiento de disciplinas como la "literatura comparada" evidencian un empobrecimiento y un ataque frontal a lo más valioso de nuestro pasado: las humanidades. Nada menos que su discurso de ingreso en la Real Academia Española, que lleva por título *Humanidades*, está consagrado a este tema [65]. A tal aspecto se refiere también en varias colaboraciones periodísticas.

[63] D'Ors, Eugenio. *N.G. III. Ed. cit.* Pp. 357-358.

[64] D'Ors, Eugenio. *Paliques* de "Revista Nuevo Mundo". Recogidos en *El Combate por la Luz*. Guillermo Díaz-Plaja. *Ed. cit.* P. 164.

[65] D'Ors, Eugenio. *Humanidades. Ed. cit.*

Desde el punto de vista de la cultura, uno de los primeros daños traídos por la tentativa a canonizar la habélica dispersión, contenida en el *principio de nacionalidades*, ha consistido en la ruina de las *humanidades* literarias [66].

G. Psicología de los Pueblos e Identidad Nacional

Los instrumentos empleados por Eugenio d'Ors para desarticular los lugares comunes de la identidad nacional de los pueblos son la ironía y el sarcasmo. Estos recursos literarios sirven para caricaturizar un fenómeno que no tiene consistencia racional pero que, sin embargo, goza de arraigo entre las capas populares e, incluso, cultivadas de la población europea. Reproduzco íntegra una breve glosa donde el humorismo culinario es patente.

Psicología de los pueblos. Un escritor nacionalista francés trataba de establecer, hace poco, un cuadro de *Voelkerpsychologie*, fundado en la clasificación de ciertas famosas especialidades de cocina. Lo tradicional, cuando tales pinitos se intentaban, era atribuir a los alemanes una clase de espíritu determinado por la influencia del gusto colectivo por la *choucrute*. Pero el aludido escritor se encuentra ahora con un hecho nuevo, que le estorba el juego y la baraja y embrolla la disposición de los naipes. Se encuentra con la incorporación de Alsacia al Estado francés y con la necesidad –para él– de dar carta de ciudadanía intachable a los alsacianos, gentes aficionadas a aquel tosco y agrio guiso, si los hay. No le ha quedado entonces más recurso que acudir a un expediente. Alemania, toda Alemania no sacará ya, según eso, su estado mental de la *choucrute*, sino del *deutsche beafsteack*, picado y recompuesto. La col agria y su complementaria salchicha han pasado a ser, desde 1918, uno de los más claros y más nacionales exponentes del alma francesa [67].

[66] D'Ors, Eugenio. *Nov. G. Ed. cit.* P. 42.

[67] D'Ors, Eugenio. *N.G. III. Ed. cit.* P. 42.

Abundando en el enfoque humorístico, afirma en el artículo *Sobre la Famosa Psicología de las Naciones*:

Yo, señor, pertenezco a la promoción aquella que, al nacer a la luz intelectual, recibió la enseñanza de la llamada en nuestro país *generación del 98*. El demonio de la sociología le dominaba, usted lo sabe, a esta generación. Y la palabra del abracadabra de ese demonio fue cierta consigna, según la cual cada pueblo o *nación* –como también volvióse moda el decir a todo trapo entonces– tiene un *carácter propio*, una *psicología*; a la vez, *hecho diferencial* en la invocación de sus derechos políticos y clave en la explicación de sus vicisitudes históricas [68].

En otro lugar, Eugenio d'Ors ridiculiza la tendencia a colocar en las muestras internacionales los pabellones agrupados por países, en lugar de por objetos. Él propuso que se efectuase esto último en una Exposición Universal de Artes Populares organizada por el Instituto de Cooperación Cultural de la Sociedad de Naciones. Pero la propuesta del representante español en aquel organismo fue pronto rechazada. Causa: no se podía correr el riesgo de que los visitantes no identificasen los productos expuestos con sus respectivos países de origen [69].

A nivel peninsular, d'Ors polemiza con Unamuno y los seguidores de éste que proclaman el "africanismo" peninsular, es decir, la peculiaridad hispánica. Los rasgos propios, castizos, antieuropeos, anticulturales, tienen su expresión metafórica en la "pelliza de Viriato" frente a la toga romana. Pero esa corriente histórica ha coexistido con otra que Eugenio d'Ors califica como defensora de la europeidad y de la Política de Cultura. A título indicativo, los nombres de San Isidoro y del Rey Sabio son una buena muestra de esta orientación que, a juicio de nuestro autor, merece todo nuestro respeto y reconocimiento [70].

[68] D'Ors, Eugenio. *N.G. III. Ed. cit.* P. 776.

[69] D'Ors, Eugenio. *La Ciencia... Ed. cit.* P. 303.

[70] D'Ors, Eugenio. *Estilos... Ed. cit.* P. 43.

1.3. D'Ors y la "Action Française"

Afirma Fernández de la Mora: "...el pensamiento político orsiano es difícil de explicar sin el antecedente de *Acción Francesa*. Además de lo clásico y de la realeza, también la exigencia del orden, el antinaturalismo, el respeto a la tradición, la defensa del principio de autoridad, el elitismo político, el racionalismo metódico y la negación de los dogmas democráticos estaban en Maurras antes que en d'Ors. El punto de máxima contraposición era la exégesis del nacionalismo, que en un cierto período fue estricta para el francés, y siempre fue lata para el español, partidario de las proyecciones ecuménicas" [71].

Aun siendo acertada, en líneas generales, esta apreciación, no por ello deja de ser un esbozo (algo simplista, por decir todo). Sin lugar a dudas, y a la luz de los textos consultados, pesó más en Eugenio d'Ors la crítica al nacionalismo de la "Acción Francesa" que la alabanza de sus postulados políticos.

D'Ors señala en 1920 el progresivo "aburguesamiento" y giro conservador en que la ideología de la Acción Francesa había derivado tras su irrupción en suelo peninsular.

La ideología llamada *de la Acción Francesa* empezó por interesar en Barcelona a algunos espíritus de avanzada. Era tiempo en que todavía no habían pasado al primer término las preocupaciones materialistas de defensa o ataque social. Con mayor libertad de juego podían las mentes seguir y aun provocar los más delicados entronques de ideas. Aquel interés, excepcional, casi paradójico en su comienzo, se ha ido generalizando y aburguesando más tarde. Lo que fue un día complicidad de inquietudes, hoy parece, al contrario, remedio o alivio de algo que no debe llamarse *inquietud*, sino temor. La ideología de la *Acción Francesa* ha adquirido así, entre nosotros, una ya inalterable modalidad conservadora [72].

[71] Fdez. de la Mora, Gonzalo. *D'Ors ante el Estado*. Ed. cit. P. 7.

[72] D'Ors, Eugenio. *N.G. I*. Ed. cit. P. 77.

A esta crítica se suma otra que entronca con la execración orsiana del nacionalismo. Esta imputación podría ser formulada en los siguientes términos: el particularismo nacionalista de Maurras es inaceptable. Para subrayar su discrepancia, el Glosador recurrirá al análisis semántico.

Parece contradictorio, en primer término, que siendo el nacionalismo actual un “invento germánico” [73] este movimiento francés esgrima el odio a lo alemán como signo de identidad.

La cerrazón vino más tarde. El egoísmo vino más tarde. Creo haber demostrado cumplidamente alguna vez el hecho de la sarcástica paradoja cifrada en los orígenes ideológicos, completamente germánicos, del nacionalismo francés. (...)

Pero este germanismo esencial de la ideología nacionalista, esta paradoja del nacionalismo francés, ¿no viene ya a revelárnoslo, por sí solo, el mismo título del periódico, famoso en el mundo que, en París, libra la batalla por esta ideología, y el nombre del grupo político y parlamentario organizado en torno de ella? *La Inteligencia francesa* o *La Palabra francesa* o *La Razón francesa* —cualquier designación, en fin, colocada bajo la presidencia o patronato de la santidad del Logos— hubiera podido tener un saber conforme con las tradiciones genuinamente patrias, si es que estas tradiciones patrias tenían un matiz especial dentro del mundo. En vez de esto, aquel periódico, aquel grupo, han adoptado por nombre y bandera *L'Action française*. La acción, vocablo eminente, característico en el repertorio del impulso, no en el repertorio de la representación. La acción, palabra que el doctor Fausto ponía sacrilegamente en lugar de Logos, en el principio del cuarto Evangelio [74].

Similar argumento literario aparece en otro escrito orsiano.

Por otro lado, el mismo título *L'Action française*, ¿no tiene también, en su incongruencia, algo que nos puede alarmar? *Acción*, al fin y al cabo, es una divisa muy germánica; es lo que el doctor Fausto ponía en lugar de *Palabra*, en el comenzar del cuarto Evangelio. *La Palabra*

[73] *Supra*, P. (x).

[74] D'Ors, Eugenio. *La Ciencia...* Ed. cit. P. 255-226.

francesa, La Inteligencia francesa: títulos hubieran sido indudablemente más adecuados para un partido, para un periódico, que aspiran a tomar el intelectualismo como bandera y aguardan, todavía, el antigermanismo como símbolo de alianza [75].

Otra inconsistencia doctrinal de La Acción Francesa es el intento de conciliación en su seno de dos tendencias antagónicas: la defensa de la monarquía y el nacionalismo. Al hilo de un análisis sobre el carácter *equivoco* de la noción *tradicionalismo*, sostiene d'Ors:

Esta complejidad conceptual vino a aumentarse cuando, hacia los comienzos de nuestro siglo, entraron a participar en las ideas y los gustos tradicionalistas elementos que invocaban simultáneamente valores de libertad y modernidad. Fue entonces, por ejemplo, cuando cuajó en Francia la política de *L'Action Française*, a la cual no ha estorbado el decirse *monárquica*, es decir, secuaz de una vuelta al régimen abolido por la Revolución, para declararse *nacionalista*, o sea, patrocinadora del principio estatal que la Revolución impuso, justamente para suplir del principio patrimonial de las monarquías [76].

¿Cuál fue la influencia real de Acción Francesa y de su líder, Charles Maurras, en el pensamiento político de Eugenio d'Ors? Para responder a esta pregunta recuérdese lo dicho al principio de este apartado, si bien con las matizaciones aquí expuestas. Como afirma Díaz-Plaja, el libro de Maurras *L'avenir de l'intelligence*, donde se formula una teoría agonal de la inteligencia, en constante pugna de dos fuerzas, la Sangre y el Oro, debió dejar hondo recuerdo en el joven d'Ors [77]. Este no escamoteaba el reconocimiento de la importancia que tuvo la obra de Maurras dentro y fuera de Francia. Señala a Mussolini como discípulo del polemista galo e, incluso, parafrasea a Hegel utilizando el conocido término de *Weltgeist* aplicado a los escritos de Maurras [78].

[75] D'Ors, Eugenio. *Europa*. Ed. cit. P. 30. También en *N.G. I*. P. 80.

[76] D'Ors, Eugenio. *Estilos...* Ed. cit. Pp. 143-144.

[77] Díaz-Plaja, Guillermo. *El Combate por la Luz*. Ed. cit. Pp. 81-82.

[78] D'Ors, Eugenio. *N.G. II*. Ed. cit. P. 348.

No obstante su distanciamiento frente a la propuesta maurrasiana de aunar “monarquismo y nacionalismo, comtismo y clasicismo”, el Glosador destaca como muy positivo el “apetito de unidad” que se advierte en el escritor y político francés [79].

[79] *Ibidem*. p. 350. La reciente publicación del libro de Vicente Cacho Viu *Revisión de Eugenio d'Ors* (Barcelona, 1997) ofrece una perspectiva nueva sobre este punto. Según su autor, la recepción e integración del sindicalismo soreliano y las doctrinas procedentes de la “Action Française”, síntesis realizada en Francia, vertebran el ideario político de Eugenio d'Ors (quien en estas páginas es calificado -sic.- de *protofascista*) en su época catalana.

Por lo demás, el volumen referido reproduce parte del interesantísimo epistolario de Xenius con personajes destacados de la política y cultura peninsulares (p.e., Ortega, Unamuno o Prat de la Riba).

1.4. Lo Ecúmeno y lo Exótero

Esa húsqueda de la unidad en Eugenio d'Ors le hace preferir lo Ecúmeno sobre lo Exótero o, dicho de otro modo, lo integrador sobre lo atomizador. Importantísimas consecuencias tiene esta preferencia puesto que de ella deriva toda una serie de actitudes que comprenden aspectos religiosos –i.e. catolicismo–, culturales –p.e., Roma como obligado referente– y políticos –v.gr., esfuerzos para la consecución de una Europa supranacional–.

Pero no debemos olvidar que tanto lo Ecúmeno como lo Exótero son *constantes* o *cones*, por lo que forzosamente la victoria de una de estas entidades no deja de ser provisional.

Como el Exótero y el Ecúmeno, la Colonia y la Provincia constituyen dos constantes, dos *cones* en la cultura; si bien con menos categórica pureza que aquéllos y entrados en el orden, por nosotros mismos repetidamente explicado, de los que reciben el nombre de *cones* mixtos, en contraste con los *cones* puros. La diferencia estriba, sobre todo, en el distinto nivel de necesidad: mientras podemos imaginar, abstractamente por lo menos, la total desaparición de las entidades como la Provincia o la Colonia, no podemos imaginar un mundo sin la presencia continua y activa del Ecúmeno y del Exótero. Un éxito misional definitivo inclusive, como el que representaría, con carácter apocalíptico ya, la extensión por todo el planeta de las ecuménicas instituciones y la sumisión de los humanos todos a la autoridad de las mismas, no envolvería en ello la desaparición total de la segunda de las expresadas constantes; por la misma razón que la hora del triunfo total de la Iglesia, profetizado en la visión de San Juan en Patmos, no representa la abolición de la existencia de pecadores [80].

La nación no pertenece, por muy grande que sea su extensión o por muy antigua que sea su historia, a la categoría de lo Ecúmeno. Ahí radica precisamente el enga-

[80] D'Ors, Eugenio. *La Ciencia...* Ed. cit. P. 248.

ño o la actuación dolosa de los que defienden la entidad “absoluta” de la nación. La nación es coyuntural y el empecinamiento de pretender ver en ella una categoría significaría, en última instancia, la ruina de la cultura, “la negación misma de la cultura, una trágica orfandad respecto de las paternidades de lo ecuménico” [81].

Para Eugenio d’Ors el particularismo, en el ámbito europeo, surge cuando las naciones comienzan a desarrollar “un tradicionalismo nacionalista, castizo, amigo del carácter, vuelto de espaldas a toda europeidad” [82]. Por este motivo el Glosador considerará muy meritorios los esfuerzos históricos por convertir lo Exótero en ecuménico. No sólo se trata de remontarnos en el análisis a épocas lejanas donde la humana energía se encaminó hacia la unidad –v.gr., Imperio Romano–, sino que podemos advertir en nuestros antepasados similar empresa. Por este motivo, repito, d’Ors elogia la labor de España en América. Desde esa perspectiva se entiende la apología colonialista que formula en estos términos:

Una obra de colonización puede ser llevada con intensidad más o menos penetrante o difusa. Mucho se ha hablado, recordémoslo a este propósito, de la divergencia resultante de la comparación entre los métodos de expansión anglo-sajona en América y de los métodos hispánicos (...) En las posesiones españolas de la América meridional, central o septentrional, en cambio, aunque el elemento indígena fuese muy numeroso y hasta acreciera numéricamente su entidad y perpetuara la presencia de factores étnicos de intromisión muy grave, la actividad de un espíritu de incorporación a lo ecuménico, mediante la vivacidad generosa de la obra misional, en punto a religión y a lenguaje, así como el cruzamiento, productor de las atenuaciones del mestizaje, disminuyeron sucesivamente el papel de Exótero, ya que no siempre por lo que respecta al número, siquiera por lo que respecta a la intensidad [83].

[81] *Ibidem*. P. 250.

[82] D’Ors, Eugenio. *Humanidades*. Ed. cit. P. 84.

[83] D’Ors, Eugenio. *La Ciencia...* Ed. cit. Pp. 248-249.

Su entusiasmo por la Hispanidad le lleva a sostener que no se trata de un fenómeno: es una "constante" de España. Pero, si tuviéramos que depurar y quedarnos con la más valiosa y genuina aportación de la Hispanidad, ¿cuál sería? D'Ors responde contundente: la superación de los nacionalismos particularistas a través de un idioma y religión comunes [84].

En este estudio de lo Exótero y lo Ecúmeno no debemos precipitarnos. A veces aquello que parece alejado de la corriente universalista se convierte en el esqueleto de ésta por un proceso histórico continuado. Así, por ejemplo, el caso de Inglaterra que, a pesar de su secesión religiosa, exportó lengua, instituciones y costumbres que se impusieron en buena parte del mundo civilizado [85].

[84] D'Ors, Eugenio. *Nov. G. Ed. cit.* Pp. 870-871.

[85] D'Ors, Eugenio. *La Ciencia...* Ed. cit. P. 235.

1.5. Superación del nacionalismo

Para que se produzca esta superación es preciso aclarar algunos equívocos.

En primer lugar, debe denunciarse la errónea asociación del nacionalismo con el imperialismo [86]. Nación e Imperio son entidades diferenciadas, morfológica y genéticamente. En consecuencia, la opinión común que concibe la implantación imperial como un derivado hipertrófico del nacionalismo carece de rigor. Aquí radica, como recoge Carlos d'Ors, una diferencia importante entre el proyecto político de Prat de la Riba y el que pudo albergar Xenius desde su cargo político.

Del error antes enunciado son fruto estas palabras del Presidente de la Mancomunidad: "Ya el nacionalismo catalán ha comenzado la segunda función de todos los Nacionalismos, la función de influencia exterior, la función imperialista" [87].

El segundo equívoco que ha de disiparse es el concerniente a la carga peyorativa que se ha adherido al término Provincia. D'Ors utilizará para desactivar este prejuicio anti-provincial un conocido refrán –i.e., mejor ser cola de león que cabeza de ratón [88]–, así como la contundencia de su pluma en las colaboraciones periodísticas. Sirvan de ejemplo los títulos de dos glosas: *Dignidad de la Provincia* y *Nobleza*.

Pero d'Ors cuando emplea el término Provincia no se refiere a aquel concepto que ha sido denigrado por el "nacionalismo romántico" durante más de un siglo. Por el contrario, la Provincia, el ideal de Provincia, será el establecido por la Roma clásica.

Nobleza igual fue la de los pueblos y gentes que de Roma, en tiempos, alcanzaban el honor de ser llamados *Provincia*, y lo aprovecharon para participar en la superior vida romana. De aquellos entre los cuales nacía, con Trajano, un emperador, con Séneca, un filósofo romano; y hasta la puerta misma de la Edad Media, con San Agustín, una figura definitivamente

[86] D'Ors, Eugenio. *N.G. I. Ed. cit.* P. 1.204.

[87] D'Ors Fulmer, Carlos. *Presupuestos Estéticos del Arte Novcentista. Ed. cit.* P. 422.

[88] D'Ors, Eugenio. *N.G. III. Ed. cit.* P. 596.

te metropolitana en el Catolicismo. ¡Quisiera Dios que muchos pueblos sintiesen ya en la Europa moderna esta vocación de unidad, la vocación de ser Provincia de Europa! ¡Quisiera Dios que el número de los mismos creciese cada día! [89].

Y concluye Eugenio d'Ors con una imagen cargada de simbolismo:

Lo que a mí me importa es no ser excluido del Banquete o Simposia de la Cultura. El lugar en la mesa me importa menos. Tal vez, comiendo yo solo en otro comedor fueran las tajadas mejores y yo me sintiera con más libertad. Pero no cambiaré nunca la primogenitura por un plato de lentejas. Y en las grandes horas unitarias de la Historia, la condición de provincia tiene un valor de primogenitura [90].

Seguramente en el proceso de elaboración de su apología de la Provincia nuestro autor hubiera seleccionado materiales de la obra de Mommsen. No en vano, las palabras del sabio alemán muestran una actitud de respeto casi reverencial ante el sistema administrativo romano.

Lo verdaderamente grandioso de estos siglos consiste en que la obra ya cimentada, la implantación de la civilización greco-latina, bajo la forma del desenvolvimiento del régimen municipal de las ciudades y la incorporación gradual a esta órbita de los elementos bárbaros, o, por lo menos, extraños, obra que requería por su propia naturaleza, para desarrollarse por sí misma, siglos de incesante actividad y de sosiego, encontró en efecto el largo plazo y la paz que necesitaba, tanto por mar como por tierra [91].

Años atrás, d'Ors había especulado con la posibilidad de una solución federativa para lograr la coordinación de lo universal con lo particular. Porque, como muy bien intuyó Prat, existen dos vías para la realización de la idea de Estado-Imperio: por la fuerza o mediante el Imperio-federal [92].

[89] D'Ors, Eugenio. *Nov. G. Ed. cit.* P. 474.

[90] *Ibidem.* Pp. 474-475.

[91] Mommsen, Teodoro. *El Mundo de los Césares*. Título original: *Das Römische Imperium des Cäsare, Römische Geschichte*. Trad. Wenceslao Roces. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1983. P. 4.

[92] En d'Ors Führer, Carlos. *Op. cit.* Pp. 243 y 244.

El principio federativo está relacionado con ámbitos del conocimiento determinados. En concreto, puede explicarse comparativamente equiparando la Inteligencia y la vida social.

Lo que el pensar según Ironía es para la Inteligencia, el organizar según principio federativo es para la vida social [93].

Advierte Xenius la delicada relación de estas nociones:

Según nacionalismo, se excluyen. Según cosmopolitismo, se funden. Según principio federativo, se enlazan [94].

Al hilo de este razonamiento, se cuestiona d'Ors la estructura federativa de la naturaleza, ya que es factible que en la estructura íntima de la materia también se produzca una especie de pacto [95].

En la glosa del año 1920, titulada *La Solución Federal*, afirma que el federalismo –aplicado al caso de Mallorca y Cataluña– es el instrumento idóneo para emanciparse de “la fatalidad de las naciones” [96].

Sin embargo, como queda señalado, en la evolución intelectual orsiana el federalismo será relegado a un segundo plano con la llegada de una nueva –antigua– institución: la Provincia.

[93] D'Ors, Eugenio, *N.G. I. Ed. cit.* P. 179. Esta idea también es recogida en la entrevista de Carlos A. Florit *Dialogando con Eugenio d'Ors. Ed. cit.* P. 105.

[94] D'Ors, Eugenio, *N.G. I. Ed. cit.* P. 179.

[95] *Ibidem.* P. 180.

[96] *Ibidem.* P. 215.

1.6. Conclusión

La crítica orsiana al nacionalismo combina elementos descriptivos y elementos valorativos. Acaso aquí estribe uno de sus puntos débiles, puesto que lo que se presenta como un análisis frío lleva en su seno una dosis de subjetividad que puede pasar inadvertida tras una primera lectura. Naturalmente, este hecho acontece en otros brillantes pensadores, pero no por ello deja de ser turbador para la correcta interpretación de las ideas.

Sin embargo, esta imputación acerca de la “parcialidad” intelectual de Eugenio d’Ors sospecho que no debería preocupar en exceso a quien dejó escrito un elogio del prejuicio en el terreno científico.

Aun dentro de los más rigurosos principios del método experimental, debe afirmarse la necesidad de estar armado de un prejuicio al comenzar un orden determinado de investigaciones [97].

En este capítulo se ha seguido un orden expositivo que pretende clarificar esos dos ámbitos. Por ello, el primer apartado desarrolla la génesis de la idea de nación, esto es, los aspectos “objetivos”; mientras que en el segundo –la Nación y sus Pecados– entramos en el campo de lo volitivo, donde afloran los prejuicios antinacionalistas del Glosador.

Por otra parte, Eugenio d’Ors estaba convencido de que el nacionalismo había perdido su razón de ser en el Mundo Occidental. Ortega y Gasset, que era de la misma opinión, lo expresaría con estas palabras:

Las naciones de Europa se quedaron intimamente sin porvenir, sin proyectos de futuro, sin

[97] D’Ors, Eugenio. *La Filosofía del Hombre que Trabaja y Juega* Ed. cit. P. 127.

aspiraciones creadoras. Todas se colocaron en simple actitud defensiva y, por cierto, en actitud insuficientemente defensiva [98].

La apuesta europeísta y supranacional del filósofo catalán sigue teniendo vigencia en la actualidad y forma parte de lo más vivo de su pensamiento. En este sentido, Eugenio d'Ors escribió con una lucidez que, desde nuestra actual perspectiva, no puede dejar de ser calificada de *profética*.

[98] Ortega y Gasset, José. *Op. cit.* P. 17.

* Bibliografía reciente destacable sobre este tema:

- Gellner, Ernst. *Encuentros con el nacionalismo*. Alianza Editorial. Madrid, 1995.
- Daniel, Jean. *Viaje al fondo de la nación*. Ed. Andrés Bello. Santiago de Chile, 1995.
- López Calera, Nicolás. *El nacionalismo, ¿culpable o inocente?* Ed. Tecnos. Madrid, 1995.

2. D'Ors y el sueño Imperial-Unionista

2.1. Enfoque: La Ciencia de la Cultura

Correlativo a la fobia nacionalista se halla el encomio de la idea de Imperio. No es accidental, pues, que Eugenio d'Ors dedique numerosas e importantes páginas de su obra a este tema. Sin ir más lejos, en un libro capital –de publicación póstuma–, *La Ciencia de la Cultura*, recurre al concepto “Imperio” como ejemplo de las constantes o leyes que vertebran su pensamiento histórico-filosófico.

Y, claro es que la vida de Alejandro, o la de Carlomagno o la de Napoleón, se han producido una sola vez en el tiempo. Pero, si en vez de atender únicamente a la anécdota de los emperadores, tomásemos el Imperio, en sí mismo, el Imperio como idea, el Imperio como realidad, o, si se quiere, como idea-realidad; si estudiásemos, en guisa de revelaciones o manifestaciones de la misma, sus apariciones sucesivas de los siglos; si advirtiésemos, detrás de todo ello, la permanencia, la constancia y, hasta cierto punto, la *eternidad* del Imperio, su perennidad a través de las épocas y de los cambios, a través de los países y de las contingencias... [99].

El encuadre desde el que se debe analizar la *idea-realidad* del Imperio es la Ciencia de la Cultura. Pero el Glosador, fiel al pensamiento figurativo, no escribirá sobre un concepto abstracto de rasgos poco definidos, sino que hará girar toda su doctrina imperial sobre un eje fundamental: Roma. Naturalmente con esas cuatro letras d'Ors no alude a la circunstancia actual o histórica de la urbe italiana. El término está desprendido de toda contingencia y funciona como arquetipo [100] o muestra excelente de la noción *Imperio*. Si toma Eugenio d'Ors en consideración algún periodo del pasado que sirve de puente entre el concepto y la realidad, lo hará con un carácter abierto y no reducido al devenir histórico.

[99] D'Ors, Eugenio. *La Ciencia de la Cultura*. Ed. cit. P. 25.

[100] Empleo aquí el término *arquetipo* con la flexibilidad conceptual que ha adquirido por el uso común del mismo. Por tanto, no debe traducirse según el sentido estricto de la elaboración jungiana.

Roma adquiere un amplio significado en el sistema del Glosador. En primer lugar, constituye uno de los elementos de la dialéctica entre la unidad –Roma– y la dispersión –Babel–.

...el adversario del Imperio –o Roma– no sucumbe tampoco. No sucumbe jamás el principio de dispersión a que, en faz de *eón* de Roma, he propuesto llamar *eón de Babel*. Ahora, Roma o Babel, son únicamente aquí ejemplos entre muchos. Como Babel a Roma, cabe oponer, y yo lo hago así, el *eón* de lo Barroco al *eón* de lo Clásico, es decir, el principio de las creaciones del espíritu en que éste trata de imitar los procederes de la naturaleza al principio en que trata éste de imitar sus propias creaciones [101].

En consecuencia, el *eón* de Roma se erige como expresión de la unidad humana [102]. La idea de que estos *eones* sean antitéticos y se anulen mutuamente, de suerte que si uno rige un determinado período el otro no “entra en escena”, expresa de forma tácita la parcialidad y preferencia orsiana por el *eón* de Roma. Esto se ve claro en el fragmento que se reproduce a continuación, donde la Edad Media y el nacionalismo –cómo no– están asociados al influjo babélico.

La esencia consiste (...) en la constatación de que la plenitud del devenir histórico se ve canalizada por constantes que lo encauzan y que, en el camino, se cruzan, apareciendo por momentos, por épocas la una a la paladina superficie en tanto que la otra puede quedar oculta y subterránea. De estas constantes, de estos *eones*, dos hemos tomado en cuenta: uno, la unidad general humana, que encarna, tras de larga preparación, en la idea de Imperio y no desaparece ya: su símbolo, su nombre, escogido onomásticamente es el de Roma. Otro *eón*, el de la tendencia a la dispersión, tampoco cesa nunca, aunque, en prolongadas ocasiones quede pospuesto y ocupe un plano inferior: su signo es el de la *Torre de Babel* que ciertamente no constituye en la historia humana, ni mítica ni filosóficamente, un

[101] D’Ors, Eugenio. *Op. cit.* P. 40.

[102] *Ibidem.* Pp. 199-203

episodio único. El mundo de Augusto realiza casi plenamente el *cón* de unidad. (...) En el extremo opuesto se sitúan dos largas horas de triunfo de Babel: una, la del feudalismo, sobre todo en el período de la Edad Media, que va desde las invasiones de los bárbaros hasta el siglo XIII. Otra, la del nacionalismo moderno, que alcanza su máxima virulencia en el siglo XIX [103].

En última instancia –y aunque esto sea anticipar algunas conclusiones de este capítulo– el objetivo que se pretende alcanza una grandeza casi teológica: La unidad de Roma debe posibilitar el salto de la ciudad particular a la Ciudad Universal [104].

[103] *Ibidem*. Pp. 229-230.

[104] *Ibidem*. Pp. 428-429.

2.2. Análisis histórico

Como vimos, la noción de Imperio en Eugenio d'Ors no puede estudiarse desconectada de su elemento configurador: la unidad. Por tanto, el periplo histórico de esta forma política corre paralelo al de la unidad. Es, en este sentido, útil recordar la teoría orsiana de los tres grandes momentos de “la idea de una superior unidad entre los hombres”.

Primero, aquel en que el semejante siente a su semejante, en figura de *prójimo*. Segundo, aquel en que le siente en figura de *hombre*. Tercero, aquel en que le siente como la manifestación de un conjunto, que se llama *la humanidad* [105].

Según d'Ors, la noción de prójimo apareció cuando el individuo tuvo conciencia de las uniones procreadoras. Por su parte, la noción de hombre tuvo su origen en Grecia, donde, en virtud de la actividad combinada de moralistas y escultores, emerge el concepto de *hombre* como resultado de las ideas canónicas de hombre moral y hombre físico. En tercer lugar, la noción de humanidad se desarrolló en Roma y, a su vez, es el resultando de dos factores, el uno político y el otro religioso: la paz de Augusto y el Cristianismo [106].

Es significativo que estos momentos *unitarios* tengan lugar en lo que viene denominándose como Mundo Antiguo. Además, cada etapa no anula a la anterior, sino que la asimila y perfecciona. Se trata de una evolución en clave hegeliana que logra su plenitud con el advenimiento del Cristianismo. Pero esta plenitud es efímera y contingente, ya que la irrupción de las conquistas bárbaras minará buena parte de los logros culturales –i.e., unitarios– del mundo grecorromano.

[105] D'Ors, Eugenio. *La Tradición*. Ed. cit. P. 234.

[106] *Ibidem*. Pp. 232-236.

Al margen de Roma, existen otros referentes históricos que desarrollan el eón imperial. Carlomagno, por ejemplo, se significa como el tercer *fundador* de Europa, siendo acreedora por ello la época carolingia de las simpatías de nuestro autor. Carlomagno no es sólo un monarca galo; es también el fundador de otro país que, posteriormente, combatió en reiteradas ocasiones contra Francia.

El fundador de aquella patria –la de Leibniz, la de madame Stäel, la de los Humboldt– fue el señor Carlomagno. Gran fundación. La tercera en Europa. Grecia, la inicial. Roma, la segunda. No ha habido más. Creo que Leibniz, madame Stäel, los Humboldt no conocieron otra colectividad humana como propia. Creo también que el Imperio de Carlomagno está muy lejos de haber agotado su virtud [107].

La simbología onomástica de la capital de aquel Imperio es tomada como un emblema para superar diferencias entre europeos. Debe volverse a esa imagen aglutinadora en tiempos de dispersión y enfrentamientos entre europeos.

Pero de Venecia a París, el espíritu no conoce especialidad de atribuciones, como no conoce fronteras. Todo eso son provincias de aquella pequeña y grande sede del triple nombre: Aquisgrán, Aachen, Aix-la Chapelle. Allí, idealmente, se sienta Carlomagno, y Carlomagno quiere decir todavía nuestro emperador... Que los franceses, por amor a él, por fidelidad hacia él, abandonen la feudal postura de aislamiento y de rebeldía. Que no retrasen todavía más la pacificación moral del Sagrado Imperio ni con impuestos para el huésped (...) ni con rencores para el circunstancial enemigo de ayer (...) de la guerra y la transguerra [108].

En análoga perspectiva conciliadora de los problemas internacionales se encuentra la evocación del Sacro Imperio Romano Germánico. Resulta de interés el dolor que trasluce la prosa orsiana ante el enfrentamiento bélico. He aquí una de las for-

[107] D'Ors, Eugenio. *N. G. I. Ed. cit.* Pp. 656-657.

[108] *Ibidem*, p. 657.

mulaciones de la feliz expresión que cataloga la guerra entre naciones europeas como guerra civil.

¿Quién tenía razón? La respuesta del oráculo fue: Sacro Imperio Romano Germánico. De aquí, yo deducía: la guerra entre Francia y Alemania es una guerra civil... [109].

Tras la dispersión feudal, el Renacimiento se consolida como una época en que el Imperio, la idea imperial, vuelve a estar presente en las cabezas continentales. Se opera durante esos años un cambio de insospechada magnitud: el paso del señorío al Imperio [110]. Pero en esta época, impulsadas por la obra de Maquiavelo, también se sientan las bases del incipiente nacionalismo particularista. El proceso ahora es inverso: la trasposición de las recién logradas competencias plenas del Emperador pasarán al Monarca.

Maquiavelo y el nacionalismo aplican al dominio de cada Príncipe lo que el Dante estatua teóricamente para la autoridad del Emperador. ¿Qué la autoridad del Emperador puede medirlas con las del Papa? Pues, según Maquiavelo, la del Príncipe también; de aquí habrían de salir más tarde todos los galicanismos, todos los jacobinismos, todos los llamados *kulturkampf*, todas las leyes de Separación [111].

La hispanidad, con su advocación ecuménica significará un esfuerzo unitario en alguna medida paragonable con el eón imperial. Este tema fue paulatinamente atrayendo la atención del filósofo, hasta aparecer en los textos de su última época en numerosas ocasiones. D'Ors parte de un concepto amplio de lo hispano, que engloba figuras tan dispares en apariencia como Séneca, Lulio, Cisneros, Velázquez, Ignacio de Loyola, don Quijote y Sancho Panza, el Empecinado, Donoso Cortés, etc. [112]. A la

[109] D'Ors, Eugenio. *Cartas a Tina*. Ed. cit. P. 53.

[110] D'Ors, Eugenio. *Estilos de Pensar*. Ed. cit. P. 95.

[111] D'Ors, Eugenio. *Humanidades*. Ed. cit. P. 24.

[112] D'Ors, Eugenio. *Estilos...* Ed. cit. P. 117.

vista de esta nómina, podría ser considerada la hispanidad como lo más significativo –no siempre “lo mejor”– de nuestra cultura. Y este concepto está relacionado con la presencia española en América, hecho histórico insoslayable.

Si penetramos, empero, en lo profundo, encontraremos, mejor que la España metropolitana, en la atlántica la génesis ideal que ha permitido que el verbo de la Hispanidad se hiciera carne y se lanzara a su obra de luz. Esta génesis sólo podía producirse allí donde se hubiera superado la oposición entre los conceptos de nacionalidad y de extranjería: allí donde se supiese y se supiese por lo vivo, que, para un hombre, puede existir más de una patria [113].

Como se puede apreciar de lo dicho respecto a Carlomagno, los grandes momentos de la unidad no son abstractos, providenciales. Existen unas biografías, unos individuos que orientaron sus esfuerzos hacia la lucha contra el particularismo atomista. A modo de muestra, Eugenio d'Ors cita a dos “grandes impacientes de unidad”. Estos son los españoles Ramón Lull (o Llull o Lulio) y San Vicente Ferrer.

Este discolo Levante nuestro, tan agarrado a veces a las resistencias del particularismo, ha visto nacer, sin embargo, a algunos de los más impacientes adalides de unidad que haya conocido la historia intelectual y política del mundo. No quiero ahora recordar sino a Ramón Lull, hijo de Mallorca y soñador místico de la Ciencia una y del *Universale Collegium* –donde se juntarán, a la luz del monoteísmo, cristianos, judíos y musulmanes–, y a San Vicente Ferrer, triara máxima contra cismas, tanto como antídoto de guerras civiles [114].

El estudio constante y la atención que Xenius prestó a la obra luliana quedan fuera de toda duda. Sirva como breve aproximación a este hecho las referencias que el mejor biógrafo de Eugenio d'Ors, Enric Jardí, detalla en su libro [115].

[113] D'Ors, Eugenio. *N. G. I. Ed. cit.* P. 870.

[114] D'Ors, Eugenio. *N. G. I. Ed. cit.* P. 1.101.

[115] Jardí, Enric. *Eugenio d'Ors*. Ed. Aymá. Barcelona, 1967. Véanse pp. 104, 132, 138, 140, 183, 204, 227, 272, 285, 325.

Muchas son las líneas convergentes que se pueden trazar entre los sistemas de estos pensadores. Aquí me limitaré al comentario de las analogías políticas. No obstante, siquiera de forma meramente enunciativa, citaré tres aspectos de otros ámbitos que evidencian una clara similitud:

- Pretensión de unidad y flexibilidad en sus respectivos “estilos de filosofar”.
- Estructura formal de la “primera intención” luliana como precedente del saber figurativo.
- Creencia común en los ángeles y desarrollo de teorías sobre los mismos [116].

Desde el punto de vista político las concomitancias son evidentes. En principio, las tres categorías básicas de la política establecidas por el mallorquín [117], la de utilidad pública, la de orden y la de forma *civitatis*, casan a la perfección con los imperativos de la política misionera. Y no en vano ese adjetivo enlaza a su vez con la acción también misionera –en estricto sentido–, de Llull, acción que “exige, pues, la acción teológica y la acción moral reformista” [118]. Precisamente donde los rasgos comunes de estos dos autores se encuentran más próximos es en la común valoración –algo arcaica, por cierto– del Imperio como garante de la paz universal. Afirma Llull:

Puesto que el emperador no reúne aquel poder que solía tener cuando los césares de Roma reinaban y se ha llegado a la casi igualdad de poder entre los príncipes y las ciudades, el imperio está dividido en muchas partes y han surgido muchos príncipes y muchas comunidades ciudadanas, y por eso hay guerras y trabajos en el mundo y falta en él un poder universal que ayude a amortiguar aquellos trabajos producidos por las guerras y por los hombres malos, y por eso las utilidades especiales son más apetecidas que las públicas (...)

[116] Estas breves líneas deben ser desarrolladas en un estudio monográfico del tema. Recuerdo haber animado –sin éxito– a realizarlo a personas que por sus conocimientos podrían aportar valiosa información sobre el particular.

[117] Sigo aquí la exposición de Sebastià Trias Mercant de su libro *Llull*. Ed. del Orto. Madrid, 1995. Pp. 40 y ss.

[118] Trias Mercant, Sebastià. *Op. cit.* P. 16.

El fruto del árbol imperial es la paz entre las gentes, a fin de que en paz puedan vivir y a Dios recordar, entender y amar, honrar y servir [119].

Por último, entre las muchas figuras representativas de la unidad destaca Napoleón Bonaparte. La fascinación de Eugenio d'Ors por el Gran Corso se advierte en la lectura de los textos catalanes, perdiendo su vigor inicial en la madurez de nuestro autor. Así, encontramos en *La Vall de Josafat* (1918-1919) tres glosas consecutivas dedicadas a este personaje, y en una de ellas d'Ors confiesa haber escrito un "curt tractat" acerca del referido emperador [120].

Diez años antes, en 1909, Xenius escribía un encomio de Napoleón en la importante glosa titulada *Entorn de l'acord franco-alemany*. Además de la evocación nostálgica del imperio carolingio, además de expresar la, a su juicio, necesaria formación de un cuerpo orgánico europeo y la aportación positiva de la tradición gibelina, Eugenio d'Ors ve en Napoleón un líder supranacional, un orfebre de la unidad.

Oh, com Napoleó, el nostre Napoleó! – la veia clara, la veia factible, la veia pròxima la realització d'aquest somni!... I, en un home com Napoleó, veure clara una cosa, es fer-la Napoleó doncs, refeia l'Imperi de Carlemany... – Avui els historiadors germànics ho han ben comprès (...) i el *napoleonisme* és una cosa tan alemanya com francesa. – I els francesos, per la seva banda, han arribat a fer-se càrrer que: *Napoleó, Emperador* no volia dir: *Emperador dels Francesos*, sinó es simplement: *Emperador* – que només n'hi pot haver un, en terres cristianes! [121].

[119] Lull, Ramón. *Erbre de Sciència*. ORL, I. 308 y 329. Recogido del libro *Lull de Trias Mercant*. *Op. cit.* P. 81.

[120] D'Ors, Eugeni. *La Vall de Josafat*. En *Obra Catalana de Eugeni d'Ors*. Vol. XI. *Ed. cit.* P. 164.

[121] D'Ors, Eugeni. *Obra Catalana Completa. Glosari (1906-1910)*. *Ed. cit.* Pp. 956-957.

2.3. Génesis y desarrollo del imperialismo orsiano

La preocupación y apología orsiana de lo unitario y, en consecuencia, de la constante imperial vertebrada todo su pensamiento político. No se trata, pues, de una adhesión contingente a esta idea, sino de una preocupación y lucha mantenida durante muchos años. El mismo Eugenio d'Ors, en ocasión tan señalada como durante su discurso de ingreso en la R.A.E., confiesa esta tendencia unitaria supraparticularista.

Imperial de estirpe, ciudadano de Delfos y si quisierais, de esta ciudad también, vecino de cualquier burgo, pero diocesano del obispo de Roma, el español que os habla, muy excelentes señores, en prenda de la unidad de una vida, comenzada en unidad y perseverada en unidad, votada de unidad, en esta hora solemne... [122].

También debe recordarse que su tesis doctoral en Derecho lleva el sugerente título de *Genealogía Ideal del Imperialismo* (1905) [123]. Este juvenil trabajo científico aportaba dos ideas claves para la comprensión del imperialismo orsiano: la transposición de la teoría sobre los héroes de Carlyle a los Estados [124] y la asociación del Imperialismo con el Clasicismo. Sobre lo segundo conviene una explicación adicional. Carlos d'Ors Führer comenta este aspecto fundamental en el discurso político orsiano:

El hecho de asociar el Imperialismo y el Clasicismo de una manera tan estrecha es obra y

[122] D'Ors Eugenio. *Humanidades*. Ed. cit. P. 53.

[123] Lamentablemente, no se conserva, hasta donde alcanza el conocimiento del doctorando, ninguna copia de esta obra. La única referencia que inercialmente se repite en las bibliografías de Eugenio d'Ors es la siguiente: *Genealogía Ideal del Imperialismo. Teoría del Estado-Héroe*. Henrich Impresor, Barcelona, 1905. Por ello, el espléndido trabajo sobre la bibliografía orsiana de Alicia García-Navarro –Pamplona, 1994– recoge este título en el apartado de “Obras inéditas y anunciadas de existencia dudosa o no localizadas”. En una reciente conversación, el profesor Angel d'Ors me sugirió la posibilidad de que esa obra, al igual que otras de difícil localización, nunca hubiera sido publicada, es decir, que fuese un proyecto de publicación que no se llegó a realizar.

[124] Badenes Casset, Ramón. *Perfil Jurídico de Eugenio d'Ors*. Ed. cit. Barcelona, 1976. P. 15.

creación personal de Xenius: *somos imperialistas y defendemos una Tradición humana, enriquecida de matices diversos, pero fundamentalmente única, es decir, derivada de la cultura greco-latina*. Pero de Imperialismo ya había hablado antes Eugenio d'Ors. Así, su primera tesis doctoral *Genealogía Ideal del Imperialismo (Teoría del Estado-Héroe)* (...) Venía a decir que la historia de Occidente después de la caída del Imperio Romano se caracterizaba por una lucha entre dos fuerzas, la una integradora y la otra disgregadora, es decir, entre el Sacro Imperio Romano, las Cruzadas, la restauración del Derecho Romano, la Revolución Francesa, Napoleón, la lucha por los mercados, el Socialismo Federativo y el Imperialismo moderno, de un lado; y por otro, el Germanismo, el Feudalismo, la Reforma Protestante, el Absolutismo renacentista, el Galicanismo, el principio de las nacionalidades y el Regionalismo [125].

Dos conceptos claves en la precoz teoría imperial orsiana son la *civilidad* y, valga la redundancia, el *imperialismo* [126]. Pero la doctrina política de Eugenio d'Ors, invariable en su esencia, en esta época se circunscribía al ámbito catalán como marco geográfico fundamental. Así, en 1909, Xenius especifica su noción de Imperialismo.

A. Acciones en Cataluña:

Primera: Intervención en los problemas humanos de Cataluña:

- a. Lucha por la Cultura
- b. Lucha por el Tecnicismo.
- c. Lucha por la Etica.
- d. Lucha por la Justicia Social.

B. Acciones fuera de Cataluña:

Primera: Intervención en los asuntos españoles.

Segunda: Intervención en los asuntos internacionales.

Expansión comercial (¡esfuerzos!).

[125] D'Ors Führer, Carlos. *Op. cit.* P. 428.

[126] Díaz-Plaja, Guillermo. *El Combate por la Luz*. *Ed. cit.* P. 288.

Expansión espiritual (¡deseos!).

Expansión política (¡sueños!) [127].

Este Imperialismo tiene un marcado carácter antinacionalista. Quizá su escaso aprecio de lo espontáneo y sensitivo le condujo a la valoración del “culto intelectual del Estado o Imperio” por encima del culto “sentimental de la nación” [128]. En este punto las diferencias entre las concepciones políticas de Prat de la Riba y Eugenio d’Ors difieren de forma explícita. Para el Presidente de la Mancomunitat el Imperialismo no es más que una forma fuerte y desarrollada del Nacionalismo [129]. Por otra parte, el político entiende que el Imperialismo es una segunda *función* de cualquier movimiento nacionalista.

Para Prat, el Imperialismo es una segunda función de cualquier Nacionalismo, la consecuencia última de todo Nacionalismo. Es el periodo triunfal del Nacionalismo, es un tipo de Nacionalismo, un aspecto, un momento de la acción nacionalista. Dice Prat: *Ya el Nacionalismo catalán ha comenzado la segunda función de todos los Nacionalismos, la función de influencia exterior; la función imperialista* [130].

D’Ors, sin embargo, refuta la asociación, tan extendida y con tanto arraigo popular, del Nacionalismo con el Imperialismo, estimando que son dos entidades distintas y aun incompatibles [131]. Además, el concepto de Imperio adquiere una mayor amplitud y un carácter más explícito en la pluma de Xenius [132]. Se puede afirmar, en conclusión, que el Imperialismo orsiano deja de ser un vago deseo compartido por un número reducido de políticos e intelectuales para convertirse en un objetivo real.

[127] D’Ors, Eugenio. *O. C.* Pp. 1.089-1.090. En Díaz-Plaja, *op. cit.* P. 289.

[128] Díaz-Plaja, Guillermo. *Lo Social en Eugenio d’Ors*. Eds. del Cotal. Barcelona, 1982. P. 38.

[129] En d’Ors Führer, Carlos. *Op. cit.* P. 421.

[130] *Ibidem.* P. 422.

[131] D’Ors, Eugenio. *N. G. I. Ed. cit.* Pp. 1.218-1.219.

[132] D’Ors Führer, Carlos. *Op. cit.* P. 429.

El Imperialismo era tanto un ideal como un hecho real. A veces parecía como si fuese una manera de entender la política y la historia, y al mismo tiempo su realización en un momento concreto (...). *El Imperialismo (dice d'Ors) quiere o no quiere, una solidaridad liga a cada hombre con todos los otros, y con los muertos de la historia, y con las generaciones por venir; y así mismo los pueblos están unidos en solidaridad por eso del destino de cada individuo, de cada pueblo, son responsables los otros, tanto más responsables, cuanto más fuertes y más conscientes son (...). El Imperialismo representa la socialización, el estatismo, el estado educacional, la ciudad, el ideal de expansión de los pueblos, la justicia social, la lucha por la ética y por la cultura* [133].

¿Cuáles son los aspectos positivos que motivan la defensa orsiana del Imperialismo?

En primer lugar, el Imperialismo no es una “forma política pura”, sino que es fruto de otras vertientes de la actividad humana. Especialmente, dentro de la tipología de los estilos artísticos, d'Ors relaciona el Imperialismo con el Clasicismo. Antes de seguir la exposición es necesario recordar algunas nociones sobre lo que el Glosador denominó “Morfología de la Cultura”, tema que, junto a la Sistemática (teoría de los eones) y a la Historia (epifanías), constituye uno de los tres pilares sobre los que se sostiene su Ciencia de la Cultura [134]. La morfología cultural trata de analizar la organización política de un momento dado a través de las manifestaciones estéticas —sobre todo arquitectónicas—.

Escribe d'Ors

Las formas arquitectónicas de un período histórico dado constituyen una nueva manifestación de la política del mismo [135].

Naturalmente, ese método de investigación no surge *ex nihilo*, sin estar condi-

[133] *Ibidem*, p. 430.

[134] Véase, supra pp. —Capítulo de la Ciencia de la Cultura—.

[135] D'Ors, Eugenio. *Las Ideas y las formas*. Ed. cit. p. 19.

cionado. Por el contrario, el análisis morfológico debe cumplir unos requisitos previos y choca con obvias limitaciones. Pueden resumirse sus rasgos en tres puntos:

- a. Las formas dignas de atención son producto de civilizaciones superiores.
- b. El objetivo de esta ciencia es descubrir las leyes que ligan a unos elementos con otros.
- c. Tiene un carácter incompleto y fragmentario –quizá debido a su “juventud” y novedad–.

Desde esta perspectiva d'Ors propone una definición de clasicismo que subraya los elementos de unidad peculiares de esta tendencia.

El clasicismo de un objeto real o ideal consiste en la presencia, victoria o primacía de los elementos de unidad del mismo [136].

Además, la historia y la geografía también se corresponden con los dos grandes eones que presiden las creaciones artísticas de la humanidad.

Existen, pues, épocas de historicismo romántico (léase *barroco*) y épocas de “geografismo” clásicas. Porque el clasicismo representa el triunfo del espacio sobre el tiempo, de lo unitario sobre lo disperso, de Roma sobre Babel, del Imperio sobre las Naciones. Y es justamente la conexión Imperio-Clasicismo uno de los principales hilos de la telaraña del pensamiento político orsiano.

...el Imperialismo es loable y deseable no solamente por sus resultados, sino también por el hecho de ser una manifestación del Clasicismo. En el Imperialismo dorsiano se encuentra esta tautología: el Imperialismo es, entre otras cosas, la expresión política del Clasicismo, pero es también agente y origen del Clasicismo [137].

[136] *Ibidem*. Pp. 20-21.

[137] D'Ors Führer, Carlos. *Op. cit.* P. 432.

Los aspectos positivos inherentes al Imperialismo –tal como Eugenio d’Ors lo concebía– son los siguientes:

- Produce una solidaridad entre los pueblos y los individuos que no puede parangonarse con el precario “hermanamiento” del nacionalismo liberal [138].
- Es el instrumento adecuado para exorcizar el demonio de la revolución [139].
- Se erige como solución válida a los conflictos bélicos continentales [140].

Las críticas del Glosador al nacionalismo, liberalismo y revolución han sido desarrolladas con suficiente amplitud en las páginas precedentes. Acaso no se detalló el antibelicismo orsiano. (Antibelicismo que no debe ser confundido con “pacifismo” axiomático). La guerra es negativa porque hace que la civilización degenera en barbarie.

Te digo, pues, que no soy un blando filántropo sentimental y que, para no serlo, Filosofía me adoctrinaba. Me enseñaba que no hay luz sin sombra y que el mal forma parte del bien, y que según nos muestra san Pablo, es bueno que haya herejes y que sean las guerras (...). No, no era el sentimentalismo nuestro ilaco; ni el ideologismo vicioso. Ni la sorda anarquía moral, que nos mostraron los decadentes del Fin-de-Siglo... ¡Ah, pero ahora es otra cosa! Ahora no tememos tan sólo por nuestra bolsa o por nuestra vida. Tememos por nuestra dignidad de hombre civilizados. Temblamos por la civilización misma. Ya no es cuestión de despertarse ricos o pobres, o de no despertarse: es cuestión de despertarse bárbaros, quizá [141].

Esta involución en el desarrollo de la cultura europea a los ojos de Xenius alcanza su cumbre tras la I Guerra Mundial.

En otros términos, mil síntomas han mostrado posibles, ahora como en cualquier momento de la historia, el retroceso o la recaída de los hombre en la barbarie. El golpe de este desper-

[138] *Ibidem*. P. 430.

[139] *Ibidem*. P. 426.

[140] Díaz-Plaja, Guillermo. *Lo Social...* Ed. cit. P. 113.

[141] D’Ors, Eugenio. *Cartas a Tina*. Ed. cit. P. 24.

tar ha sido tan rudo, que a los faltos de una orientación filosófica que afianzara la seguridad en ciertos valores eternos, en ciertas instituciones eternas, ha podido hacerles saltar de uno a otro polo ideológico, transformando lo que ayer fue optimismo progresista en pesimista convicción de ruina inminente, y hasta para más de uno en romántica voluptuosidad [142].

Una de estas “instituciones eternas” que impidieron que Eugenio d’Ors “saltara al otro polo ideológico” fue su inquebrantable confianza –casi diríamos “fe”– en el Imperialismo.

Los elementos caracterizadores del Imperialismo son: el impulso dominador, la conciencia de una superioridad cultural y el componente religioso ecuménico [143].

El Imperialismo, máxima expresión de lo unitario, también es sensible a los que d’Ors denomina “palpitaciones de los tiempos”. Estas palpitaciones atienden a las ideas e instituciones propias de una época que, en consecuencia, se contraponen a las de otras épocas del pasado. En la lista de conceptos que a continuación enumero queda esbozado en sus líneas fundamentales el contenido o sustantivación de la idea orsiana de Imperio.

- Estatismo.
- Socialización.
- Estado educacional.
- Lucha ética.
- Potenciación cultural.

Y parece obvio que esta forma de organización política esté acompañada de un ejercicio autoritario del gobierno [144]. Aquí convergen distintas facetas del pensamiento político de nuestro autor. La idea del Imperio puede ser definida como la manifestación “externa” de la política misionera. En análogo sentido convergente afirma López-Aranguren:

[142] D’Ors, Eugenio, *La Civilización en la Historia*, Ed. cit. Pp. 219-220.

[143] D’Ors, Eugenio, *La Civilización...* Ed. cit. Pp. 220 y ss.

[144] Una valiosa información complementaria sobre este particular: *Presupuestos Estéticos del Arte Novecentista*. Carlos d’Ors. Ed. cit. Pp. 431 y ss.

A la idea de la Cultura una, o como Eugenio d'Ors gusta decir, de las Humanidades, conviene, en lo político, el *Imperio* [145].

El mismo Eugenio d'Ors no sólo destaca el carácter unitario de su obra, sino también subraya su invariabilidad y permanencia.

Pienso exactamente lo mismo que, hace treinta años, al redactar una tesis doctoral sobre la *Genealogía Ideal del Imperialismo*; que hace veinte, al pugnar contra el nacionalismo catalán e intentar, contra el principio de las nacionalidades que invocaban los Aliados en la Gran Guerra, la formación de *Amigos de la Unidad Moral de Europa*; que hace diez... Pienso que Imperio es el nombre de una creación esencial de Cultura y, por consiguiente, de redención, en exorcismo contra un producto de Natura, de pecado por ende, es decir, la Nación. Pienso que en el Imperio se redimen las naciones, como los hijos de Eva y herederos de su mancha, en el bautismo [146].

Pero es sumamente importante precisar de qué forma se realizará ese objetivo imperial y, al mismo tiempo, cómo se mantendrá una vez alcanzado. Sobre la primera cuestión Eugenio d'Ors afirma que existen varios caminos hacia el Imperio. Uno de ellos es la imposición violenta del ideal a reticentes y disidentes; otro, en sentido opuesto, es la unión federal –o provincial, añadiría más tarde– de distintas unidades políticas. Xenius señala su preferencia por esta segunda vía. Es importante, asimismo, esta nota de “voluntaria adhesión” de las naciones porque en ella radica lo peculiar del Imperialismo frente a las dominaciones mediante conquistas, acerca de las cuales la historia nos brinda un extenso muestrario [147].

Por otra parte, el imperio tiene un carácter “occidental” y esto debe traducirse en que goza de la aceptación popular y está cimentado sobre el dominio civilizador [148].

[145] López-Aranguren, José Luis. *La Filosofía de Eugenio d'Ors*. Ed. cit. P. 182.

[146] D'Ors, Eugenio. *N. G. III*. Ed. cit. P. 625.

[147] D'Ors Führer, Carlos. *Op. cit.* Pp. 423 y 424.

[148] *Ibidem*. P. 425.

2.4. El catolicismo como modelo

Célebre es el ferviente catolicismo que Eugenio d'Ors mantuvo durante toda su vida. Para uno de sus más prestigiosos especialistas, "era católico casi antes de ser cristiano" [149]. El Glosador veía en la Iglesia romana otra manifestación del eón imperial. Además, el catolicismo va más allá de la vaga fraternidad revolucionaria y pretende la creación de una sociedad estructurada y concreta.

Pero lo que sí se manifiesta constantemente como ideal contrario a toda Revolución, a todo Romanticismo, es la aspiración a establecer entre los hombres no ya una *fraternidad* vaga, sino una *sociedad* estructurada y concreta. Esto ya corresponde exclusivamente al ideal clásico. Esto es siempre Roma, bien se trate de la Roma de la antigüedad, bien de la Roma de la catolicidad [150].

Y ese grandioso proyecto supera el emotivismo de la fraternidad, para constituir un verdadero *organismo* donde todos son conciudadanos [151].

En el discurso de ingreso en la R.A.E. Eugenio d'Ors abunda sobre su valoración positiva del catolicismo. Sugiere la idea de que Roma era católica –no sólo en la estricta acepción etimológica– antes de ser cristiana. Había, pues, una semilla para el desarrollo de la Iglesia.

Demos la vuelta por el campo de ciertas realidades políticas persistentes, tal vez constantes, a través de la Historia. La del mundo europeo nos presenta, a partir de la constitución del Imperio Romano, un espectáculo de ecuménica unidad, en cuya síntesis fúndese en un sólo organismo potencial la humanidad toda. Católico en el sentido de su universalidad; católico aun antes de ser cristiano, este organismo llega a su perfección conceptual, a la vez

[149] López-Aranguren, José Luís. Conferencia en el Curso de Verano de El Escorial "La Herencia Cultural y Política de la Generación del 14". –Julio, 1994–. No me consta que el texto se haya publicado.

[150] D'Ors, Eugenio. *N. G. I. Ed. cit.* Pp. 1.198-1.199.

[151] *Ibidem.* P. 1.199.

que a su realización acabada, en el doble aspecto terreno y divino, cuando el Imperio merecía exactamente el nombre de *Cristiandad* [152].

También Eugenio d'Ors recoge el lugar común de la Iglesia como vertebradora de la sociedad medieval y heredera directa de la misión unitaria y ecuménica que antes detentaba el Imperio romano.

La unidad en el mundo cristiano no es una abstracción (...). La pluralidad de los reinos, la misma entre las lenguas, aparecida más tarde, la existencia de múltiples gobiernos, señoríos, usos, privilegios, costumbres locales, no empece a la solidez, siquiera implícita, de esta construcción imperial. Ni las rivalidades ni las luchas intestinas, ayunas, por lo mismo que desordenadas y exóticas, de cualquier presencia de sentido [153].

Como en otros puntos del pensamiento político orsiano, aquí la influencia de Donoso Cortés se deja sentir con notable intensidad. El común interés por Roma como constante y modelo histórico [154] señala un obvio paralelismo entre estos dos autores. Pero, fundamentalmente, son las ideas sobre la Iglesia católica y su relevancia en el desarrollo de la historia donde están más próximos el polemista del XIX y el filósofo del XX. La primera afirmación de Donoso sobre el vínculo entre el orden y el catolicismo la habría suscrito íntegra Eugenio d'Ors.

Por el catolicismo entró el orden en el hombre, y por el hombre en las sociedades humanas. El mundo moral encontró en el día de la redención las leyes que había perdido en el día de la prevaricación y del pecado. El dogma católico fue el criterio de las ciencias, la moral católica el criterio de las acciones, y la caridad el criterio de los afectos. La conciencia humana, salida de su estado caótico, vio claro en las tinieblas interiores, como en las

[152] D'Ors, Eugenio. *Humanidades*. Ed. cit. Pp. 18-19.

[153] *Ibidem*, p. 19.

[154] Donoso Cortés, José. *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo*. Ed. cit. Pp. 90 y ss.

tinichlas exteriores, y conoció la bienaventuranza de la paz perdida, a la luz de esos tres divinos criterios [155].

Aun más afín, si cabe, con los planteamientos políticos orsianos es la afirmación sobre el origen católico de la idea de autoridad.

El orden pasó del mundo religioso al mundo moral, y del mundo moral al mundo político. El Dios católico, criador y sustentador de todas las cosas, las sujetó al gobierno de su providencia, y las gobernó por sus vicarios. San Pablo dice en su Epístola a los Romanos (c. 13): *Non est potestas nisi a Deo*. Y Salomón, en los Proverbios (c. 8, v 15): *Per me reges regnant, et conditores legum justa decernunt*. La autoridad de sus vicarios fue santa, cabalmente por lo que tuvo de ajena, es decir, de divina. La idea de autoridad es de origen católico [156].

Impregnada de catolicismo, d'Ors ve en la labor española en América un ejemplo concreto del despliegue ecuménico [157]. Pero Xenius no se engaña sobre los malos tiempos que corren (o "corrían") para el desarrollo de esas síntesis unitarias no excluyentes. En concreto —y esto sirve de embocadura del siguiente apartado—, la existencia de las naciones y su proyección internacional suponen realidades antitéticas con los anhelos orsianos.

Así como en lo político la ausencia de una síntesis, como las que se conocen en la historia con nombre(s) como *la Cristiandad* o *el Imperio*, se ha traducido fatalmente a fórmulas como las del *equilibrio europeo* o la de la política de *alianzas*... [158].

[155] *Ibidem*, p. 101.

[156] *Ibidem*, p. 101.

[157] Véase, supra IV. 1.4. "Lo Ecúmeno y lo Exótero".

[158] D'Ors, Eugenio. *Nov. G. Ed. cit.* p. 42.

2.5. Crítica al internacionalismo

Eugenio d'Ors desempeñó cargos que le obligaron a estar en contacto con la realidad internacional e, incluso, a vivir temporadas fuera de España. Asimismo, su formación intelectual en diferentes países europeos y la participación en los congresos supranacionales, hacen de Xenius uno de los españoles de su tiempo que mejor conocía lo que pasaba allende nuestras fronteras [159]. Como afirma Aranguren:

El nombramiento, en 1927, que se confirió a Eugenio d'Ors, justamente a solicitud de los miembros sudamericanos y en particular a Gabriela Mistral, de representante español en el Instituto Internacional de Cooperación Intelectual, de París, dependiente de la Sociedad de Naciones, trajo el enlace con aquellos (los años estudiantiles europeos). Los viejos congresos de Heidelberg, Ginebra y Bolonia iban a ser revivados ahora, con pareja actividad sobrenacional. Nadie más cualificado que este *weltbürger* para la misión que se le encomendaba, aun cuando la Sociedad de Naciones distase mucho de ser el loado *Imperio* [160].

La desconfianza orsiana del internacionalismo puede ser expresada en estas dos frases:

A la vez que el nacionalismo moderno y obediente a su fatalidad, nace y prospera el *internacionalismo* moderno, ligado lógicamente con aquél en la comunidad de unos mismos vicios y pecados. La ruptura de la unidad auténtica del Imperio trae la necesidad de sustituirla postizamente mediante artificios que consolidan sacrilegamente la misma dispersión que trata de remediar [161].

En análoga línea José Ortega y Gasset también consideraba el internacionalismo

[159] Véase *Mis Ciudades*. Eugenio d'Ors. Ed. Libertarias/Prodhufi. Madrid, 1990. Este libro ejemplifica, tal vez mejor que ningún otro, el cosmopolitismo orsiano.

[160] López-Aranguren, José Luis. *Op. cit.* P. 324.

[161] D'Ors, Eugenio. *La Ciencia de la Cultura*. Ed. cit. P. 212. También en *Humanidades*. Ed. cit. P. 26.

como contrario a la unidad supra o ultranacional europea [162]. Por esta razón el Glosador no valora el nacimiento y desarrollo del Derecho Internacional como un hecho positivo, sino todo lo contrario.

Se me permitirá que diga, sin duda, a este propósito, como personalmente estoy muy lejos de participar del entusiasmo que entre nuestros contemporáneos —y yo añadiré, como español, que entre mis compatriotas doctos— es hoy de gran moda cultural, respecto de los precursores y fundadores del Derecho Internacional. El genio jurídico de un Francisco de Vitoria no anda en cuestión. Ni la importancia humanitaria de la obra cumplida por los propulsores del *Derecho de gentes*; los Grocio, los Pufendorff, en el siglo XVII europeo: mas cualquiera que sea el mérito que atribuyamos a estas actitudes, a estas empresas, es imposible dejar de comparar su sentido con el que había informado la visión del autor del *Tratado de Monarquía*. Y, para decirlo en los términos que nos interesan, poner en parangón, desde el punto de vista de la Cultura, la *internacionalidad*, con la corporeidad de Imperio [163].

El internacionalismo se caracteriza, pues, por dos rasgos negativos:

- Atenta contra lo unitario y, en consecuencia, contra el Imperio.
- Es la proyección del nacionalismo en un plano más amplio.

Se podría establecer una relación silogística clara en los razonamientos orsianos. Para ello, tendríamos que anteponer el segundo punto —i.e., proyección de las naciones— al primero —ataque a lo unitario—. Sin embargo, estimo de mayor interés analizar el vínculo entre nacionalismo e internacionalismo, remitiendo la explicación del otro aspecto a lo dicho en este capítulo.

Eugenio d'Ors estudia el internacionalismo en varios planos. Por una parte —y este es el objeto principal de su preocupación—, fija su atenta mirada en los proble-

[162] Ortega y Gasset, José. *Europa y la Idea de Nación*. Ed. cit. P. 55.

[163] D'Ors, Eugenio. *La Ciencia...* Ed. cit. P. 212.

mas “internacionales” de su tiempo; pero, simultáneamente, efectúa digresiones históricas sobre la génesis y desarrollo del concepto. Ejemplo de esto último es su *teoría de las sustituciones*. No puede existir la anarquía. Una sociedad debe estar estructurada y los elementos principales son la institución gubernamental y sus principios organizativos. Así pues, d’Ors estima que la decapitación revolucionaria de Luis XVI conlleva su inmediato reemplazo por el mito de la Nación; del mismo modo que la crisis del Imperio es el caldo de cultivo del internacionalismo.

Cuando falta un rey, medra, vuelto indispensable como sucedáneo, el mito de la Nación; cuando ocurre para el Imperio un periodo comatoso, el internacionalismo y sus bastardos instrumentos tratan de sustituirle en la relación general humana indispensable [164]

En este despertar del internacionalismo Maquiavelo tiene un papel fundamental.

La política llamada *del equilibrio europeo* nace en el mismo punto que el nacionalismo maquiavélico. La diplomacia, también, naturalmente, y sus secretos y sus intrigas. Toda la política de las alianzas –y sus violaciones– dará continua ocupación a los Estados poderosos. Entre tratados y tratadillos, tan pronto compuestos como rotos, la actividad de los pueblos se traducirán en una proliferación de conflictos, sin más salida que la guerra –salida, pero no solución– [165].

Repárese en la consecuencia lógica del internacionalismo: “la proliferación de conflictos”. Por tanto, la crítica orsiana no se fundamenta únicamente en bases nostálgicas o estéticas –que algo de eso hay–, sino en un compromiso moral ante un hecho alarmante, la guerra, que es “salida, pero no solución”.

En otra explicación retrospectiva de la política de equilibrio europeo, Eugenio d’Ors afirma:

[164] D’Ors, Eugenio. *Humanidades*. Ed. cit. P. 46.

[165] *Ibidem*. P. 25.

Sabido es que la constitución, cuando el Renacimiento, de las grandes monarquías absolutas europeas, al debilitar sin llegar empero a destruirlo, el sistema sobrenacional implícito en el Sacro Romano Imperio, colocaron a los pueblos de Europa en posición inevitable de mutua desconfianza y vigilancia dentro de la cual la prepotencia de cualquiera de ellas pasó automáticamente a ser considerada como un peligro respecto de las demás. Inauguróse entonces en la política internacional otro sistema, basado en una voluntad de equilibrio, el equilibrio europeo, de que tanto uso –y tan cruento– ha venido haciéndose durante siglos... [166].

El Glosador, para añadir eficacia a su filípica antinacionalista, en alguna ocasión disocia los “complejísimos sistemas de equilibrio europeo”, por una parte, y el “internacionalismo amorfo”, por la otra. Pero, lógicamente, los dos son productos del nacionalismo y el desvanecimiento de la “unidad ecuménica del Imperio” [167].

El internacionalismo, a su vez, legitima y canoniza el hecho de la Nación. Es por tanto hijo, pero también valedor de su linaje. Esto se aprecia claramente en el núcleo del Derecho Internacional.

Internacionalismo, Derecho Internacional, espíritu internacional, vienen justamente, con su aparición e intervención a canonizar el hecho mismo de la Nación, a darle validez jurídica y, a la vez, a dejar confiada a su albedrío la posibilidad de síntesis superiores. Ante el Derecho Internacional, las naciones pasan a constituir el sujeto. Se atribuye, pues, dentro de aquél, a este sujeto, una entidad objetiva. Con fundamental relativismo, la realidad es colocada aquí en los elementos dispersos –dispersos existencialmente, cualquiera que sean los derechos y deberes que entre sí lo conjuguen–, en tanto que la superior unidad pasa a ser considerada como una mera abstracción [168].

Comentario especial merecen las opiniones de Eugenio d’Ors sobre la Sociedad de Naciones, organismo del que, como arriba se indicó, formó parte en calidad de

[166] D’Ors, Eugenio. *La Ciencia...* Ed. cit. P. 251.

[167] D’Ors, Eugenio. *La Civilización en la Historia.* Ed. cit. P. 221.

[168] D’Ors, Eugenio. *Humanidades.* Ed. cit. P. 27.

representante español del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual. Pero antes de acometer esa empresa, sería útil recordar la postura del joven Xenius ante los acuerdos internacionales, así como su rigurosa valoración de uno de sus más prestigiosos defensores, el presidente Wilson. Los pactos, aunque frutos típicos del internacionalismo y la denostada “política de equilibrio”, pueden ser un mal menor, comparado al enfrentamiento bélico entre las naciones. En el primer decenio de este siglo d’Ors veía en los acuerdos bilaterales –por ejemplo, Francia-Alemania– el instrumento superador de diferencias.

Avui, a l'arbitrarietat unilateral –conquesta– sembla poder substituir quasi sempre l'arbitrarietat bilaterar (-l) –pacte– ...Sí; a la reconstitució del Sant Imperi s'arriba, s'arribará per pacte... Per pacte i col·laboració de bons volers, s'ha realitzat ja avui aquest primer pas envers el somni que és l'acord franco-alemany sobre la qüestió del Marroc [169].

La historia se encargaría de demostrar cruelmente cuán vana era esta confianza en la vía diplomática. La obra posterior de Eugenio d’Ors no pecará de ese infundado optimismo. En la glosa de los años 20, *El Mundo Roto*, el Glosador se lamenta de la dispersión de las naciones tras la Gran Guerra y de los escasamente prácticos que resultan los esfuerzos por articular los pactos. A este respecto, también se lamenta de que el puesto de San Vicente Ferrer –arquetipo de los “impacientes de unidad”– haya sido ocupado por el Presidente Wilson.

¡Ay, ese pobre mundo, que nosotros hemos conocido, ese mundo de la pluralidad y de los egoísmos rivales, de banderitas y de dialectos, de compartimientos estancos y de algarabía, de Hermes y de Babel; este pobre mundo roto –tan roto, que a veces se diría irremediablemente roto– y donde el San Vicente Ferrer que convenía no ha podido llamarse más que Presidente Wilson! [170].

[169] D’Ors, Eugenio. *O.C.C. Glosari (1906-1910)*. Ed. cit. P. 957.

[170] D’Ors, Eugenio. *N. G. I. Ed. cit. P. 1.108*.

Otra vez sale a colación Wilson como informador del “espíritu de Ginebra”. La comparación –negativa, claro– con el ideal romano culpabiliza al supuesto pragmatismo y utilitarismo del político americano que se proyectó en los acuerdos internacionales.

El *espíritu de Ginebra* tiene demasiados residuos wilsonianos. Un criterio transaccional, pragmático, utilitario le domina. El espíritu de Roma no parte precisamente de la posibilidad de la reunión de nacionales, sino del hecho y derecho de unidad. No es pragmático, sino idealista. No es utilitario, sino estético [171].

Se puede afirmar que la crítica orsiana de la Sociedad de Naciones, sin ser nunca suave, se va radicalizando con el paso de los años. Es de suponer que el estrepitoso fracaso de esta institución, incapaz de resolver las tensiones de entreguerras, determinó una postura más firme en los ataques orsianos.

Por otra parte, la Sociedad de Naciones significaba el triunfo del internacionalismo, es decir, el máximo apogeo del principio de las nacionalidades y, en consecuencia, estaba en las antipodas del ideal unionista. Se trataba de la preponderancia del eón babilónico, recubierto con un barniz de amable concordia de los *pueblos*, sobre el ecumenismo romano.

Eugenio d'Ors empleará como elementos de su argumentación el análisis histórico y el estudio comparativo. Naturalmente, las épocas contrastadas persiguen despertar la antipatía del lector ante del penoso espectáculo ofrecido por la Sociedad de Naciones. Valga de ejemplo al parangón entre las Cruzadas y el organismo supranacional, pero el elemento distintivo estriba en que en un caso es el fervor religioso el motor de la empresa y, por contra, en el otro “la impregnación por el espíritu de Ginebra ha sido sólo superficialmente en cada país y de escasa profundidad en su alcance” [172].

[171] D'Ors, Eugenio. *N. G. II*. Ed. cit. P. 711.

[172] D'Ors, Eugenio. *La Ciencia*. Ed. cit. Pp. 466-467.

Del mismo modo, se puede apreciar el carácter heterogéneo y poco orgánico de la Sociedad de Naciones, si se la compara con la obra unificadora de Bismarck.

...de lo que en el mundo de la Tras-Guerra ha venido a significar el organismo constituido con el nombre de *Sociedad de Naciones*, en parangón con la unidad alcanzada por el grupo de pueblos, cuya reunión merece, desde los días de Bismarck, el nombre sintético de *Alemania*. La Cristiandad de Dante era, en este sentido, *una Alemania*; la Europa de Grocio y de los tratadistas de Derecho Internacional era, poniéndonos en lo mejor, *una Sociedad de Naciones*. Si con lo primero se obtiene un verdadero organismo, con lo segundo no puede, no ha podido lograrse gran cosa, más que una precaria asamblea... [173].

Como ya hizo al tratar otros asuntos, Eugenio d'Ors esboza unas sugerentes relaciones entre ideas filosóficas. Así, emparenta a Descartes con el Fichte del *Discurso a la nación alemana* y a Aristóteles con la Sociedad de Naciones.

La rigidez matemática de un Descartes, dejando que el sentimiento corra por su cuenta, coloca a los franceses en disposición de ser arrastrados por el primero que, con una buena voz de barítono, canta *La Marsellesa*. Por su lado, el tecnicismo empírico de Aristóteles ha de traducirse a una política donde cada comunidad humana, por convencional que sea, pasa a considerarse como una sustancia. De Descartes pasó a Fichte, el que, a fuerza de *Discursos a la nación alemana* ha acabado por poner en peligro de muerte la Cultura de Alemania. De Aristóteles se pasa, a través de los siglos, hasta la Sociedad de Naciones: la que ha fracasado por culpa de creer que la existencia de Abisinia tenía tanto objetividad como la de Inglaterra [174].

Partiendo de esta visión negativa de la Sociedad de Naciones, el tono duro de las consecuencias no debe extrañarnos.

En primer lugar, d'Ors critica la ingenua defensa de aquella institución articulada y llevada a cabo desde las páginas del *Osservatore Romano*. Y el Glosador lamen-

[173] D'Ors, Eugenio. *Humanidades*. Ed. cit. P. 28.

[174] D'Ors, Eugenio. *Nov. G.* Ed. cit. Pp. 862-863.

ta que sea este periódico, “órgano oficioso del Vaticano”, quien, mediante el encomio del espíritu de Ginebra, traicione al anhelo unitario alegorizado en Roma [175]. En similar línea, solicita la renovación de la Sociedad de Naciones para eliminar, si ello fuera posible, los resabios nacionalistas que entorpecen su progreso [176].

Pero, en el fondo, lo dramático de la Sociedad de Naciones es su carácter ficticio, ilusivo. La Sociedad de Naciones no une a los pueblos; los pueblos siguen estando solos, pero viven la ilusión o el espejismo de una proximidad eficaz.

Bien claro va viéndose que, aun desde el punto de vista más utilitario, estar fuera de ella o estar dentro de ella, es igual. Y, desde el punto de vista de la dignidad y del ideal humano, estar dentro, peor. (...) Creer que un pueblo, porque se incluya y se mantenga en la Sociedad de Naciones, no va a estar solo, es como creer que se van a ganar amigos con hacerse socio de la Económica de Amigos del País [177].

José Ortega y Gasset tampoco tuvo una opinión positiva de la citada institución. El mismo recuerda que en el “Epilogo para Ingleses” de *La Rebelión de las Masas* denunció el carácter arcaico y, por tanto, abocado al fracaso que presidió el nacimiento y desarrollo de la Sociedad de Naciones.

Refiriéndome al enorme y craso error, oriundo lisa y llanamente de la más elemental ignorancia en quienes lo cometieron, que fue la creación, tras la primera guerra mundial de la soi-disant Sociedad de Naciones, escribía yo en 1937: *El espíritu que impulso hacia aquella creación, el sistema de ideas filosóficas, históricas, sociológicas y jurídicas de que emanaron su proyecto y su figura estaba ya históricamente muerto, en aquella fecha pertenecía al pasado y, lejos de anticipar el futuro, era ya arcaico* [178].

Como ya se explicó, Eugenio d’Ors estudia el grado de xenofobia en las distintas

[175] *Ibidem*. Pp. 710-711.

[176] D’Ors, Eugenio. *N. G. III. Ed. cit.* P. 336.

[177] D’Ors, Eugenio. *N. G. I. Ed. cit.* Pp. 515-516.

[178] Ortega y Gasset, José. *Op. cit.* Pp. 56-57.

capas de la población. Este enfoque sociológico revela que, contrariamente a lo que se cree, el nacionalismo, el internacionalismo y, en consecuencia, los recelos mutuos entre los países son productos de las clases medias. En efecto, las capas superiores de la población –aristocracia y elite cultural– tratan a sus iguales de allende sus fronteras como hermanos; ya sea porque existen reales lazos de parentesco, ya sea porque operan unos comunes intereses intelectuales que anulan las diferencias. También se puede apreciar una solidaridad trasnacional entre los humildes o la gente sencilla. Las clases medias, por el contrario, fieles a su enfermiza búsqueda de identidad nacional, fomentan y son los agentes propaladores del rancio nacionalismo.

Los recelos mutuos, la incomprensión, la incomunicabilidad de mentes y afectos parecen ser sobre todo virulentos en la región media de la sociedad. Por eso me he atrevido yo a sentenciar alguna vez: El nacionalismo es un fenómeno de clases medias [179].

Pero lo dicho sobre la fraternidad entre los humildes no debe ser entendido como una confianza apologética y clasista en el “proletariado” trasnacional. D’Ors desconfía de esta orientación tendenciosa del problema. Y su crítica al internacionalismo izquierdista se basa en dos razones: porque no es el único movimiento que pretende superar la oxidada armadura de las naciones y, además, porque es falso.

Sobre el primer aspecto, afirma:

No se ve realmente razón para que el espíritu de internacionalidad quedase siempre amortizado en el izquierdismo. Las grandes tradiciones europeas han sido –y volverán a ser– muy otras. En el siglo XVIII –que, a nuestros ojos, crece día en día– fueron los ministros autoritarios quienes dieron la nota de ecumenicidad: Lo popular, en cambio, pudo ser –acaso necesariamente hubo de ser– localista, separatista, castizo. Fue desde abajo, no desde arriba, desde donde promovieron los motines *de las capas y los sombreros* [180].

[179] D’Ors, Eugenio. *La Ciencia...* Ed. cit. P 302.

[180] D’Ors, Eugenio. *N. G. I.* Ed. cit. P 1.218.

El Glosador, y en esta ocasión con carácter profético (1935), alarma y llama la atención sobre el falso sueño del internacionalismo soviético.

Se advertirá que inclusive la palabrería internacionalista de ciertas realizaciones de dictadura, como la rusa actual, no llega a contradecir, ni siquiera a disimular, su entrañable nacionalismo [181].

El antídoto del internacionalismo (y esto vale también para el nacionalismo) es la idea imperial en el seno de Europa [182]. Acaso una formulación más actual –y en modo ninguno infiel a las intenciones orsianas– sería la constitución de una *Unión Europea*, vencedora de conflictos particularistas, proyecto que hoy estamos en disposición de presenciar su cumplimiento.

Como dijo d'Ors: "Hay que volar a todos los vientos y no hay que procrear (en) un sólo nido dentro de la Nación" [183].

[181] D'Ors, Eugenio. Prólogo al libro *Oliveira Salazar*. Ed. cit. P. XV.

[182] D'Ors, Eugenio. *Cartas a Tina*. Ed. cit. P. 40.

[183] Díaz-Plaja, Guillermo. *El Combate por la Luz*. Ed. cit. P. 120.

3. El paneuropeísmo: la gran esperanza

3.1. Introducción

El paneuropeísmo es uno de los aspectos más vivos y actuales del pensamiento político de Eugenio d' Ors. De tal viveza y actualidad se nos antoja este punto que a veces, releendo la obra orsiana, atisbamos un carácter profético que impresiona más cuanto mayor es el espacio de tiempo transcurrido desde que esas páginas fueron escritas.

Ya en el año 1966, con motivo de la edición castellana de *Tina i la Guerra Gran*, Jaime Ferrán señalaba en un célebre prólogo:

La aparición de este libro se nos antoja enormemente oportuna en un momento en que la preocupación europea y precursora de Eugenio d' Ors adviene quizás a su total sentido, en el marco de una Europa que se debate en ansias de unidad. Más oportuna, si cabe, porque estas ansias han buscado caminos de integración preferentemente económica, olvidando o desoyendo la admonición orsiana que pedía, antes de todo, la unidad moral [184].

El ideal europeo está íntimamente relacionado con los anteriores apartados de este capítulo: el antinacionalismo y el sueño imperial-unionista.

Respecto a la primera conexión, baste señalar que una de las imputaciones más serias que Eugenio d' Ors hace al nacionalismo o, mejor, al "tradicionalismo nacionalista", es estar "vuelto de espaldas a toda europeidad" [185]. Díaz-Plaja precisa:

Porque el secreto está ahí. Europa es el antídoto para cualquier nacionalismo, tuerto por parcialidad o maniqueo por discriminación. La salvación de todo el organismo nacional está en su inserción a una concepción europea, entendiendo por europea toda la tradición humanísticocristiana de nuestro Occidente, en la que cabe, naturalmente, toda la América española, a condición de redimir el indigenismo con la ecumenicidad [186].

[184] D'Ors, Eugenio. *Cartas a Tina*. Ed. cit. P. 9.

[185] D'Ors, Eugenio. *Humanidades*. Ed. cit. P. 84.

[186] Díaz-Plaja, Guillermo. *Lo Social en Eugenio d'Ors*. Ed. cit. P. 40.

Por otra parte, Eugenio d'Ors sólo concibe el modelo imperial en el seno europeo. Sirva este exaltado fragmento como muestra de lo dicho.

Hay una Europa viva –lo que platónicamente vale como decir: hay una de Europa. Grecia la paría; la Loba la amamantaba. Quien señaló su fórmula, tras el gran crecimiento, fue Señor Carlomagno. ¿Qué me importa, en la presente lucha, vuestro anhelo, camaradas? ¿Votáis por Francia? ¿Votáis por Alemania...? ¡Mi voto es por Europa! ¡Mi anhelo es por la reconstrucción mística del Imperio de Carlomagno: desde Colonia al Ebro! [187].

Como recuerda Manuel Riera Claville [188], las manifestaciones del europeísmo orsiano son varias. Estas, a riesgo de caer en excesiva simplicidad, podrían resumirse en tres puntos:

- Dimensión de hombre público –“Manifiesto Amigos, Unidad Moral de Europa”–.
- Advocación europea del Glosario e interés por la cultura europea –ej., “Europa”, tomo IV del *Nuevo Glosario*– .
- Defensa europeísmo a través ficciones literarias –v. gr. “Guillermo Tell”– .

Eugenio d'Ors mantuvo numerosos encuentros con políticos e intelectuales europeos para poner en marcha un ambicioso proyecto: Los Estados Unidos de Europa [189]. También en España y en el mundo hispánico adoptó un tono europeo y firme que le hizo polemizar con otros destacados pensadores, como José Ortega y Gasset [190] y Miguel de Unamuno [191].

El Glosador se enorgullece de haber mantenido una postura pacifista y en pos

[187] D'Ors, Eugenio. *Cartas a Tina*. Ed. cit. P. 40.

[188] Riera Claville, Manuel. *Eugenio d'Ors y la Unidad Moral de Europa*. Discurso ingreso “Academia del Faro de San Cristóbal”. Barcelona, 1963.

[189] Díaz-Plaja, Guillermo. *El Combate por la Luz*. Ed. cit. P. 177.

[190] Sobre esta disputa, véase mi artículo *Ortega y d'Ors: Nuevas Perspectivas*. N.º VI Revista “Ateneo”. Cuarta Época. Pp. 10-11. Madrid, 1995.

[191] D'Ors, Eugenio. *Cartas a Tina*. Ed. cit. Pp. 215 y 216.

de la Unidad Moral de Europa en una época y en un país donde todos se dejaron llevar por el apasionamiento, por la fascinación de la propaganda beligerante.

No creo poder ser tachado de indulgente ante el crimen de lesa Humanidad constituido por la guerra. Tengo hoy la satisfacción de haber sabido resistir, casi solo en Cataluña, durante cinco años de locura bélica (y peor si esa locura era simulada), a una corriente de opinión avasalladora, y de haber guardado incólume, a riesgo de un castigo de impopularidad, el ideal de la unidad moral de Europa, de la unidad moral del mundo... [192].

El europeísmo orsiano, que brillará en el momento patético de la I Guerra Mundial, es un hecho incuestionable y sirve de telón de fondo a la obra completa de nuestro autor: tanto en su dimensión estrictamente filosófica, como en su vertiente literaria y estética [193].

[192] D'Ores, Eugenio. *N. G. I. Ed. cit.* P. 400.

[193] Díaz-Plaja, Guillermo. *El Combate por la Luz. Ed. cit.* P. 309.

3.2. La Unidad Moral de Europa

El detonante de la reflexión orsiana sobre este tema fue la I Guerra Mundial. Ese nefasto acontecimiento conturbó las mentes de los intelectuales europeos. En tiempos donde las posturas radicales, las adhesiones a uno de los bloques enfrentados, eran moneda común entre la población instruída, Eugenio d'Ors mantuvo una digna y casi solitaria postura antibelicista que, con mirada retrospectiva, adquiere una dimensión trágica y noble.

Una vez más, este aspecto debe ser enmarcado en el sistema filosófico-histórico de Eugenio d'Ors. La guerra, cualquier guerra, es un fenómeno regresivo –o involutivo– que nos sumerge en la subhistoria. La guerra hace que lo excelente del hombre, su civilización y su cultura, quede relegado a un segundo plano y adquiera un protagonismo odioso todo lo lo instintivo, lo bestial. La guerra, en definitiva, nos metamorfosea en bárbaros [194].

Además d'Ors, fiel a su pensamiento antinacionalista y unitario, concibe la civilización occidental como un todo no fragmentado por los límites geopolíticos que aparecen en los mapas. Por tanto, el combate entre Francia y Alemania, el combate entre europeos, es una guerra civil [195]. Señala Manuel Riera Claville:

L'Home europeu i lliura pensarà que la guerra present constitueix una ruptura de la unitat d'Europa i en aquest sentit es una guerra civil. Aquí está su gran aportación europeísta, anterior incluso al libro *Pancuropa*, del Conde Coudenhove-Kalergi, aparecido en 1924. D'Ors escribía así en el otoño de 1914, cuando la gran guerra encendía los campos de la línea azul de los Vosgos, cuando se preparaba el gran desastre del Marne, cuando los ejércitos imperiales se acercaban para bombardear París con el *Grosse Bertha* a sólo cien kilómetros de distancia [196].

[194] D'Ors, Eugenio. *Cartas a Tina*. Ed. cit. P. 24.

[195] *Ibidem*. P. 35.

[196] Riera Claville, Manuel. *Op. cit.* P. 7.

Pero el análisis intelectual no se para en la mera consideración del carácter fratricida de la Gran Guerra. Por el contrario, es preciso matizar y ahondar en las razones de uno y otro bando. Porque también puede ocurrir que la guerra civil sea “legítima”.

¿Quién tenía razón? La respuesta del oráculo fue: Sacro Imperio Romano Germánico. De aquí, yo deducía: la guerra entre Francia y Alemania es una guerra civil... y, por unos días, sobre esta solución me ha parecido que podía descansar. No. Cualquier solución es un problema nuevo, ya está dicho. Aquí precisamente por tratarse de una guerra civil, el nuevo problema de su sentido y razón se nos presenta.

Que una guerra sea civil no significa que sea ilegítima. Al contrario, Chateaubriand sostuvo que únicamente eran legítimas las guerras civiles. Estas son, por lo menos, las únicas en que el *¿quién tiene razón?* alcanza algún pleno significado. Un ruso tiene su razón de ruso para guerrear. Un alemán tiene su razón de alemán. Cuando la cuestión se plantea entre un alemán y un francés, entre dos ciudadanos del Imperio de Carlolingio, es cuando hablar de razón, de razón a secas, de razón sin calificativo nacional, empieza a tener sentido” [197].

Esta identidad cultural del hombre europeo (v. gr., alemán o francés) hace que Eugenio d’Ors vea en el pacto de algunas potencias con Oriente (i. e., Rusia o Turquía) una traición al pasado común. Sirvan estos dos ejemplos:

– Crítica a la alianza franco-rusa:

Adoptando el punto de vista de Maese Octavio, ¿no sospecharíamos, Tina, que la alianza de Francia con Rusia -tal vez (yo no sé nada) utilitariamente indispensable- fue, sin embargo, vistas las cosas ideológicamente, una manera de traición al Imperio de Carlomagno, al interés y al sentido espiritual de Europa ? [198].

– Crítica a la alianza germano-turca:

“Pero la secreta colaboración de Alemania con Turquía, en más de una ocasión demosttra-

[197] D’Ors, Eugenio, *Cartas a Tina*. Ed. cit. Pp. 53-54.

[198] *Ibidem*. P. 47.

da: la preparación y armamento del Ejército de ésta por Alemania; la posibilidad misma de que Turquía intervenga ahora en el conflicto, a favor de Alemania. ¿ no representa otros tantos pecados, otras tantas traiciones de igual carácter ? ” [199].

La actuación antibelicista orsiana no se limitó a la denuncia meramente literaria, sino que tuvo una importante dimensión práctica. Esta dimensión es la lucha por la Unidad Moral de Europa. Empresa que obtuvo éxitos y respaldo tanto en el marco peninsular como fuera de España.

Pero tuvo el privilegio (Eugenio d’Ors) de saber atraerse una considerable audiencia para la consolidación del movimiento que se proponía, como última meta, la *unidad moral de Europa*. Pese a las reservas de algunas figuras eminentes, como Joan Maragall o el obispo Josep Torras i Bages, la adhesión fue casi unánime desde las diversas áreas de la cultura: baste recordar cómo se alinearon en el frente renovador y vindicativo del *Noucentisme*, hasta compartir en algún caso la misma dirección con Eugenio d’Ors, los poetas Josep Carner y Jaume Bofill i Mates, los pintores Francesc d’Assís Galí, Xavier Nogués y Joaquín Torres i García o los escultores Josep Clará, Pau Gargallo y Manolo Hugué y los arquitectos Rafael Masó y Josep Goday [200].

En el extranjero la propuesta orsiana fue acogida favorablemente por el escritor francés Romain Rolland, quien la difundió por el continente. En la glosa de 1915 titulada *L’Ample Debat* d’Ors enumera los movimientos pacifistas europeos con orientaciones similares al espíritu del manifiesto de los *Amics de la Unitat Moral d’Europa*. Estos son –según transcribe Jardí–: “ la *Unión of Democratic Control*, de Londres, inspirada por Norman Angell, Israel Zangwill y Bertrand Russell; la *Ligue des Pays Neutres*, creada a iniciativa del grupo *Cenobium*, de Lugano y el movimiento holandés *Nederlandische Anti-oorlog Raad*. Aludió a las ponderadas actitudes de Arturo Farinelli

[199] *Ibidem*, p. 50.

[200] Rincón, María Eugenia. Del prólogo al *Nuevo Prometeo Encadenado*. Ed. Nacional. Madrid, 1981. P. 12.

y Benedetto Croce, en cierto modo justificables habida cuenta de que, por aquel entonces, Italia todavía era una nación en paz, y también a la más noble de Charles Péguy, fallecido en el campo de batalla, pero que, poco antes de morir, no había querido renegar de su amistad con un poeta alemán” [201].

Antes de explicitar el concepto de la Unidad Moral de Europa, Eugenio d’Ors detalla una serie de premisas que deben ser aceptadas por el “hombre europeo y libre”. Estas quedan resumidas en diez puntos:

- 1/ Guerra Mundial como ruptura de la unidad europea y, en consecuencia, como guerra civil.
- 2/ Deseo de reforzar la unidad europea en la posguerra. Moderna restauración del Imperio de Carlomagno.
- 3/ Anhelo de unión íntima y cordial entre Francia y Alemania.
- 4/ Execración de acciones militares germanas que sequen “fuentes de vida o destruyan riquezas espirituales”.
- 5/ Constitución de un imperio con autoridad en su lucha contra la anarquía.
- 6/ Crítica a la intervención bélica de “elementos bárbaros, extraeuropeos o centroeuropeos”.
- 7/ Continuación de la guerra como inútil crueldad.
- 8/ Censura de el pretendido mantenimiento británico de la guerra.
- 9/ Victoria esperada de los ideales de clasicismo y socialización.
- 10/ Potenciación de tres fuerzas que pueden anticipar la paz: la Iglesia Católica, las organizaciones internacionales pacifistas y el socialismo universal” [202].

Este “programa” sirve de motor para el orsiano proyecto. Sin embargo, muchos intelectuales que se adhirieron al manifiesto de los amigos de la unidad moral de

[201] Jardí, Enric. *Eugenio d’Ors*. Ed. cit. P. 158.

[202] D’Ors, Eugenio. *Cartas a Tina*. Ed. cit. Pp. 152-153.

Europa no suscribirían íntegramente este ideario. Tal vez por ello, el manifiesto adopta en su redacción final un tono menos preciso que dio cabida a destacadas figuras que, pese a sus grandes diferencias ideológicas, coincidían en su oposición a la Gran Guerra.

Manifiesto de los amigos de la Unidad Moral de Europa.

Tan lejano del internacionalismo amargo como de cualquier estrecho localismo, se constituye en Barcelona un grupo de hombres de profesión espiritual para afirmar su *creencia irreductible en la unidad moral de Europa*, y para servir a tal creencia dentro de lo que consienta la trágica estrechez de las circunstancias actuales.

El principio de que partimos es que la terrible guerra que hoy desgarrar el seno de nuestra Europa constituye, por definición, *una Guerra Civil*.

Una Guerra Civil no quiere decir necesariamente una guerra injusta. Pero, entonces, el justificarla es un conflicto entre grandes intereses ideales. Y al desear la victoria de cualquiera de ellos, es preciso desearla para la totalidad de la república europea y para su general beneficio. No ha de ser lícito, pues, a ninguna de las dos partes en lucha trabajar para lograr la completa destrucción del adversario. Menos legítimo aún partir del supuesto nefando de que cualquiera de las partes se encuentra ya, de hecho, excluida de la comunidad superior. No ha sido preciso, sin embargo, el dolor de ver cómo estos asertos eran admitidos y propagados con furia, y no siempre en medios vulgares ni por voces desprovistas de autoridad. Durante tres meses, ha podido parecer que nuestro concepto de Europa naufragaba. Pero ya se empieza a dibujar una reacción. Mil indicios aseguran que, al menos en lo ideológico, los vientos se arrastran ya, y que presto van a renacer, dentro de las mejores conciencias, los valores eternos.

Nos proponemos colaborar en esta reacción, contribuir a su conocimiento, y en la medida de nuestras fuerzas a su afianzamiento. No estamos solos. Nos acompaña, desde todos los lugares de la tierra, el anhelo de muchos espíritus clarividentes y el voto tácito de miles de hombres de buena voluntad.

Nos acompaña idealmente sobre todo, desde las lejanías del futuro, la aprobación de los

hombres que mañana llamarán buena a la obra humilde a la que hoy se dan nuestras manos. Para primer paso en ella, nos esforzamos en dar la mayor publicidad posible a todos los hechos, declaraciones y manifestaciones que se producen, bien en los países beligerantes, bien en los neutrales y en lo que se revele de la restauración de un sentido de síntesis superior de altruidad generosa.

Más tarde podremos ampliar nuestra acción y emplear en ella empresas nuevas.

No pedimos otra cosa a nuestros amigos, a nuestra Prensa, a nuestros conciudadanos que un poco de atención a estas palpitaciones de la realidad, un poco de respeto a los intereses de humanidad superiores, un poco de amor a las grandes tradiciones y a las ricas posibilidades de *Europa Una*.

Barcelona, 27 de noviembre 1914 [203].

Con gran nostalgia, con una extraña mezcla de orgullo por su labor precursora en pos de la Unidad Moral de Europa y de tristeza por el fracaso histórico de esa empresa, Eugenio d'Ors evocará en los últimos años de sus colaboraciones periodísticas aquellas propuestas europeistas.

¿Por qué, en la vida, a la intensidad de un afecto, no ha de proporcionarse siempre su campo de futuro? Muchas veces se siente uno, de la falla, culpable; alguna, arrepentido; sobre todo cuando se le encuentra con cierta necesidad, o tal cual veleidad, de cerrar con una fe de erratas la versión de la propia biografía (...).

¿Por qué, andando los días, estas palabras, recordadas por mí, entre la agitación de conciencias, que la guerra provocó, habían de ganar un alcance simbólico, como si por ellas se expresase el que fue gemido atónito de alemanes y, luego después, explicación de su destino? En España, la obra astutamente propagandística de una de las partes en pugna había de crear, sin tardanzas, un ambiente donde cualquier meditación superadora se iba a asfixiar [204].

[203] *Ibidem*, pp. finales.

[204] D'Ors, Eugenio. *Nueva Aparición de Tina*. (Nov. G.) En diario "Arriba". Madrid, 26 de agosto de 1951.

3.3. Análisis histórico

Eugenio d'Ors considera que la esencia de Europa es su apertura *católica*. Extremando este punto, llega a sostener que el universo europeo es "católico aun antes de ser cristiano" [205]. En virtud del planteamiento, el Glosador polemiza con su, por otra parte, admirado amigo José María Pemán, ya que éste pretendía reducir el concepto de Europa a una entidad meramente física e histórica. Por ello, enfatiza el filósofo con marcado aparato retórico:

Diciéndonos *cristianos*, confesamos al Redentor. Diciéndonos *católicos*, confesamos su Iglesia. Diciéndonos *apostólicos*, confesamos su Misión. Diciéndonos *romanos*, confesamos su Jerarquía. Esta jerarquía supone una continuidad: se la llama Pontificado. Supone igualmente una centralidad: se la llama Europa. En aquél, se asienta el valor eterno de la Fe. En ésta, el valor eterno de la Cultura [206].

Pero por mucha apertura e ideal ecuménico que lo que podríamos denominar *alma de Europa* atesore, existen límites culturales y, en menor orden, geográficos que separan Europa de Asia [207].

El objetivo último, la unidad continental, tiene tres claros precedentes: el Imperio Romano, el Sacro Imperio Romano Germánico y la España Imperial [208]. Eugenio d'Ors, por tanto, cree en la continuidad histórica de Europa. De aquí se desprende una idea que ya ha sido apuntada: la guerra entre europeos es una guerra civil.

No hay más que una guerra. La Europa cristiana sólo ha conocido, sólo conoce una guerra.

Esta espantosa que ha concluído, ¿empezó de veras en agosto de 1914? No; empezó inmediatamente después de la muerte del señor Carlomagno.

[205] D'Ors, Eugenio. *Humanidades*. Ed. cit. P. 18.

[206] D'Ors, Eugenio. *Europa, Siempre*. (Nov. G.). En diario "Arriba". Madrid, 22 de febrero de 1948.

[207] D'Ors, Eugenio. *Europa*. Ed. cit. P. 32.

[208] D'Ors, Eugenio. *Cartas a Tina*. Ed. cit. P. 53 y *La Vida de Fernando e Isabel*. Ed. cit. Pp. 203-204.

Interrumpen esta guerra nuestra, única e inacabable, treguas cortas. ¿Venticinco años, sesenta años? El sometido ayer, pronto pide venganza. El sumidor de ayer, exige más sumisiones [209].

Ya conocemos la lectura histórica que Eugenio d'Ors hace del pasado y presente europeo. Ahora urge señalar los problemas y soluciones que se plantean en el seno de esta entidad llamada Europa.

El primero de aquéllos estriba en descubrir si los pueblos son o no conscientes del problema que significa la fragmentación política –y cultural– del continente. En el glosa *Europa discreta* d'Ors afirma:

El espíritu europeo es consciente; y nada lo demuestra mejor que el hecho de que a él se le presenta la europeidad como un problema. Los *caballeros de la Edad Media*, según el chiste famoso, no sabían que eran caballeros de la Edad Media. Pero los humanistas del Renacimiento, sí, lo sabían que eran humanistas del Renacimiento. Europa, parejamente a los humanistas del Renacimiento, se sabe europea. Puede abrir la mano, en lo que toca a la accesoión a esta dignidad. Puede abrir la mano, pero no puede abolir la frontera [210].

También conviene tener a la vista el drama que supone la coexistencia en el seno europeo de dos corrientes que generan una “tensión creadora que tenía que estallar en el choque violento del espíritu francés, cartesiano y liberal y el espíritu germánico vitalista y autoritario” [211].

Por otra parte, se aprecia una oscilación entre lo genuinamente occidental y lo asiático (o exótero). Esta oscilación es dramáticamente apreciable en el caso de Alemania.

O Francia o Asia. Alemania es una oscilación. O Carlomagno o Tamerlan; o la amistad de

[209] D'Ors, Eugenio. *N. G. I. Ed. cit.* P. 27.

[210] D'Ors, Eugenio. *Europa Discreta (Nov. G.)*. En diario “Arriba”. Madrid, 22 de abril de 1948.

[211] Riera Claville, Manuel. *Op. cit.* P. 6.

Voltaire o la de Pedro el Grande; o, en Goethe, la lectura de *Le Globe* o la del diván; o la manera de Le Rochefoucauld, con Nietzsche, o la manera de Buda, con Schopenhauer, o el gusto neoclásico de los *Propyleen*; o la monstruosidad babilónica de los *Bismarcktürme*... Alemania es una oscilación. En Rusia aún se siente la oscilación. Y la inclinación hacia Oriente se muestra claramente ahora.

Hay que hacer la paz. Hay que compensar. Hay que atraer, atraer hacia la izquierda [212].

Asimismo, la preocupación orsiana por Alemania le lleva a denunciar un equívoco que, a su juicio, simplifica y entorpece la comprensión histórica de ese país. Se trata de la falsa teoría de las *dos Alemanias*: la una culta y respetable, mientras que la otra digna de execración y condena.

Corre mucho –y en ocasión de la guerra corre más aún– un tópico que seguramente tiene en su ineptia la causa eficiente de su éxito prodigioso. Es aquel a cuyo tenor no habría una Alemania, sino dos Alemanias. Una, la que se tiene la generosidad de declarar simpática; otra, antipática a más no poder. La Alemania filosófica, de Schopenhauer, de Helmholtz, distinta de la Alemania brutal, ambiciosa, estatista, militarista de los Federico, de los Guillermo y de sus mariscales... Con lo cual, palo a ésta, mientras que se salva aquélla, no sabemos con qué estilo de sustituidora preocupación.

Yo te pregunto, Tina, si un juego parecido no podría aplicarse a cualquier nación, sólo con poner a una parte el nombre de sus sabios y artistas, y a la otra, el de sus reyes y capitanes [213].

Frente a esta maniquea diferenciación, Xenius afirma el carácter unitario –*para lo bueno y para lo malo*– de la tradición germánica, así como su inestimable aportación en el desarrollo científico y cultural de nuestro mundo.

Comentario especial precisan las opiniones orsianas sobre la postura de Inglaterra respecto a la unidad europea. D'Ors estudia diacrónicamente el *problema inglés*.

[212] D'Ors, Eugenio. *Europa*. Ed. cit. P. 41.

[213] D'Ors, Eugenio. *Cartas a Tina*. Ed. cit. P. 95.

En su biografía sobre los Reyes Católicos afirma que a la isla nunca hasta la fecha –finales s. XV– se la había tenido en cuenta para los proyectos de unidad europea. No obstante, ello constituye un grave error porque viciará y marcará con el estigma del fracaso la génesis de las empresas unionistas.

¡Ay, cuántas veces el mismo designio de unidad habrá de fracasar después! La unidad europea, tal vez no realizable sin los ingleses –porque ellos no se dejan poner de lado–, ni con los ingleses –porque, cuando ellos estén en la combinación, la combinación fracasa [214].

No satisfecho con esta dialéctica negativa, Eugenio d'Ors realiza un análisis histórico que se remonta a la época de la invasión romana de las Islas Británicas. En aquel tiempo se puede apreciar una deficiente romanización y, por ende, un aislamiento de la evolución cultural, más o menos homogénea, de Europa. Únicamente después de la conquista normanda y a través de la influencia francesa, aquellos territorios son incluidos en la “centralidad ecuménica”. Alrededor del siglo XIV, la nobleza olvida el francés –lengua que nunca gozó de gran difusión entre las capas populares–. Otra vez vuelta a lo Exótero. No obstante, pese a la peculiar evolución británica, se volverá a lo Ecuménico por la vía inversa: la exportación –no la importación– de lengua e instituciones.

Y, sin embargo, Inglaterra ya, en la Edad Moderna, ha entrado a formar parte, y parte principal, del Ecúmeno. Es ella la que, a lo largo de la misma, posee una lengua que, en un determinado momento, parece a punto de igualar en universalidad al latín y dispuesta a su sustitución, en la función doble de lengua auxiliar y, diríamos, *contagiosa*, que *se pega*, que destiñe sobre las demás continuamente. Es Inglaterra la que empieza a imponer en todo *el derecho común* sus instituciones, sus costumbres. El Continente acabará queriendo tener Parlamentos en todas partes y tomando a media tarde una infusión de hierbas aromáticas, simplemente porque Inglaterra lo tiene o lo toma [215].

[214] D'Ors, Eugenio. *La Vida de Fernando e Isabel*. Ed. cit. P. 212.

[215] D'Ors, Eugenio. *La Ciencia de la Cultura*. Ed. cit. Pp. 234-235.

Eugenio d'Ors, fiel a su visión teológica de la política, estima que una falla importante en el acercamiento *real* de Inglaterra y los países continentales en pos de la Unidad Moral de Europa es el anglicanismo. Por ese motivo, cualquier atisbo en dirección hacia la unidad es saludado eufóricamente por el Glosador.

Una sensación de triunfo, muy fervorosa, nos gana dulcemente, cada vez que vemos caer, a los embates del nuevo espíritu de Jerarquía algunas de las fortalezas más tercas de la escisión y de excentricidad... Cuando advertimos, por ejemplo, que las tradiciones del particularismo inglés se atenúan o pierden entre las nuevas imposiciones de la política estatal (...).

El fin del separatismo anglicano ha de significar, en esfera infinitamente superior, uno de estos acontecimientos de que los ángeles se gozan en las alturas. Y que, a la vez, llenan de estremecimientos de alegría, en otro rincón de la gloria, las imperiales barbas blancas de Nuestro Padre Carlomagno [216].

La posible solución a la fragmentación histórica europea pasa, como se verá en el siguiente punto, por un mecanismo integrador que, pese a su aspiración unitaria, respete la pluralidad. Como dice el citado Riera Claville:

D'Ors tenía el espíritu pluralista, sentía las convergencias en lo alto de fuerzas que los espíritus mediocres podían considerar opuestas. Tenía, en cierto modo, la misma concepción universalista de un Ramón Llull, integrador de las filosofías de Oriente y Occidente, dentro de una alta misión de evangelización y pacificación [217].

Ese pluralismo orsiano se advierte en su colaboración periodística de 1948 *Las Europas*.

Me parece que había lugar a que se emplease y generalizara el término siguiente: *las Europas*; a la vez en homenaje a la paternidad de la Cultura y en reconocimiento de la legi-

[216] D'Ors, Eugenio, *N. G. I. Ed. cit.* Pp. 916-917.

[217] Riera Claville, Manuel. *Op. cit.* P. 9.

timidad de una diversificación. *Hay muchas auroras que no han nacido todavía*, cantaba el himno védico; hay muchas Europas cuyos rasgos de madurez empiezan a demostrar la existencia de una perfrmación de estirpe [218].

Porque el objetivo que se persigue no es otro que la formación de los *Estados Unidos de Europa*.

[218] D'Ors, Eugenio. *Las Europas* (Nov. G.). En diario "Arriba". Madrid, abril 1948.

3.4. Europa: proyecto de futuro

Eugenio d'Ors confiesa paladinamente su sufrimiento ante el terrible espectáculo del nacionalismo y la división europea [219]. Pero este estado de ánimo sería pasajero o –en el peor de los casos– permanente, mas siempre “incurable”, si no estuviera fundamentado en otros axiomas que dan sentido a la pretensión unionista. Estos presupuestos son: la existencia de un alma europea, el convencimiento acerca de la viabilidad del “proyecto europeísta” y la creencia en el triunfo futuro de dicha empresa continental.

Sobre el primer punto, d'Ors afirma que el carácter espiritual de Europa pervive no obstante en algunas épocas se halle oculto o sumergido.

¿Tiene Europa un alma? Yo siempre me he figurado que sí. No importa que esta alma quede, a veces, sumergida en la inercia por años y más años. Podría dormir siglos enteros. Así hace lo que el *folklore* universal llamó *la Bella Durmiente del Bosque*... Sin perjuicio de su despertar, en el momento vaticinado y del triunfo de las inmediatas nupcias [220].

En la misma línea, el filósofo proclama su fe en el desarrollo del europeísmo. Se trata de un proceso irreversible, de una evolución que conducirá a la gran parusía política: la unión de los países europeos.

Busquen, una vez definida como guerra civil la guerra de Europa, cuál será su ideológico sentido. Parece que somos pocos en sentir, en comprender tales cosas. Mas, por pocos que seamos, el porvenir nos dará la razón. Dentro de cien años, los vencedores seremos nosotros; porque nosotros habremos dirigido, sobre los acontecimientos de un día, la serenidad de una mirada de cien años [221].

[219] D'Ors, Eugenio. *N. G. III. Ed. cit.* P. 203.

[220] D'Ors, Eugenio. *N. G. I. Ed. cit.* P. 851.

[221] D'Ors, Eugenio. *Cartas a Tina. Ed. cit.* P. 63.

Acentuando el tono profético –que, dicho sea de paso, nos recuerda al *Zarathustra* nietzshceano–, Xenius defiende que la unidad de Europa está a cubierto de las contingencias humanas y políticas.

He descubierto que no solamente conviene que la civilización prosiga, sino que es imposible que no prosiga. He descubierto que, con ser deber nuestro defender la unidad de Europa, la unidad de Europa se podía pasar perfectamente a nuestra defensa; porque se trata de algo que no puede morir, destinado a afirmarse y más cada día [222].

¿Por qué tantas preocupaciones y desvelos para conseguir la anhelada unidad? Antes hemos visto que la política misionera presenta una insoslayable conexión con la cultura, llegando en algunas ocasiones a significar lo mismo uno y otro término. Pues bien, la cultura europea, que a decir de Eugenio d'Ors, representa lo espiritual y eterno de nuestra tradición, se aprecia y potencia a través de la unidad [223].

La Gran Guerra, factor de disgregación y reactivador de los nacionalismos, paradójicamente, puede también desempeñar una función positiva en esa evolución hacia la unión política y cultural europea. En efecto, la posguerra será, según d'Ors, un periodo durante el cual se erigirá la unidad sobre las ruinas. Para ello es preciso sustituir tres conceptos o ideas que primaban en la sociedad europea por otros términos que desempeñan una función reguladora de la futura vida social. La ciudad debe anular a la anarquía, la claridad a la confusión y la vida sencilla a la barroca [224].

Por esta razón, era preciso poner en circulación en el mercado de las ideas la noción de *unidad moral de Europa*, antes de abordar un proyecto más ambicioso como *los Estados Unidos de Europa*.

La idea de unos Estados Unidos de Europa necesitaba como antecedente de la idea la uni-

[222] *Ibidem*, p. 248.

[223] D'Ors, Eugenio. *N. G. I. Ed. cit.* p. 85].

[224] Riera Claville, Manuel. *Op. cit.* p. 7

dad moral de Europa. Exigía que los europeos se representasen sus actuales naciones como entidades arbitrarias y cualquier guerra entre las mismas como entrada en la categoría de guerra civil [225].

Si tuviera Eugenio d'Ors que señalar un centro para la europeidad, éste no podría ser otro que Roma. Una Roma, como ya se matizó, idealizada pero, al mismo tiempo, sede efectiva de la esencia europea.

La brújula de la Cultura, empero, nunca ha sabido señalar más que a Roma. ¿Occidentalismo? ¿Africanismo? ¿Casticismo españolista hosco y cerrado...? ¡Europa, Europa, Europa! Y el cogollo de Europa, el imperio de Carlomagno, Sacro Romano Imperio, romano y sagrado a la vez. Idealmente, un emperador coronado por el Papa. Un cetro en el mundo y una España sin separatismos, estrechamente ligada con aquél [226].

Como se aprecia en este fragmento, el modelo teológico de la Iglesia católica servirá de constante referencia en la proyección ideal de la Europa unida orsiana.

Paralelas y complementarias opiniones sobre el europeísmo encontramos en la obra madura de José Ortega y Gasset. En concreto, este autor parte del concepto de *nación europea*, basándose para sostener su existencia en un conjunto de usos tradicionales que representan una "manera de ser hombre" [227]. Otra idea con resabios orsianos es la afirmación de que "las naciones de Europa se quedaron sin proyecto de porvenir" [228].

Ortega, sin embargo, distingue con claridad la esfera política de la cultural.

Más conviene que no se confunda el problema de la unidad de Europa con el de la conciencia de cultura europea. Ambos tienen sólo una dimensión común. Por esto convenia hacer constar que ha existido siempre una conciencia cultural europea y, sin embargo, no

[225] D'Ors, Eugenio. *Los Estados Unidos de Europa (Nov. G.)*. En "Arriba". Madrid, enero 1947.

[226] D'Ors, Eugenio. *N. G. I. Ed. cit.* P. 925.

[227] Ortega y Gasset, José. *Europa y la Idea de Nación. Ed. cit.* P. 16.

[228] *Ibidem.* P. 17.

ha existido nunca una unidad europea en el sentido que hoy tiene esa expresión. En ella la unidad se refiere a formas estatales. Europa como cultura no es lo mismo que Europa como Estado [229].

Este razonamiento es atenuado en su radicalismo por la existencia de una “opinión pública europea permanente” que constituye, si bien con carácter harto precario, “una cierta forma de Estado europeo” [230].

En el texto de una conferencia sobre las profesiones liberales, el padre del perspectivismo, pisando casi la dudosa luz de la muerte, declara haber defendido siempre “la idea de una supernación europea” [231]. La sentida confesión está relacionada con aquella otra, iniciadora de este punto, en que Eugenio d’Ors lamentaba el nacionalismo y la división continental. Sirvan, pues, como broche los análogos sentires europeístas de dos de los más destacados pensadores españoles.

[229] *Ibidem*. P. 23.

[230] *Ibidem*. P. 92.

[231] *Ibidem*. P. 200.

3.5. Conclusiones

Destacan cinco ideas de lo expuesto en el presente capítulo:

- 1/ El europeísmo orsiano no se limita a los aspectos económicos o meramente pragmáticos, sino que pretende abarcar otros ámbitos donde las limitadas fronteras que traza el “principio de las nacionalidades” queden abolidas.
- 2/ Esa unión de europeos no es clasista, al estilo de la “fraternidad proletaria” del internacionalismo marxista, ni plutocrática, restringida a materias crematísticas, sino integral y no exclusiva, o excluyente.
- 3/ La Unidad Moral debe preceder a la política.
- 4/ En esta búsqueda de la unión política “efectiva” hay dos caminos a tener en cuenta: la cultura –tradición común– y la religión –vínculo de la cristiandad y comunidad de fieles–.
- 5/ El ecumenismo católico puede servir de modelo para acometer esta magna empresa.

V
Valoración
prospectiva
(conclusiones)

1. Una valoración objetiva

Llegado el momento de efectuar la valoración del pensamiento político orsiano, intentaré mantenerme fiel a los dictados de objetividad y rigor que, espero, presiden las páginas anteriores.

Ahora –el tiempo nos brinda una óptima perspectiva– tenemos los elementos suficientes para emprender este análisis. Algunos estudiosos, sin embargo, insisten en asociar, desde diferentes polos ideológicos, el nombre de Eugenio d'Ors a la dictadura del general Franco. Si bien es cierto que el *Glosador* fue un *pensador de orden*, resulta excesivo encuadrarle dentro de la “derecha radical” española como precursor del franquismo [1].

Eugenio d'Ors defendió, ciertamente, algunas ideas que eran fruto de las tensiones y problemas característicos del momento histórico en que fueron elaboradas. De este modo, hoy no podemos dejar de sonrojarnos ante ciertas drásticas afirmaciones programáticas que figuran entre los puntos de su política de misión [2]. (Curiosamente, nostálgicos del antiguo régimen las evocan y celebran en sus trabajos, acaso para ennoblecer con la paternidad orsiana esos conceptos que en labios propios serían grotescos).

D'Ors vivió una época de grandes tensiones políticas. Baste recordar las guerras mundiales, el ascenso de los totalitarismos de distinto signo, la dramática contienda civil... Es lógico que ante este vendaval histórico-político nuestro autor no permaneciese aislado en la torre de marfil de su pensamiento. Con ello no pretendo sostener la dependencia o subordinación de sus ideas a las circunstancias biográficas, tan sólo indico la necesaria influencia o interferencia de éstas y aquéllas.

Por otra parte, un anacronismo muy frecuente en la actualidad consiste en juzgar con todo rigor y según su “tenor literal” a los autores de derechas –perdlóneseme

[1] Tusell, Javier. *La Dictadura de Franco*. Ed. Altaya, Madrid, 1996. P. 35.

[2] Véase supra, cap. III, punto 1. “Concepto”. Pp. 114-147.

esta caracterización burda que agradaba poco a Xenius— mientras que se adopta una actitud benévola y “comprensiva” durante la lectura y estudio de los políticos e intelectuales de izquierda. Este método no ecuánime persigue destacar el *anquilosamiento* y vetustez de los unos frente al *progresismo* de los otros. En el caso de Eugenio d'Ors ese error metodológico —uno no sabe si debido a la mala fe o, simplemente, a la ignorancia— se aprecia con lamentable claridad. Sirvan los capítulos de mi trabajo como modesta pica en apasionada lucha por “desfacer ese entuerto”.

2. Planos de aplicación

¿Qué es lo más vivo del pensamiento político de Eugenio d'Ors? ¿En qué ideas podemos encontrar no sólo una inmediata validez, sino una proyección hacia el futuro?

Podrían señalarse siete puntos destacables y que con mayor vigor aparecen ante nuestros ojos de hombres –casi– del siglo XXI. Las críticas a la Revolución y al Nacionalismo, la denuncia de los peligros del socialismo ruso, el paneuropeísmo, el pacifismo *cultural*, los recelos del progresismo y, por último, una visión realista, punto menos que profética, de los diversos problemas de España constituye la aportación orsiana, el legado político del maestro.

2.1. Revolución [3]

A caballo entre este aspecto y el tercero, encontramos una repulsa al desprecio revolucionario soviético por toda manifestación de individualismo valioso.

Digo que esto pudo revelárnoslo la propia conciencia. Por si ella callara, hablan las revoluciones. Habla Rusia con la aversión al intelectual dominante en toda la escala de la sociedad nueva allí amanecida, desde las direcciones activas del gobierno hasta las instintivas pasividades del aldeano [4].

2.2. Nacionalismo [5]

Célebre es la aversión de Eugenio d'Ors hacia el nacionalismo. La flebitis de lo nacional supone, al mismo tiempo, un error y una enfermedad. Morbo cuyas trágicas consecuencias fueron las dos guerras mundiales y una miríada de conflictos que brotan en diversos puntos de nuestro planeta. Pero, como bien matiza Xenius, el problema no estriba únicamente en quienes se confiesan nacionalistas y alimentan este senti-

[3] Véase supra, cap. II, punto 4.4. "Romanticismo y Revolución". Pp. 101-105.

[4] D'Ors, Eugenio. *Diálogos*. Ed. cit. P. 93.

[5] Véase supra, cap. IV, punto 1. "El Antinacionalismo orsiano". Pp. 220-256.

miento, sino también reside en los que, desconocedores de la carga de irracionalismo nacionalista que albergan, son falsos filántropos. Con el siguiente ejemplo se apreciará mejor esta idea:

Yo escribí una vez, como simple consejo práctico, que el extranjero que por las calles de París se viese obligado a pedir dirección con lenguaje tal vez incorrecto y pronunciación difícil, a un transeúnte desconocido, haría bien en escoger para el caso más bien a un señor que anduviera leyendo *La Patrie*, que a un señor que anduviera leyendo *L'Humanité*. Porque era infinitamente más probable que el primero fuera el mejor educado, el más tolerante, el de más humana consideración y más amplio don de simpatía. Que a aquel que tiene clara y habitualmente un verdadero sentido de la patria, fácil le es pensar que cada cual tiene la suya, y obrar consiguientemente. Mientras que aquel que ha olvidado dicho sentido, cuando de pronto la sangre se lo recuerda, o el ambiente se lo impone, fatalmente perderá la medida, y se sentirá inclinado a identificar su patria con el universo.

Y esto explica el *trop de zèle* de los neófitos en el patriotismo, su estrechez de mente, medio voluntaria, medio fatal [6].

Se trata, en palabras de Ramón Badenes Gasset, de superar la “insuficiencia del nacionalismo”.

Ataque a las concepciones nacionalistas, tanto en la época anterior a la Primera Guerra Mundial, como en la posterior en la que combatió por la unidad de Europa. Yo me atrevería a afirmar que Eugenio d'Ors constató como pionero la insuficiencia del nacionismo para la configuración de las unidades políticas contemporáneas. Hoy resulta más fácil descubrir que el porvenir es eminentemente internacional y ha de estar basado en la federación de diversas naciones que debe ser centralizada en el pacto político y descentralizada en el aspecto nacional. Esta es la tónica del mundo actual ya vislumbrada por Eugenio d'Ors [7].

[6] D'Ors, Eugenio. *Cartas a Tina*. Ed. cit. P. 168.

[7] Badenes Gasset, Ramón. *Perfil Jurídico de Eugenio D'Ors*. Ed. cit. Pp. 16-17.

2.3. Socialismo

En este apartado la lucidez orsiana muestra algunas consecuencias negativas, entonces esbozadas, que el desarrollo de la URSS vertió sobre la historia contemporánea. Quizá por ello Eugenio d'Ors valora la “corazonada” de Donoso Cortés, quien auguraba el triunfo de una “grande revolución” en Rusia.

Más acierto ha podido mostrar en la coyuntura un agorero del género del español Donoso Cortés, vaticinando, por pura *corazonada*, en una suerte de *inspirada* profecía, a fines de la primera mitad del siglo XIX, por los mismos días en que *El Capital* se publicaba, que *la futura grande revolución no tendría por teatro Berlín ni Londres, ni París, sino Rusia, y sería el efecto de una mezcla entre las tesis socialistas y el misticismo eslavo* [8].

Para encuadrar convenientemente la visión del Glosador sobre este particular, debe señalarse que él siempre advirtió en el bolchevismo una “gran tragedia ideológica”, algo análogo a lo acontecido en el cisma protestante.

Pues bien: el vaticinio de Octavio de Roméu sobre los pueblos de Europa se refiere a su vida política, y más concretamente, a su actitud frente de la cuestión social. El Bolchevismo aparecía a sus ojos como un acto nuevo en la gran tragedia ideológica, cuyo acto anterior fue el Protestantismo, y que tiene a toda Europa por escenario [9].

Eugenio d'Ors señala y denuncia el nacionalismo “espantoso” que se oculta en el falaz cosmopolitismo soviético. Estos dos fragmentos brindan una muestra concreta de esta observación.

Y comprobar el nacionalismo espantoso, el esencial *separatismo* que se oculta tras del cosmopolitismo pedantesco de la Rusia nueva [10].

[8] D'Ors, Eugenio, *La Ciencia de la Cultura*. Ed. cit. P. 62.

[9] *Idem*. N. G. I. Ed. cit. P. 928.

[10] *Idem*. N. G. III. Ed. cit. P. 396.

O bien:

Se advertirá que inclusive la palabrería internacionalista de ciertas realizaciones de dictadura, como la rusa actual, no llega a contradecir, ni siquiera a disimular, su entrañable nacionalismo [11].

Por último, d'Ors critica la ingenua elaboración conceptual del término "capitalismo" que manejó la izquierda originaria y, en consecuencia, fue heredada por los jerarcas comunistas.

Los primeros fuegos ideológicos del socialismo, hacia los comienzos del siglo XIX, forjaron e inmediatamente generalizaron como arma de combate el término *capitalismo*, uno de los más empleados sin duda dentro del léxico de nuestros días. En la inicial ingenuidad de sus concepciones, el capitalismo, es decir, la acumulación de riquezas, ajenas al producto inmediato del trabajo y situadas –con estancamiento que excluye el tránsito– en las manos de una clase social que saca de ello a la vez el disfrute de un lujo y la posesión de un enorme poder... [12].

2.4. Europa [13]

Eugenio d'Ors criticó el enfoque parcial de un país y una cultura. Esto se apreciaba, según él, en la idea de las "dos Alemanias", la una amable y culturalmente avanzada, la otra bárbara y militarista [14]. A propósito de Alemania, el *Glosador* aboga por el diálogo, el entendimiento y la unidad de Alemania y Francia en una época en que muy pocas –por no decir ninguna– voces defendían análogas posiciones.

[11] *Idem. Prólogo a Oliveira Salazar. Ed. cit. P. XV.*

[12] *Idem. La Civilización en la Historia. Ed. cit. P. 188.*

[13] Véase supra, cap. IV, punto 3. "El Paneuropéismo: la Gran Esperanza". Pp. 288-308.

[14] D'Ors, Eugenio. *Cartas a Tina. Ed. cit. P. 95.*

Se necesitaba todo el despego y casi todo el honesto descaro de un intelectual para pedir la unión íntima de Francia y Alemania cuando corría la sangre de galos y germanos en las llanuras de la Champaña con una ferocidad odiosa [15].

Asimismo, d'Ors subraya la necesaria, inevitable, inclusión de Gran Bretaña en el futuro proyecto europeo. No obstante esta inclusión, es consciente del difícil encaje histórico de las piezas inglesas en el *puzzle* continental.

¡Ay, cuántas veces el mismo designio de unidad habrá de fracasar después! La unidad europea, tal vez no realizable sin los ingleses –porque ellos no se dejan poner de lado–, ni con los ingleses –porque, cuando ellos estén en la combinación, la combinación fracasa.

No contigo ni sin ti
tienen mis males remedio.
Contigo, porque me matan,
y sin ti, porque me muero.– [16].

Siguiendo una línea prospectiva convergente con la trazada por Eugenio d'Ors, encontramos “ciertas posiciones del General De Gaulle”, la inspiración en la esencia carolingia y, por no agotar los ejemplos, el Premio Carlomagno [17].

Finalmente, resta señalar el tono optimista, el profético optimismo, de Eugenio d'Ors ante el futuro europeo.

He descubierto que, con ser deber nuestro defender la unidad de Europa, la unidad de Europa se podía pasar perfectamente de nuestra defensa; porque se trata de algo que no puede morir, destinado a afirmarse, y más cada día [18].

[15] Riera Claville, Manuel. *Eugenio d'Ors y la Unidad Moral de Europa*. Ed. cit. P. 8.

[16] D'Ors, Eugenio. *La Vida de Fernando e Isabel*. Ed. cit. P. 212.

[17] Riera Claville, Manuel. *Op. cit.* Pp. 7-8.

[18] D'Ors, Eugenio. *Cartas a Tina*. Ed. cit. P. 248.

2.5. Pacifismo

El pacifismo de Eugenio d'Ors es consecuencia directa de su carácter y talante humanista. Como se habrá podido apreciar en diversos lugares de este trabajo, el filósofo no consideraba a los hombres como medios, sino como fines en sí mismos. El respeto a la persona como ser moral, su acendrado catolicismo, le hizo fustigar ese azote de la humana estirpe.

D'Ors reflexiona sobre la presencia casi constante de la guerra en la historia universal. Por este motivo, considera que la paz, un "domingo", debe extenderse a los demás días de la semana [19].

Paradójicamente nuestro autor a veces considera inexorable, "fatal", el camino de la guerra. Pero no por ello debe dejar de criticarse la falsedad de las consignas bélicas esgrimidas por los medios de propaganda de uno y otro bando.

La calidad que se dijera *geológica*, la nota de cataclismo ciego, casi inasequible a las intervenciones del moral albedrío ha ido acentuándose en la conflagración mundial presente, a medida que iba avanzando, acercándose hacia algo que aún no sabemos si merecerá el nombre de desenlace. Expresiones como *razones de la guerra*, *objetivos de la guerra*, *responsables de la guerra*, han perdido ya casi enteramente cualquier significación. Todavía la propaganda las utiliza de cuando en cuando. Pero en la conciencia de todos está la falsedad de eco con que resuenan. Esta falsedad no suele denunciarse públicamente [20].

Se detecta en los escritos orsianos de madurez una mayor preocupación por el tema de la guerra. Sin duda la traumática experiencia de las conflagraciones mundiales –amén de la contienda civil– hicieron que este asunto adquiriera un súbito protagonismo. El problema como magistralmente escribió Ortega y Gasset, era que "Por

[19] *Idem. Lo Barroco. Ed. cit. P. 249.*

[20] *Idem. Nov. G. Ed. cit. P. 576.*

vez primera, en esta última guerra, unos y otros pueblos de Occidente han intentado aniquilarse” [21].

También se puede incluir en este apartado el vaticinio orsiano acerca de la pujanza “conflictiva” de algunos países islámicos que, a su juicio, ocasionaría —ciertamente es así— problemas y tensiones de variable indole [22].

2.6. Recelo del progresismo

Eugenio d’Ors arremete con dureza y precisión contra la hipótesis del “progreso indefinido”. En su opinión, este mito es tan absurdo como el de una quimérica “Edad de Oro”. Merece la pena transcribir un largo fragmento para apreciar la línea argumentativa orsiana.

El evolucionismo del siglo XIX, sobre valorizar el tiempo, introduciéndole en el juego causal de la realidad, postulaba otra superstición, no menos ilusoria, cifrada en la creencia de que el curso del tiempo tenía una dirección encaminada hacia un acercamiento progresivo en relación con lo perfecto. Esta es la que se llamó tesis del *progreso indefinido*, como su presentación del pasado de la humanidad como una suerte de viaje, con punto de partida en lo extremadamente rudimentario y con punto de arribo, situado éste en un remotísimo futuro, donde, según se infería —aunque a la verdad no se dijera nunca muy a las claras—, dicha humanidad había de alcanzar toda la perfección compatible con su condición humana, aun tal vez trascender ésta, logrando, por ejemplo, eliminar la muerte o bien aumentando tan bravamente su pujanza, que, ya el cuadro de la especie trascendido, el hombre se convirtiese en el superhombre. No había, si bien se repara, menos ingenuidad en estos mitos ochocentistas que en otros habituales a épocas anteriores, tal era el de la llamada *Edad*

[21] Ortega y Gasset, José. *Europa y la Idea de Nación*. Ed. cit. Pp. 42-43.

[22] D’Ors, Eugenio. *La Ciencia de la Cultura*. Ed. cit. Pp. 228-229.

de Oro, donde la hipótesis figuraba el proceso en sentido inverso, no entonces ascensión, sino caída [23].

Análoga posición se advierte en otros textos del filósofo. En este que sigue, dos ejemplos nos hacen ver incorrectas generalizaciones en la lectura e interpretación de la historia.

Empíricamente, los hechos en que la tesis progresiva puede apoyarse no parecen deber pesar más, ni en número ni el volumen que los que pudiera apoyar la tesis decadentista. No es cierto que, según creían antaño no sólo el vulgo, sino muchas personas doctas, la humanidad viviese hoy mucho menos que *en tiempo de los patriarcas*, pero tampoco lo es, digan lo que quieran arquitectos o teorizadores modernizantes, que la Humanidad construye hoy mucho mejor que en tiempo de los romanos [24].

En sintonía con las preocupaciones ecologistas actuales y el problema de la contaminación, Eugenio d'Ors afirma su desconfianza hacia las máquinas modernas y los avances tecnológicos descontrolados [25].

2.7. España

D'Ors auguró el triunfo en España de un gobierno autoritario, al estilo del salazarismo.

Lo que importaba es sólo una alusión al porqué (...), un filósofo español, ante el hecho de la presencia en Portugal de un régimen de gobierno cuyas particularidades es probable vengán a imponerse, más o menos pronto, quiérase o no, a la política del propio país... [26].

Al margen de la valoración individual que hagamos sobre ese régimen (en nues-

[23] *Idem. La Civilización en la Historia. Ed. cit. P. 217.*

[24] *Idem. La Ciencia de la Cultura. Ed. cit. P. 82.*

[25] *Idem. La Civilización... Ed. cit. P. 205.*

[26] *Idem. Prólogo a Oliveira Salazar. Ed. cit. P. X.*

tro caso el del general Franco), conviene recordar que d'Ors subraya la importancia de la cultura como elemento necesario para el desarrollo español. Por adolecer mayoritariamente de ella, España sufría tensiones y conflictos de diversa gravedad.

Pero, ¿cuál es el contenido de la Cultura? La cultura es el fruto de la tolerancia [27] y ésta se manifiesta a través de la ironía y el diálogo. El diálogo nos ayudará a superar los problemas de nuestra nación. Me complace destacar este aspecto y conectarlo con el pensamiento político orsiano porque estimo que teniéndolo presente, más allá de maniqueísmos al uso, podemos apreciar la denodada búsqueda de la verdad y la luz del maestro, es decir, su nunca suficientemente reconocida heliomaquia.

[27] *Idem. La Civilización... Ed. cit. P. 187.*

Bibliografía

I. Obras de Eugenio d'Ors

Lamentablemente aún no contamos con una edición de las obras completas. En tanto esta carencia exista, remito al documentado trabajo de Alicia García-Navarro *Eugenio d'Ors. Bibliografía* –"Cuadernos de Anuario Filosófico." Serie Universitaria nº 16. Pamplona, 1991–. Abajo se reproduce una observación sumamente pertinente de esta autora acerca de la génesis de la obra orsiana.

Las diversas obras de Eugenio d'Ors son, en realidad, partes de una única obra, que vio la luz de forma multiforme según las circunstancias que en cada caso se le ofrecieron. Las *Glosas*, mediante las que a lo largo de toda su vida, estuvo día a día en contacto con sus lectores a través de las páginas de los periódicos, constituyen el núcleo fundamental de su producción. Sus cursos, primero en la Universidad de Barcelona, después en las universidades de Córdoba (Argentina) y Montevideo, y en diversas universidades europeas (Lisboa, Ginebra, etc.), y, por último, en Madrid, en la Escuela Social y en la Universidad Complutense, le proporcionaron y revelaron su aliento. El resto de su obra, o se configuró como elección de aquellas diarias glosas, o, adoptó la forma de éstas para poder también asomarse a las páginas de los periódicos" (pp. 5-6).

Citaré los libros de nuestro autor según el orden de aparición en las páginas precedentes.

- *NUEVO GLOSARIO. VOLUMEN III (1934-1943)*. Ed. Aguilar. Madrid, 1949.
- *NOVISIMO GLOSARIO (1944-1945)*. Ed. Aguilar. Madrid, 1946.
- *NUEVO GLOSARIO. VOLUMEN I (1920-1926)*. Ed. Aguilar. Madrid, 1947.
- *EL SECRETO DE LA FILOSOFIA*. Ed. Iberia. Barcelona, 1947.
- *LA FILOSOFIA DEL HOMBRE QUE TRABAJA Y JUEGA*. Ed. Libertarias/Prodhufi. Madrid, 1955. 1ª Ed.: Barcelona, 1914.
- *DIALOGOS*. Ed. Taurus. Madrid, 1981.

- ESTILOS DE PENSAR. Ediciones y Publicaciones Españolas. Madrid, 1945.
- CARTAS A TINA. Ed. Plaza y Janés. Barcelona, 1967. Traducción de *Tina i la Guerra Gran* en *Glosari de Xenius*, Barcelona, 1915.
- LA CIENCIA DE LA CULTURA. Ed. Rialp. Madrid, 1964.
- LA TRADICION. Eds. Reunidas. Buenos Aires, 1939.
- HUMANIDADES. Ed. Escélicer. Madrid, 1944.
- LA VIDA DE FERNANDO E ISABEL. Ed. Juventud. Barcelona, 1982. *LA VIE DE FERDINAND ET ISABELLE, ROIS CATHOLIQUES D'ESPAGNE*. Paris, 1932.
- LA CIVILIZACIÓN EN LA HISTORIA. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1953. -1ª Ed.: Madrid, 1943-.
- LAS IDEAS Y LAS FORMAS. Ed. Aguilar. Madrid, 1966. -1ª Ed.: Madrid, 1928-.
- LO BARROCO. Ed. Tecnos. Madrid, 1993. -*DU BAROQUE*. Paris, 1935-.
- OBRA CATALANA COMPLETA. GLOSARI (1906-1910). Ed. Selecta. Barcelona, 1950.
- INTRODUCCIÓN A LA VIDA ANGELICA. Ed. Tecnos. Madrid, 1986. -1ª Ed.: Buenos Aires, 1939-.
- PRÓLOGO A OLIVEIRA SALAZAR de A. Ferro. Ed. Fax. Madrid, 1935.
- LA VERDADERA HISTORIA DE LIDIA DE CADAQUÉS. Ed. José Janés. Barcelona, 1954.
- LA VALL DE JOSAFAT. Edicions dels Quaderns Crema. Barcelona, 1987.
- NUEVO GLOSARIO. VOLUMEN II (1927-1933). Ed. Aguilar. Madrid, 1947.
- EL NUEVO PROMETEO ENCADENADO (ed. bilingüe). Ed. Nacional. Madrid, 1981. -*EL NOU PROMETEU ENCADENAT*. Barcelona, 1966-.
- GNÓMICA. Talleres Gráficas Agustín Núñez. Madrid, 1941.
- GUILLERMO TELL. Ed. Novelas y Cuentos. Madrid, 1970. -Sempere, Valencia, 1926-.
- MIS CIUDADES. Ed. Libertarias/Prodhufi. Madrid, 1990.

II. Estudios sobre Eugenio d'Ors

- ABELLÁN, J. L., *Introducción en Aranguren, La Filosofía de Eugenio d'Ors*. 2ª Ed., Espasa-Calpe. Madrid, 1981
- ACADEMIA DEL FARO DE SAN CRISTÓBAL, *Homenaje a Eugenio d'Ors*. Editora Nacional. Madrid, 1968.
- BADENES GASSET, R., *Perfil Jurídico de Eugenio d'Ors*. Academia del Faro de San Cristóbal. Barcelona, 1976.
- CACHO VIU, V., *Revisión de Eugenio d'Ors*. Ed. Quaderns Crema y Publicaciones de la Residencia de Estudiantes. Barcelona, 1997.
- DELGADO, J., *La Política de Misión* en revista "Razón Española", 1987, núm. 21, pp. 67-68.
- DÍAZ-PLAJA, G., *El Combate por la Luz. La Hazaña Intelectual de Eugenio d'Ors*. Espasa-Calpe. Madrid, 1981.
- DÍAZ-PLAJA, G., *Lo Social en Eugenio d'Ors y Otros Estudios*. Ediciones del Cotal. Barcelona, 1981.
- D'ORS, C., *El Diálogo en Eugenio d'Ors* en *Diálogos*, colección "Temas de España", Taurus. Madrid, 1981.
- D'ORS, C., *Presupuestos Estéticos del Arte Novecentista*. Archivo Biblioteca Casa-Museo Eugenio d'Ors, Madrid.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., *El Ironismo de d'Ors*. En la revista "Razón Española", 1987, nº 21, pp. 29-66. Madrid.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., *D'Ors ante el Estado*. Instituto de España. Madrid, 1981.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., *Mussolini y D'Ors*. En la revista "Razón Española", 1984, nº 3. Madrid.
- FLORIT ARIZMENDI, C. A., *Dialogando con Eugenio d'Ors*. En revista "Cuadernos Hispanoamericanos", 1951, Enero-Febrero. Madrid.
- GONZÁLEZ-CRUZ, L., *Fervor del Método. El Universo Creador de Eugenio d'Ors*. Ed. Orígenes. Madrid, 1989.

- GIBERT, R., *Estudio Preliminar a Nuevo Prometeo Encadenado y Guillermo Tell*. Ed. Novelas y Cuentos. Madrid, 1970.
- GIBERT, R., *La Ciencia del Trabajo según Eugenio d'Ors*. "Revista de Política Social", Madrid, nº 105 –1975–, pp. 35-55.
- G. SUELTO DE SAENZ, P., *Eugenio d'Ors. Su Mundo de Valores Estéticos*. Ed. Plenitud. Madrid, 1969.
- JARDI, E., *Eugenio d'Ors*. Ed. Aymá. Barcelona, 1967.
- LÓPEZ-ARANGUREN, J. L., *La Filosofía de Eugenio d'Ors*. Espasa-Calpe. Madrid, 1981.
- LÓPEZ QUINTAS, A., *Filosofía Española Contemporánea*. Ed. B.A.C. Madrid, 1970.
- LÓPEZ QUINTAS, A., *El Pensamiento Filosófico de Ortega y d'Ors*. Ed. Guadarrama. Madrid, 1972
- MANGLANO CASTELLARY, J. P., *La Plenitud del Sentido del Trabajo en Eugenio d'Ors*. Pamplona, 1989.
- PEMAN, J. M., *De un Humanista en Humanidades*. Ed. Escelicer. Madrid, 1944.
- PÉREZ-CASTILLA, J., *Ortega y D'Ors: Nuevas Perspectivas*. Nº VI Revista "Ateneo". Cuarta Época, Madrid, 1995.
- ROJO PÉREZ, E., *Prólogo a la Ciencia de la Cultura*. Ed. Rialp. Madrid, 1964.

III. Otras obras

- ABELLAN, J. L., *Historia Crítica del Pensamiento Español*. Ed. Espasa-Calpe. Madrid, 1989.
- AGUSTÍN DE HIPONA, *La Ciudad de Dios*. Ed. B.A.C. En *Obras de San Agustín*. Tomo XVI. Madrid, 1977.
- CARLYLE, T., *Los Héroes*. Ed. Orbis. Madrid, 1985.
- CUNQUEIRO, A., *Las Mocedades de Ulises*. Ed. Espasa-Calpe. Madrid, 1985.
- DANTE ALIGHIERI, *Monarquía*. Ed. Tecnos. Madrid, 1992.
- DE BONALD, L-A., *Teoría del Poder Político y Religioso*. Ed. Tecnos. Madrid, 1988.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Las Claves del Despotismo Ilustrado*. Ed. Planeta. Barcelona, 1990
- DONOSO CORTÉS, J., *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo*. Ed. Nacional. Madrid, 1978.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*. Ed. Alianza. Madrid, 1986.
- GUIZOT, F., *Historia de la Civilización en Europa*. Ed. Alianza. Madrid, 1990.
- HELL, V., *La Idea de Cultura*. Ed. Círculo de Lectores. Barcelona, 1994.
- HOBBS, T., *Leviatán*. Ed. Alianza (AU). Madrid, 1993.
- HUMBOLDT, W. V., *Los Límites de la Acción del Estado*. Ed. Tecnos. Madrid, 1988.
- IHERING, R. V., *Abreviatura de El Espíritu del Derecho Romano*. Ed. Rev. Occ. Madrid, 1962 .
- LOCKE, J., *Ensayo Sobre el Gobierno Civil*. Ed. Aguilar. Madrid, 1990.
- MARAÑÓN, G., *Ensayos Liberales*. Ed. Espasa-Calpe. Madrid, 1979.
- MILL, J. S., *Del Gobierno Representativo*. Ed. Tecnos. Madrid, 1994.
- MILL, J. S., *Sobre la Libertad*. Ed. Alianza. Madrid, 1992.
- MOMMSEN, T., *El Mundo de los Césares*. Ed. F.C.E., México, 1983.
- NEGRO PAVON, D., *La Tradición Liberal y el Estado*. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 1995.

- ORTEGA Y GASSET, J., *Europa y la Idea de Nación*. Ed. Alianza. Madrid, 1985.
- PÉREZ DE AYALA, R., *Tabla Rasa*. Ed. Bullón. Madrid, 1963.
- PLATON, *Diálogos IV –República–*. Ed. Gredos. Madrid, 1988.
- ROUSSEAU, J. J., *El Contrato Social*. Ed. Altaya. Madrid, 1993.
- ROUSSEAU, J. J., *Emile, Livre II*. En *Idéaux Pédagogiques Européens. Tome I*. Ed. Nouveaux Classique Larousse. Paris, 1975.
- RUBERT DE VENTOS, X., *Nacionalismo. El Laberinto de la Identidad*. Ed. Espasa-Calpe. Madrid, 1994.
- SABINE, G., *Historia de la Teoría Política*. Ed. F. C. E., Madrid, 1990.
- SÁNCHEZ CAMARA, I., *La Teoría de la Minoría Selecta en el Pensamiento de Ortega y Gasset*. Ed. Tecnos, Madrid, 1986.
- SÁNCHEZ DE LA TORRE, A., *Las Virtudes Cívicas en el Pensamiento de San Agustín de Hipona*. Archivo dto. Fia. Derecho, Moral y Política I, U.C.M., Madrid, 1993.
- SCHMITT, C., *Romanticismo Político*. Giuffrè Editore, Milano, 1981.
- SCHMITT, C., *Sobre el Parlamentarismo*. Ed. Tecnos, Madrid, 1990.
- TRIAS MERCANT, S., *Llull*. Ed. del Orto, Madrid, 1995.
- TUSELL, J., *La Dictadura de Franco*. Ed. Altaya, Madrid, 1996.
- V. V. A. A., *Artículos Políticos de la "Enciclopedia"*. Ed. Tecnos, Madrid, 1992.

UNIVERSIDADE DA CORUÑA
Servicio de Bibliotecas



1700759514