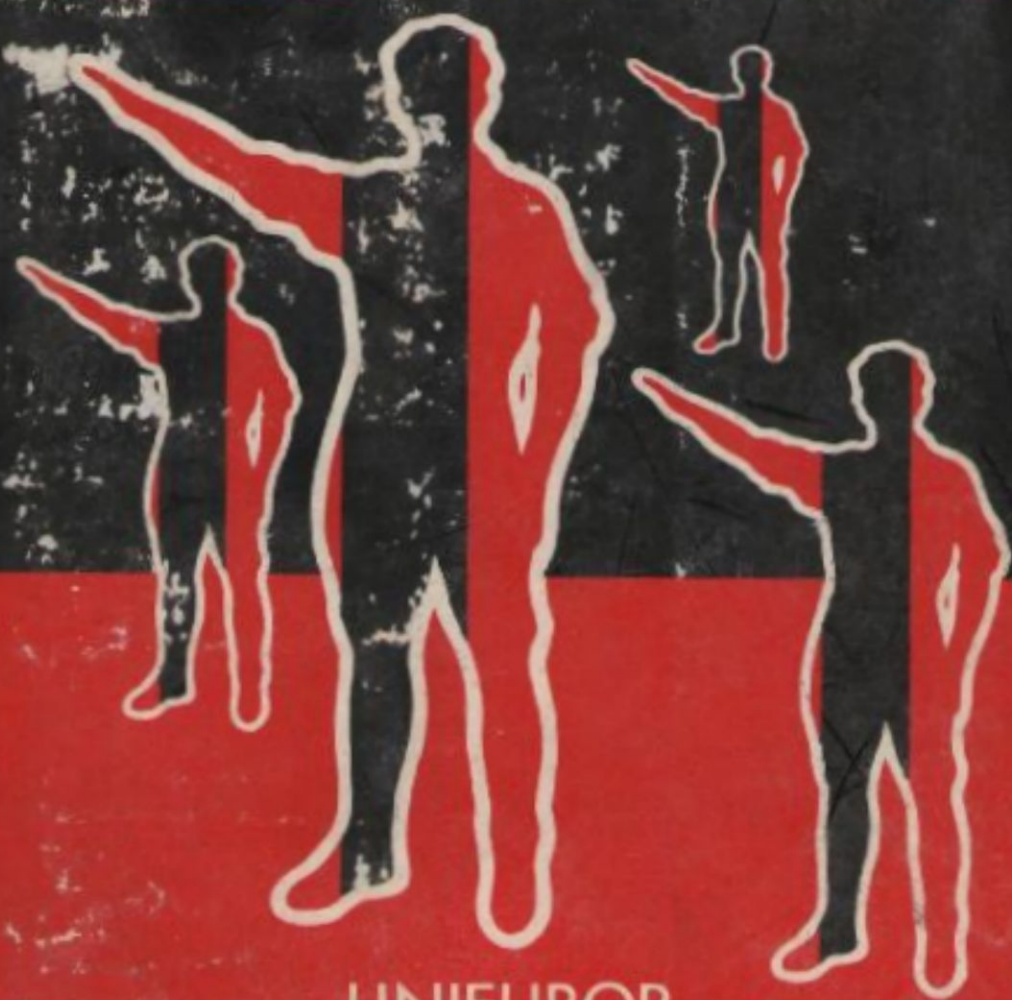


FALANGE Y FILOSOFIA

Salvador de Brocà



UNIEUROP
editorial universitaria europea

FALANGE Y FILOSOFIA

Salvador de Brocà



UNIEUROP
editorial universitaria europea

Calle Reus, 22 - Teléfono (977) 38 16 69

SALOU (Tarragona)

Todos los derechos reservados

© **UNIEUROP - EDITORIAL UNIVERSITARIA EUROPEA**

I.S.B.N.: 84-400-1392-2

Depósito Legal B-13.588/76

DYDGRAF - Industria Gráfica - Granollers

PRINTED IN SPAIN

Índice

	pág.
Introducción	1
I. La crisis del liberalismo español	9
La revolución burguesa	11
Regionalismo y reformismo	23
El final de la Restauración: desde Alfonso XIII a la II República	33
II. Los antecedentes políticos del falangismo	47
El conservadurismo de Maura y la Dictadura de Primo de Rivera	53
Fascismo y Falangismo	59
Conclusión	71
III. Hacia una nueva ética política	81
Filosofía de la Falange. Prefacio	83
Un movimiento de intelectuales	85
El imperialismo de la Falange	89
El Estado falangista y la unidad de destino	93
La revolución nacionalsindicalista	107
El estilo de la Falange	115

	pág.
IV. Los orígenes filosóficos	123
La formación intelectual de los fundadores	125
Rousseau	131
Influencia de Kant y de Fichte	135
Hegel y la razón de la historia	143
Marx y la sinrazón de la Prehistoria	155
Nietzsche y la estética de la vida	171
Spengler y el historicismo naturalista	179
Del krausismo a Ortega y Gasset	193
Ortega y el nacionalsindicalismo	199
V. Conclusión: ¿Fascismo en España?	229
Bibliografía	257

Mit Lust nach Wahrheit, jämmerlich geirret.

Con pasión de verdad, lastimosamente errada.

Goethe, *Fausto*, 1.^a parte

PROLOGO

La Falange ha sido una experiencia histórica profundamente compleja que, por vía de filias y de fobias, ha resultado cada vez más difícilmente comprensible. La disputa política y la información periodística, en una larga y particular situación histórica que no permitió el esclarecimiento del tema, hicieron que de la Falange pudieran elaborarse los conceptos más dispares. No en vano ha sido el suyo el patrimonio político más expropiado y manipulado que se pueda imaginar. Pero fenómeno político, además de tan complejo, tan importante en la historia contemporánea había, tarde o temprano, de ser objeto del análisis científico que lo pudiera hacer definitivamente comprensible, permitiendo el imparcial y desapasionado juicio de valor.

El primer paso lo dio, en los años sesenta, el joven estudioso norteamericano Stanley Payne que, luego de una investigación meticulosa, le dedicó su tesis doctoral. Dicha tesis se publicó en el extranjero con el título de «Falange, historia del fascismo español», en inglés, francés y español. La obra de Payne ha sido, hasta hoy, el más serio intento de aproximación científica al tema, desde el punto de vista de la historiación general. Con tal carácter científico, y con el rigor mínimo exigible, no hubo nada más hasta un posterior estudio especializado, no por breve menos valioso, del joven profesor universitario español José Carlos Mainer, publicado en España bajo el título «Falange y Literatura» y el que hoy ofrece al público lector el joven profesor universitario Salvador de Brocá, bajo la denominación «Falange y Filosofía».

Es cierto que se han publicado otros varios trabajos o libros sobre el tema Falange, antes y después de la citada obra de Payne, pero han tenido o el carácter de ensayo, como fue el caso del muy certero de Heleno Saña «La Falange a examen», publicado en «Índice», o el carácter de reportaje periodístico como puede ser, por ejemplo, «La Phalange», de Christian Rudel,

publicado en Francia. También se han publicado otros libros pero son todos de intención más política que científica, bien condenatorios, bien apologéticos, y en todo caso polémicos, como puede ser el de Maximiano García Venero «Falange y Hedilla», que tomó partido en el interno debate falangista o su replicatorio «Antifalange», de Herbert R. Southworth, de espectacular aparato erudito, pero tan parcial y tan radical como su ya propio título proclama.

Podría citar, entre otras muchas obras dedicadas al tema, la mía «Falange y Socialismo» que, aunque escrita con un intento de método lo más científico posible, no pudo librarse del todo de mi propia y comprometida posición personal ante el tema; o la de Adolfo Muñoz Alonso «Un pensador para un pueblo», de la que se puede decir lo mismo que de la mía.

«Falange y Filosofía», el libro que prologamos, es una obra en la que el autor se ha planteado el tema sin ningún tipo de «partie pris» previa, sin apriorismo alguno de posición personal comprometida, estudiándolo en el marco en el que, científicamente, más pueden esclarecerse los signos fundamentales con que el complejo fenómeno histórico-político falangista se ha producido. Evidentemente, la indagación de las esenciales referencias filosóficas en que se asienta un movimiento ideológico es la base sobre la que ha de empezarse todo intento de serio análisis científico del mismo. Y ello es lo que ha hecho Salvador de Brocá con escrupulosa técnica investigatoria y comparativa, en las páginas que siguen. Difícil tarea en una ideología política tan cambiante en sus mismos orígenes y tan esencial y apresuradamente sincrética como es la falangista.

No se trata aquí de hacer una síntesis previa de la obra que va a leerse, sino de destacar conclusiones que, dada su objetividad científica, quedan constituidas en elementos de juicio de veracidad indubitable. Nos referimos fundamentalmente a las que se refieren a la raíz liberal que, por paradójico que ello pueda parecer, palpitan en la base filosófica del pensamiento falangista y a la filiación socialista directa de todas las formulaciones que el mismo se hace en materia de organización —o reorganización— social y económica de la sociedad. En este sentido, la obra de Salvador de Brocá viene a confirmar, con la validez de su académica independencia de criterio, muchas de las tesis sostenidas y argumentadas en nuestra citada obra «Falange y Socialismo» y que no son otras que las de sostener las actitudes actuales en que lógicamente debe desembocar el falangismo, luego de clarificadas tantas cosas en la amarga experiencia de la frustración de muchos años: actitud liberal en lo cultural, actitud democrática en lo político y social, y actitud socialista en lo económico.

Por todo lo dicho, constituye para el que suscribe una honda satisfacción moral prologar esta valiosa obra del joven profesor catalán que viene a paliar en mucho el dolor de no haber sido suficiente y generosamente oído por muchos de los que fueron sus entrañables camaradas de empresa política ilusionada e ilusoria y de haber tenido que romper con ellos, muy dolorosamente los vínculos de commilitancia —que no los de afecto— para seguir la andadura en plena conformidad con su conciencia política de siempre, con sus motivaciones éticas de siempre, norte de servicio a la liberación política, económica y social del hombre y del pueblo, que invariablemente la orientó ayer y la sigue orientando hoy.

De la obra de Salvador de Brocá, en cuyo pórtico se nos honra con generoso exceso al permitírsenos estas líneas prologales, hay que decir que es, desde hoy, de obligada consulta para cuantos quieran acercarse al fenómeno falangista con voluntad de conocimiento objetivo de la historia política de la España contemporánea; muy clarificante para los españoles que han militado, con la mayor buena fe, en la Falange, queriendo servir dentro de ella un sincero ideal social revolucionario de justicia y de libertad y que hoy se hallan dispersos, desorientados y frustrados; y provechosa para los españoles de la izquierda actual que, si son capaces de liberarse de todo sectarismo, deben entender que no es bueno para la causa social o socialista española dividirse por el pasado; que lo positivo es unirse por la identidad de objetivos hacia el futuro, que es lo que debe importar. Por todo ello, el autor ha prestado con «Falange y Filosofía» un muy importante servicio a la verdad —en este caso, histórica— que es, en definitiva, lo que carga de sentido propio, y al mismo tiempo ético, a la obra científica.

MANUEL CANTARERO DEL CASTILLO

INTRODUCCION

El tema que me propongo abordar en este trabajo es un estudio sobre los orígenes, o las raíces, si se quiere, del movimiento falangista en su vertiente ideológica. Esta pretensión me lleva, necesariamente, a una reflexión filosófica acerca de las condiciones posibilitantes del surgimiento, en un tiempo histórico determinado, de una ideología que ha incidido perceptiblemente en la configuración de un sistema político concreto. Me lleva, asimismo, al rastreo de las huellas filosófico-políticas que de un modo u otro han sido las premisas previas a la aparición de la Falange Española de las JONS. Me exige, además, la identificación, o el intento de identificación al menos, de los pensadores cuya sombra se proyecta sobre la mentalidad de los fundadores de ese movimiento. Y me conduce, sugeridoramente, a una epistemología de los márgenes de operatividad que las diversas filosofías de la Historia han tenido sobre lo que durante años, y hoy todavía, se ha venido en llamar Falange.

Obvias razones de método me llevan a una primera e inesquivable tarea de precisión semántica. El inevitable proceso de topificación de los términos y la distancia histórica que media entre 1931-1933 (1) y 1970 obliga a precisar lo que haya que entender por movimiento falangista. Es sabido que la cristalización de la Falange como partido o como movimiento político anterior a la Guerra Civil española, se produjo tras la fusión de tendencias dispares que tenían en común un propósito revolucionario análogo en muchos aspectos, pero en absoluto idéntico, al de otros movimientos europeos inspirados en la experiencia que Mussolini desarrollaba en Italia (1922-1945). Las corrientes que confluyen en lo que acabó denominándose Falange española de las JONS a partir de 1934, tenían evidentes afinidades pero no menos evidentes disparidades e incluso contradicciones. Una primera ojeada al conglomerado de fuerzas falangistas y jonsistas revela ya una doble disparidad de origen. Por una parte, los miembros del partido fundado por Ramiro Ledesma, las JONS, aspiraban a reivindicar para la izquierda política del país una espiritualidad de signo nacional, de claras resonancias maurrasianas:

«Los pueblos sin moral nacional no son nunca libres... En nombre de esa moral y de lo que nos obliga desarrollamos una acción revolucionaria una lucha de liberación: liberación del español partidista aniquilando los partidos. Liberación de los catalanes y vascos luchando contra lo que les impide ser y sentirse españoles plenos. Liberación de los trabajadores, atrayéndoles a la causa nacional y aniquilando la injusticia.» (2)

(1) La primera fecha corresponde al nacimiento de las JONS. La segunda, a la fundación de Falange Española.

Debemos al Profesor José M.ª Vallés el siguiente dato: solamente un 4% de alumnos de primer curso de Derecho en la Universidad Autónoma de Barcelona conocía con exactitud el significado de las siglas de F.E. y J.O.N.S. La encuesta se hizo en octubre de 1971.

(2) Ramiro Ledesma: *¿Fascismo en España? Discurso a las juventudes de España*. Barcelona, 1968. Ed. Ariel, cap. 2, p. 239.

Mientras que para José Antonio Primo de Rivera y para sus seguidores, esta reivindicación hacia la izquierda era, inicialmente al menos, mucho más débil y vaga, y el intento básico se dirigía a dotar de sentido espiritual no sólo el quehacer político cotidiano, sino la vida, la existencia entera del hombre:

«Pero nuestro movimiento no estaría del todo entendido si se creyera que es una manera de pensar tan sólo; no es una manera de pensar, es una manera de ser. No debemos proponernos sólo la construcción, la arquitectura política. Debemos adoptar una actitud humana, profunda y completa. Esta actitud es el espíritu de servicio y sacrificio, el sentido ascético y militar de la vida.» (3)

Por otra parte, la extracción sociológica de los jonsistas, proletariado campesino e intelectuales de corte radical, y su ímpetu revolucionario frente al orden burgués de las clases medias «sin pulso», contrastaba con el intento de José Antonio de fundar un movimiento político español de ancha base, en el que cupieran tanto los partidarios de superar el capitalismo liberal y el viejo atraso feudal mediante un sistema sindicalista de ámbito nacional, como los elementos conservadores que habían integrado la Unión Patriótica (4) y votaban, en su mayor parte, al partido de la CEDA, que representaba, en buena medida, el espíritu de autodefensa de los miembros de la burguesía acorralada por el proletariado en subversión.

Sin olvidar estos datos, esenciales para la comprensión justa del movimiento falangista, y sobre los cuales es preciso volver en detalle más adelante, hace falta subrayar también los puntos coincidentes de ambos grupos políticos, JONS y Falange española, que consagraron su unión, ya irrevocable, el 4 de Marzo de 1934 (5).

«Falange española y JONS eran dos movimientos idénticos, procedentes de un mismo estado de ánimo ético y patético, con raíces intelectuales comunes, nacidos de una misma escueta autenticidad española. Uno y otro estaban y están puestos al servicio de las grandes invariantes de la historia patria y nutridos de la misma actualidad técnica y universal frente a la necesidad de los tiempos...

Dos movimientos con una finalidad idéntica y con una técnica idéntica, afianzados además en el principio inmovible de la unidad y de la abolición de los partidos, no tenían sino otro remedio que aniquilarse uno a otro, lo cual hubiera sido inhumano, ininteligente y absurdo, o fundirse en uno solo, apenas demostrada la ya demasiado evidente vitalidad de entrambos...

Con las JONS... somos rotundamente «ni de izquierdas ni de derechas», o sea de España, de la justicia, de la comunidad total del destino del pueblo como integridad victoriosa de las clases y de los partidos.» (6)

Cuando hable de movimiento falangista aludiré, pues, a la entidad política nacida de la fusión de las antiguas Juntas de Ofensiva Nacionalindica-

(3) J. A. Primo de Rivera: **Obras completas**, p. 68. Delegación Nacional de la Sección Femenina, 1959.

(4) Partido político fundado durante la dictadura del general Primo de Rivera.

(5) El acuerdo de fusión entre JONS y FE data de 13-2-1934.

(6) J. A. Primo de Rivera: **Op. cit.**, pp. 171-172.

lista (JONS) y del movimiento de Falange española (FE). Pero como la denominación completa resulta harto fatigante y la natural simplificación del uso lingüístico aconseja mayor brevedad, emplearé el término Falange o Nacionalsindicalismo, indistintamente, para referirme al movimiento falangista. La segunda denominación representa la doctrina político-económica formulada por Ramiro Ledesma en el *Manifiesto de la conquista del Estado* en 1931, que fue adoptada por José Antonio como base de sustentación doctrinal del nuevo estado que aspiraba a edificar. Así pues, utilizaré las tres denominaciones —Falange, Nacionalsindicalismo, Movimiento falangista— para aludir a una misma agrupación política que como tal agrupación independiente terminó sus días con el Decreto de Unificación del 19 de Abril de 1937, al pasar a integrar, junto con el tradicionalismo y demás entidades políticas militantes en el Alzamiento del 18 de julio, el Movimiento Nacional.

La determinación, la delimitación y la diferenciación adecuada al movimiento falangista con respecto al fascista deberá ocuparnos ampliamente en el presente estudio. La confusión de conceptos nace, no sólo de un conocimiento parcial de ambas realidades, sino de la patente ignorancia de muchos falangistas en relación con la misma doctrina que dicen seguir.

Según mi modo de ver el problema, la principal confusión radica en la distinta perspectiva teleológica de la Falange y el Fascismo. En la mentalidad de José Antonio al menos —y, si como dice Stanley G. Payne, la Falange es a partir de 1935, tras la escisión de Ledesma, José Antonio (7)— lo que interesa, en verdad, en el orden político es que éste sirva de plataforma, de condición de posibilidad que permita al hombre asentarse firmemente y resolver su propio problema personal. Lo que interesa en definitiva es el orden humano. No parece existir armonía política ni orden político alguno, como piensa el Fascismo, cuando se piensa en la armonía política como fin y no como medio para ofrecer al hombre los medios para alcanzar su propia plenitud.

«La construcción de un orden nuevo la tenemos que empezar por el hombre, por el individuo, como occidentales, como españoles y como cristianos» (8), dirá José Antonio el 19 de marzo de 1935. Para José Antonio el individuo sólo adquiere toda su verdadera importancia, su auténtica dimensión humana, cuando se consagra a alguna noble tarea colectiva.

«La vida no vale la pena vivirla si no es para quemarla en el servicio de una empresa grande». (9)

Las grandes empresas sólo podían realizarse mediante la unión libre y entusiasta de los individuos, los cuales formaban la nación, unidos por la tradición histórica y un destino común. Para el falangismo, en el seno de la nación se haría posible la garantía de la libertad de cada individuo, consistente en el servicio a la plenitud de los demás. El concepto clásico, en el más genuino sentido del término, de la libertad en José Antonio tiene, se-

(7) Stanley G. Payne: *Falange, Historia del fascismo español*, p. 62. París, 1965, Ed. Ruedo Ibérico.

(8) J. A. Primo de Rivera: *Op. cit.*, p. 92.

(9) *Id.*, pp.177-178.

gún Luis Santamaría, una raíz mística de signo cristiano (10) que está perfectamente ausente en el fascismo.

La libertad se entiende, así, como una ofrenda destinada al cumplimiento de la plenitud de los demás que es la plenitud de todos, la vocación fundamental de un cuerpo temporal que es la Patria, entendida no como un grupo aislado de los demás, a los que por otra parte se aspira a dominar, sino como una empresa colectiva realizada al servicio de los demás hombres del mundo. Por eso, no sólo cabe decir que «no hay libertad sino dentro de un orden» (11) sino es más exacto todavía afirmar que sólo es libertad la que constituye un orden, la que crea un orden. Francisco Eguíagaray, un hombre de pensamiento matizado que procede del falangismo universitario de la posguerra, ha escrito estas palabras, oportunamente esclarecedoras de cuanto venimos diciendo:

«Una auténtica libertad significa dos cosas: despojarse de la realidad que somos enfrentándonos con la verdad y despojarse del egoísmo, del individualismo que somos haciéndonos prójimos de los demás, mediante el servicio a los demás. Este es el fundamental concepto de la libertad. Sobre este concepto de la colaboración, tanto las empresas fundamentales, las de la salvación teológica, el problema de la comunión de los santos en la Gracia, como correlativamente la vida temporal, es decir, las empresas políticas adquieren una luz nueva...

...Sólo la libertad que crea un cosmos, que crea un sistema armonioso, es libertad. Lo demás no es sino esa falsa apariencia de la libertad, basada en la competencia y que desemboca en el absurdo. Para no traicionarnos a nosotros mismos, tenemos que crear con nuestra libertad un orden, tenemos que liberarnos de la muerte que somos y encontrar una vida alegre, común y gozosa, que en el orden temporal es la Patria, que en el orden sobrenatural es la Iglesia.» (12)

El sentido de libertad derivativamente implícito a la conocida frase de Carl Schmitt «todo para el Estado, nada fuera del Estado, nada frente al Estado» —enunciado asumido consecuentemente por Mussolini y repetido por sus seguidores— nos parece polarmente opuesto al sentido de la libertad creadora de un orden. Y es que en ésta subyace una raíz teológica de la vida que está presente en toda una tradición de pensamiento español a la que no escapa, pienso, el pensamiento falangista. Ello, a mi juicio, lo separa substancialmente de todas las demás corrientes de pensamiento fascista, y no nos permite, en el límite, asimilarlo a ellas.

Todo ello irá apareciendo a lo largo del presente estudio. Para su elaboración ha sido preciso estudiar la historia de España en sus últimos doscientos años sobre todo, y el ambiente cultural y espiritual de Europa desde los días de la Ilustración hasta hoy.

[10] En conversación en su domicilio de Barcelona, el 25-6-1970.

[11] J. A. Primo de Rivera: *Op. cit.*, p. 425.

[12] Francisco Eguíagaray. Conferencia pronunciada en Vallvidrera (Barcelona), en el 2.º Congreso de las Falanges Universitarias de Barcelona (24-10-1960).

Este trabajo aspira a entender filosóficamente la ontogénesis del falangismo o nacionalsindicalismo, un movimiento político tributario, consciente o inconscientemente, de los intentos por superar el socialismo, a sus ojos peligrosamente amplio, y el nacionalismo, a su juicio peligrosamente estrecho. En consecuencia, deberemos interrogar a Hegel, la reconocida madurez de Europa, en palabras de Zubiri «no sólo por su filosofía, sino por su historia y por su derecho. En cierto sentido, Europa es el Estado, y tal vez sólo en Hegel se ha producido una ontología del Estado. La verdad de Europa está en Hegel». (13)

Es casi ocioso recordar que la filosofía de Hegel está en la base de la cultura actual. Sin ella no podemos dar razón de sus interpretaciones políticas hacia la izquierda —marxismo— ni hacia la derecha —fascismo— y es imposible de entender la actual crítica histórica del arte, la religión, la política y el pensamiento en todas sus vertientes. A partir de Hegel todo hay que referirlo en torno a su centro.

Ahora bien, el sistema de Hegel está sensiblemente asociado a una filosofía política definida y a un orden político y social también definido que halla su sentido en el intento revolucionario de 1789 de reorganizar el Estado y la totalidad de la sociedad sobre una base estrictamente racional. Conforme el esquema ternario de tesis, antítesis y síntesis, la Historia es para Hegel el desarrollo dialéctico de la Idea (Dios) con arreglo a un sentido lógico que identifica lo racional y lo real. La representación temporal de lo divino que se ha enajenado para dar lugar a las tres fases del Espíritu es el Estado donde el individuo alcanza libertad dejando de ser particular para insertarse en la yoidad universal. El albedrío del individuo, tal como nosotros lo entendemos según una tradición personalista cristiana, no es para Hegel libertad sino arbitrariedad, pues la verdadera libertad es aquella en que se superan el querer natural y el capricho individual en la voluntad del espíritu universal cósmico, en lo idealmente bueno y justo que como alma del espíritu objetivo vuelve a sí mismo a través de sus etapas, que son el derecho, la moralidad y la eticidad. Sólo el estado realiza la perfecta síntesis orgánica en que individuo, familia y sociedad civil alcanzan su más alta plenitud bajo el imperio del derecho en un orden de totalidad concorde.

El Estado ha de ser considerado como la realización de la libertad y su tarea fundamental consiste en hacer que coincidan el interés general y el específico, exigencia que implica la identificación del Estado y la sociedad.

En su breve ensayo sobre Falange, Helenio Saña nos recuerda que:

«La postura personal de José Antonio estaba más cerca de Hegel que de Hitler o Mussolini. José Antonio veía, como Hegel, en el Estado un principio coordinador, o, si se quiere, integrador, pero no superador del individuo y de sus valores subjetivos». (14)

¿Era hegeliano José Antonio? Es prematuro afirmarlo desde aquí. En todo caso se percataba de que el sistema no puede suprimir o absorber la li-

(13) Xavier Zubiri: *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 225. Madrid, 1963. Ed. Nacional.

(14) Helenio Saña: *Revista Índice* n.º 260, p. 10, 15-12-1969.

bertad del individuo, en servicio de la cual postulaba justamente un Estado fuerte, garante ordenado de una sociedad de hombres libres. Parece mucho menos hegeliano, al menos nominalmente, Ramiro Ledesma, a quien pertenece este aserto, de inequívoca rotundidad:

«La necesidad de un sistema, el deseo que tenemos de él, es, por tanto, lo que nos conduce a Hegel, el creador del sistema de más bellos perfiles. No puede llevarse más lejos la simpatía. El sistema de Hegel es perfecto como sistema, pero tiene el inconveniente de que es falso». (15)

Bajo esta energía condenatoria late, no obstante, una evidente ambigüedad. Al rechazar la verdad del sistema —de Hegel— ¿no apunta Ledesma, discreta pero suficientemente, su propia nostalgia de un sistema cuya entidad le haga aceptable?

Emiliano Aguado ha narrado, un poco líricamente, el nacimiento de Ramiro Ledesma a la historia de su Patria, a raíz de su primer desengaño intelectual:

«Las ideas de la Ilustración le atraen de una manera irrefrenable, casi siempre lleva algún libro de Kant o de Fichte bajo el brazo... En esta época de estudio y de meditación busca nuevos alientos en la obra de Nietzsche y aunque paradójico, encuentra sosiego al par en obras tan profundamente científicas como la *«Crítica de la razón pura»* de Kant y en obras tan poco científicas como las de Federico Nietzsche». (16)

En Ramiro Ledesma y en José Antonio son muy visibles la simpatía y la influencia de una figura española que reanima el ambiente intelectual del país hacia aquellos años: José Ortega y Gasset. Ortega era, en buena medida, un heideggeriano. Y a través de Ortega llegó Ledesma al conocimiento, al parecer bastante amplio, de la obra de Heidegger, su más honda vocación filosófica según Santiago Montero (17).

Fichte, Hegel, Comte, Nietzsche, Krause, Nicolai Hartman, Scheler, Heidegger y Lenin dejaron sentir su influjo, en diversa medida, sobre Ramiro Ledesma Ramos.

Kant —en su vertiente filosófico-jurídica principalmente—, Marx, Bergson, Maurras, Stammler, Sorel, Kelsen, Costa, Vázquez de Mella, Spengler, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Adam Smith y Unamuno influyen en José Antonio Primo de Rivera.

Ortega y Gasset, Antonio Machado y la Generación del 98, en ambos. Pronto lo veremos.

Las fuentes básicas de este trabajo son las obras completas de José Antonio Primo de Rivera, incluido el epistolario y textos biográficos recopilados por Agustín del Río y Enrique Pavón (18); los escritos de Ramiro Ledesma Ramos y toda la literatura falangista de preguerra (1931 a 1936) en la

(15) Ramiro Ledesma Ramos: *Escritos filosóficos*, p. 90. Madrid, 1941.

(16) Emiliano Aguado: *Ramiro Ledesma en la crisis de España*, pp. 20-21. Madrid, 1942. Ed. Nacional.

(17) Santiago Montero Díaz: Prólogo a *¿Fascismo en España?*, p. 18. Barcelona, 1968. Ed. Ariel.

(18) Ediciones del Movimiento, 3.ª ed., Madrid, 1968.

que se incluyen las publicaciones de los diarios *Libertad*, de Valladolid, *Arriba*, de Madrid, la revista *JONS* y los números del semanario *La conquista del Estado*, que aparecieron —revista y seminario— en forma de libro en el año 1939, y los números de *La Gaceta Literaria*, de Giménez Caballero, aparecidos en los últimos años de la década de los 20 hasta los días de la II República Española.

Son también citables, en un discreto segundo plano, las obras recopiladas de Onésimo Redondo Ortega, padre de las *JONS* vallisoletanas, especialmente el escrito que lleva por título *El Estado nacional*. Las de Julio Ruiz de Alda, cofundador de la Falange Española con Primo de Rivera y Alfonso García Valdecasas, encierran ya muy escaso interés.

De entre la escasa hermenéutica falangista de posguerra, es obligado hacer referencia a los escritos de Arrese, que suponen el intento seguramente más serio en la década de los cuarenta de adaptación racional y aggiornamento doctrinal de las premisas joseantonianas a un mundo que parecía estar corrigiendo enérgicamente muchos de los esquemas sobre los que se asentaba la validez de estas premisas. Es un esfuerzo interesante y digno, limitado en muchos aspectos pero desde luego útil y, en todo caso, acreedor al respeto que merece todo idealismo. A partir de las fuentes propiamente falangistas, la tarea ha consistido fundamentalmente en una exégesis comparativa de éstas con los textos políticos más directamente influyentes en el pensamiento de los fundadores y a continuación con los textos filosóficos nutricos. Para ello he seguido una doble vía: por una parte, atender a las citas directas de los fundadores contrastándolas con el marco ideológico de donde provenían. Por otra, entrevistar a cuantas personas pudieran darme un testimonio directo o próximo del pensamiento, la vida, las aficiones intelectuales y las lecturas básicas de los iniciadores del movimiento nacional-sindicalista. En este punto mis esperanzas se han visto superadas por la amabilidad, el interés e incluso el apoyo de las personas que he visitado, todas las cuales, sin excepción, me han facilitado y orientado respecto a los medios de acceso al conocimiento de fuentes, algunas de ellas completamente desconocidas para el autor de este estudio.

Este trabajo es, de alguna manera, divisible en cinco partes. La primera atiende al marco socio-histórico en que tuvo lugar la aparición de una crítica al liberalismo que, llevada a sus últimas consecuencias, hizo surgir los grupos políticos que pretendían la abolición del propio Estado Liberal y el nacimiento de un orden nuevo y de una España fiel a su «unidad de destino», extraviada por falta de ambición histórica, que llevase a cabo su revolución nacional.

La segunda parte estudia los orígenes políticos del falangismo y la diversidad de fuentes que confluyen en él, dando lugar, de este modo, a un movimiento heterogéneo y, en parte, contradictorio.

En tercer lugar mi atención se centra en las claves del futuro Estado nacional-sindicalista, que debía resolver las contradicciones del capitalismo liberal y del socialismo marxista, en una síntesis superadora de ambas doctrinas que permitiese «pasar de esta última orilla de un orden económico y

social que se derrumba a la orilla fresca y prometedora del orden que se adivina... saltar de una orilla a otra sin que nos arrastre al torrente de la invasión de los bárbaros (la revolución rusa) en donde van ocultos y hasta ahora negados, los gérmenes de un orden futuro y mejor». (19)

La cuarta parte tendrá por objeto el estudio de la raíces específicamente filosóficas del falangismo, de su paternidad ideológica y de sus antecedentes doctrinales. Esta es la parte nuclear del trabajo e intenta ser su justificación. Hoy en día, a cuarenta años de distancia del falangismo español, nos parece posible y conveniente tratar de conceptualizar su génesis, sistematizar sus líneas maestras y diferenciar su contenido con respecto a movimientos afines. Es la tarea abordada en la última parte. Con la misma pregunta que hacía Ramiro Ledesma en su más celebrado ensayo político. *¿Fascismo en España?*, veré de dar cabal respuesta a una interrogante que, mal contestada, ha impedido precisar los perfiles del «fascismo» español. La confusión es hoy evidente. Cuando, tras la Ley Orgánica del Estado, del 10 de enero de 1967, ha desaparecido toda referencia a la Falange y a las JONS e incluso a FET y JONS en un nivel oficial, hemos dispuesto de la condición de posibilidad para preguntar con ingenua impertinencia: ¿qué es, qué era o qué ha sido la Falange?

Hasta aquella fecha todo el mundo parecía saberlo, implícitamente al menos. Desde entonces acá, una densa oscuridad conceptual se abate sobre el término e invita a múltiple exégetas a interrogar a la esfinge. Y ésta, más que nunca, es comparable al heideggeriano «Vorhandenes». Sólo captando la relación que existe en una diversidad —sea de hechos, fenómenos o tendencias— seremos capaces de elevar a concepto una realidad de problemática esencia.

Antes de terminar estas líneas, quiero dejar constancia de mi gratitud a todas aquellas personas que me han entregado su tiempo y a menudo también su amistad aportando material informativo y bibliográfico del máximo interés y muy estimables consejos en la realización de este trabajo. Son tantas las personas acreedoras a mi reconocimiento que resultaría imposible citarlas a todas. Sin embargo, especial gratitud y respeto me obligan a Manuel Cantarero del Castillo y al profesor Adolfo Muñoz Alonso. Su apoyo, asesoramiento y su alentadora actitud no han sido, ciertamente, los menores estímulos para la culminación de este estudio.

(19) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 711.

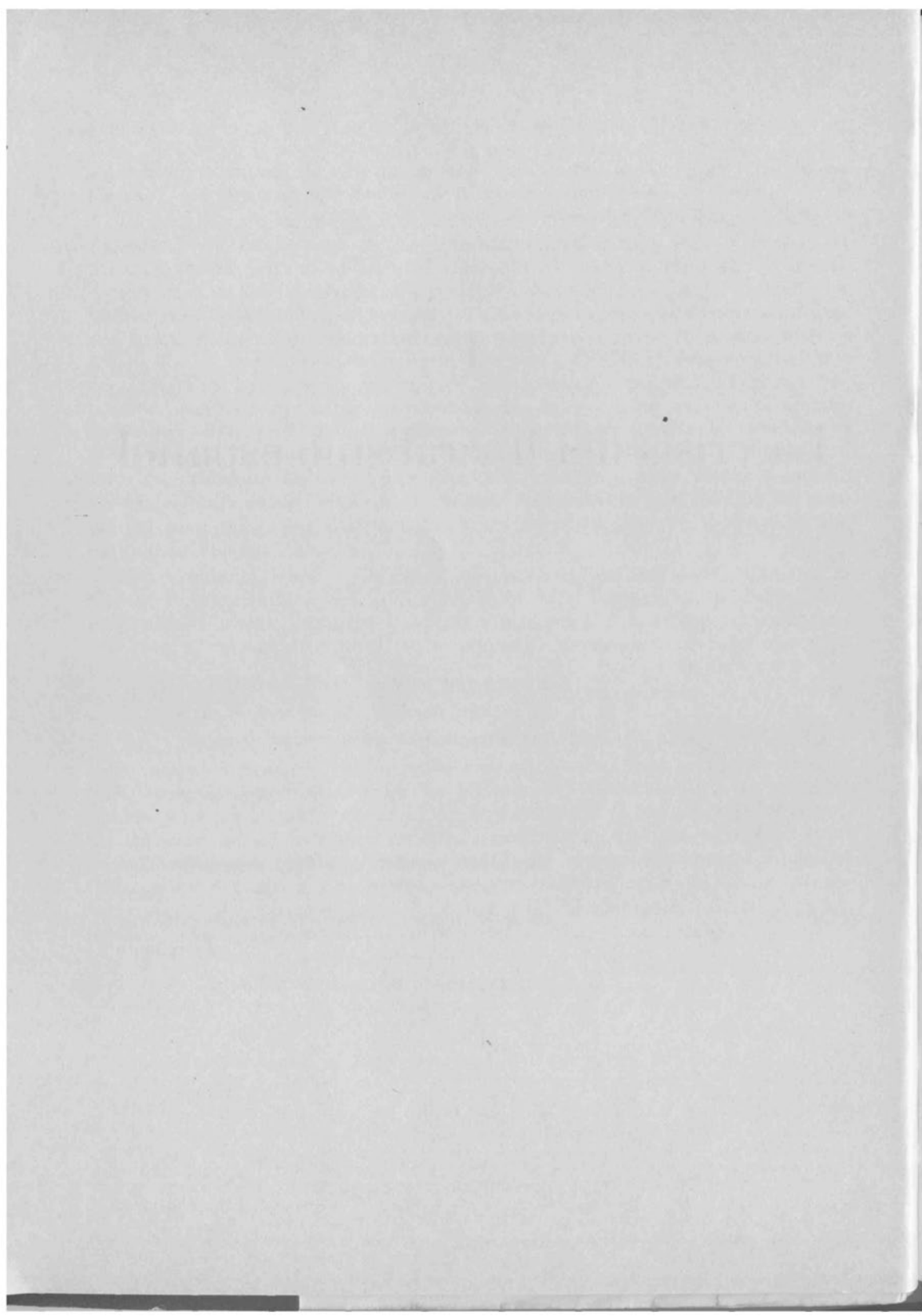
I

La crisis del liberalismo español

*In wick the meagre, stale, forbidding, ways
Of custom, law and statute took at once
The attraction of a country in romance*

Wordsworth

*En que las rancias, estériles, aborrecibles for-
[mas
De la costumbre, la ley y el estatuto cobraron
[de repente
El atractivo de un país de fábula*



La Revolución Burguesa

La importancia que adquiere la burguesía hacia la mitad del siglo XVIII desemboca en la toma del poder político y en la imposición de sus propios criterios acerca de la organización de la sociedad en la Gran Revolución de 1789. En España, donde las circunstancias económico-sociales de la burguesía diferían sensiblemente de las de Europa Occidental, como nos recuerda José María Jover (20), la guerra de la Independencia contra la invasión francesa (1808-1814) representó la primera ocasión para las distintas corrientes ilustradas —jovellanistas, liberales doceañistas y afrancesados— de proceder a la implantación en España de un Estado liberal.

En 1812 las Cortes de Cádiz elaboraron una Constitución que consagraba el dogma de la soberanía de la nación. Se sostenía que un rey que llegaba al trono rescatado por el poder popular debía estar sometido a determinadas limitaciones. Pero la minoría intelectual procedente de las clases medias ilustradas que habían elaborado la Constitución, había pensado en un supuesto perfectamente inadecuado a la realidad del pueblo español de los primeros años del siglo XIX. La consistencia de la burguesía en España era todavía precaria — y lo seguiría siendo durante bastantes años. Las clases populares, en absoluto integradas por los ilustrados, habían llevado el peso del levantamiento nacional contra Napoleón y respondían de un modo confuso pero sincero al esquema de la España clerical-conservadora. Por otra parte, su ejercicio de la ciudadanía era nulo a consecuencia del paternalismo estatal que los reformistas de la ilustración habían practicado. El sentimiento monárquico era todavía indiscutible y la persona del rey era considerada como la encarnación de la libertad y el bien, fuente de confianza muy superior a la que podían inspirar las clases intelectuales, en el fondo desconocidas por el pueblo. Fernando VII, como la mayoría de los monarcas de la Restauración, se sentía escasamente proclive a compromisos constitucionales. Alentado por una parte del Ejército, que le ofreció su apoyo para mantenerlo en el trono «con la plenitud de los derechos que os concedió naturaleza», y de alguna manera respaldado por el Manifiesto de los Persas, documento condenatorio de la Constitución de 1812 y que sugería una vuelta a las antiguas Cortes de la Monarquía tradicional, el nuevo rey dio de lado la obra de la Regencia. En realidad no siguió ninguna política definida a lo largo de todo su reinado (1814-1833). El único criterio de su conducta fue el más absoluto oportunismo, con el previsible resultado de que absolutistas y liberales, después de haberse visto sucesivamente frustrados por la indecisa política del monarca, enconaron sus respectivas posturas para terminar en la Guerra Civil.

(20) Juan Reglá, José M.^a Jover y Carlos Seco: *España moderna y contemporánea*, p. 159, Barcelona, 1963. Ed. Teide.

En todo este período, la incipiente burguesía liberal se apoya en las sociedades masónicas, adecuado instrumento de conspiración secreta, y en el Ejército, mediante la insurrección o «pronunciamiento», con el fin de ir desplazando a la Corona hacia la síntesis constitucional. De hecho, el triunfo del liberalismo en España fue la consecuencia de la actitud que tomó el ejército, el cual reclamaría su recompensa en términos de influencia política. Sin embargo, como aduce Raymond Carr:

«El liberalismo español carece de toda originalidad de pensamiento; contiene poco que no se derive de los doctrinarios franceses y de sus oponentes democráticos o, aunque en menor medida, del radicalismo inglés y señaladamente de Bentham. Lo que dio al liberalismo español su matiz característico fue su utilización de un sistema histórico de referencia que no tiene semejante en otros países, mientras que su importancia reside en haber intentado aplicar, por medio de la sedición militar, la política de intereses y la maquinaria del gobierno parlamentario dentro del marco de una sociedad subdesarrollada». (21)

En el campo político los herederos de la tradición reformista según el ideario de Jovellanos dan lugar al partido moderado de Martínez de la Rosa y Alcalá Galiano, inspirador del Estatuto Real de 1834, en la línea del romanticismo histórico. Su ideario se basaba en el reconocimiento de la soberanía del rey y de las Cortes y en la supeditación de los principios políticos a los intereses sociales de la clase media. A través de sucesivas vicisitudes el partido moderado gobernará el país durante toda la mayoría de edad de Isabel II (salvo el breve paréntesis del bienio progresista). El orden constitucional regirá la década moderada, en la que se llevará a cabo la centralización administrativa del cuerpo nacional. El más conspicuo representante de la reforma, en el orden financiero, fue Alejandro Mon, cuya obra se tradujo en un sistema de imposición uniforme para toda España con olvido de las particularidades regionales. Pero el conservadurismo de los moderados y su orientación centralizadora tuvo su más decisivo exponente en el Plan de Estudios de Antonio Gil de Zárate (1845) que junto a la ley Moyano, doce años después, iba a configurar el destino de la Universidad y de la enseñanza en general en el marco de un firme control gubernamental. Con los años, el partido moderado o liberal-conservador acabará denominándose partido conservador en la época de la segunda Restauración, con Cánovas del Castillo.

La otra ola del movimiento liberal, que arranca de la Constitución de 1812 —inclinada, como vimos, a la consagración del principio de la soberanía nacional—, dará lugar al partido «exaltado» o «progresista», germen del futuro partido liberal por antonomasia, a partir de Práxedes Mateo Sagasta. La ideología del movimiento progresista quedó plasmada principal-

(21) Raymond Carr *España 1808-1939*, p. 137, Barcelona, 1968, Ed. Ariel.

mente en dos de los numerosos cuerpos constitucionales que conoció España a lo largo del siglo XIX. La Constitución de 1837, que supuso un considerable avance técnico-político con respecto a su modelo de 1812, y la de 1856, que nunca llegó a estar vigente.

El drama de los liberales españoles fue siempre su doctrinarismo a ultranza. «Profesamos un liberalismo de tipo abstracto, no muy claro, no siempre lógico, teñido de un cierto misticismo en virtud del cual aceptamos fórmulas convencionales como axiomas sagrados, más respetables ante nuestros ojos cuanto más abtrusos y misteriosos.» (22)

Sólo a partir de la segunda mitad del siglo, el eclecticismo propio de una burguesía crecientemente asentada cuyo criterio intelectual es el sentido común de la filosofía positivista, permitirá alcanzar los niveles de convivencia y de respeto a la persona humana que informan el último tercio del siglo.

En el campo económico-social el protagonismo de la revolución burguesa corresponde a la obra desamortizadora. La desvinculación de patrimonios nobiliarios y eclesiásticos principalmente, se llevó a cabo en su mayor parte durante la tercera década del siglo y concretamente en virtud de la ley de 30 de agosto de 1836 contra la vinculación civil y la de julio del año siguiente que ponía en el mercado las tierras eclesiásticas (Ley de Mendizábal). Estas medidas legislativas tendían a desmontar definitivamente la estructura estamental del antiguo régimen eliminando los privilegios de los grupos socialmente rectores.

Al mismo tiempo entrañaban la posibilidad de poner en manos de campesinos las tierras enajenadas por el Estado y sacadas a pública subasta. Con ello podía asegurarse la creación de una burguesía rural que al unir su suerte a la de las instituciones que había generado esta nueva situación sirviese de garantía al mantenimiento de su propia vida política. Sin embargo, una vez más, la realidad de los hechos se vengaría cumplidamente de una dogmática viciada en su planteamiento teórico. Los pequeños propietarios no pudieron competir con los especuladores que, a bajo precio, se hicieron con extensos latifundios castellanos, extremeños y andaluces, haciendo nacer una burguesía de nuevos ricos, base del poder político en lo sucesivo. Los señoríos y grandes propietarios no fueron afectados salvo a efectos de desvinculación y la fluída libertad de comercio que con ello se preveía, no lo fue tanto que modificase a fondo las condiciones originarias.

A medida que los más antiguos grupos privilegiados, los nobles y el clero, fueron suplantados y desposeídos, el dominio político pasó a poder de una nueva aristocracia en ascenso, la de los capitalistas, que se aliaron con la alta burguesía para establecer una forma de gobierno que salva-

(22) Citado por Raymond Carr: *Op. cit.*, p. 171.

guardaría su riqueza y su influencia. La filosofía que se creó para justificar este desplazamiento del poder ocultaba una contradicción implícita y encerraba una negación de la justicia, que desacreditó la síntesis burguesa, puesto que el credo liberal predicaba la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, pero el liberalismo, en la práctica, ocultó muy frecuentemente, detrás de una fachada de reformas democráticas, la concentración del excedente económico en manos de una minoría cada vez más reducida. La evolución del sistema capitalista no parecía mucho mejor que la sustitución de la servidumbre agraria por la servidumbre industrial y los críticos más hostiles afirmaron que el gobierno del nuevo régimen seguía siendo lo mismo que el del antiguo, «la conspiración de los pocos contra los muchos». (23)

La obra desamortizadora implicaba una reforma agraria cuya necesidad sólo negaban aquellos que anteponían a la racionalización de los módulos de convivencia la defensa de sus propios intereses. Pero en la práctica, como hemos visto, se saldó con un fracaso. Con excepción de las zonas prósperas de la banda cantábrica, de Cataluña y de Levante, desfeudalizadas en fecha más temprana y con mayor acierto, el resto de nuestra agricultura se distinguía por las siguientes notas:

«acumulación de la propiedad en pocas manos, la ausencia de capitales de explotación, el absentismo o parasitismo con la dilapidación suntuaria de la renta por parte de los propietarios mayores, la acción de administradores intermediarios rapaces, la esclavización de los cultivadores efectivos a unas condiciones técnicas de explotación rudimentaria; la práctica general de la usura; la fundamentación del caciquismo político en la propiedad, la administración o la misma usura cuando no las tres juntas; la indiscriminación de cultivo respecto a la calidad de tierras, la ausencia de recursos industriales complementarios, la persistencia en grandes zonas de un salariado a medio empleo, el desorden de los mercados y la indefensa del campesino ante los azares de la naturaleza. En conjunto nuestra agricultura producía a costos elevados que exigían la protección arancelaria y no obstante, daba para mal vivir a los cultivadores efectivos sin llegar a constituir un buen negocio para los cultivadores propietarios.» (24)

La situación de los campesinos, agravada por la desamortización, constituyó una de las causas de la rebelión carlista, que se alimentaba, ideológicamente, con la doctrina del derecho divino de los reyes y defendía el mantenimiento del principio de legitimidad conforme a lo establecido en la ley sálica. La adhesión a las formas de vida tradicionales en la historia de España —Dios, Patria, Rey, Fueros— era núcleo de la doctrina carlista

(23) V. Geoffrey Bruun: *La Europa del siglo XIX (1815-1914)*, p. 31 y ss. México, 1964. Breviarios del Fondo de Cultura Económica.

(24) Dionisio Ridruejo: *Escrito en España*, p. 189. Buenos Aires, 1962. Ed. Losada.

que, como es sabido, tomó su nombre de la persona de Carlos María Isidro de Borbón, hermano de Fernando VII. En realidad el carlismo primigenio se autoconcebía como una cruzada contra la Gran Revolución de 1789, heredera de la Ilustración atea o, en el mejor de los casos, deísta, cuyo origen, a su vez, no era otro que la teología protestante favorecedora del libre examen.

Planteada la lucha en estos términos, que desbordan abiertamente el problema dinástico, podría decirse que se trataba de una batalla entre la España moderna, progresiva y favorecedora del constitucionalismo, representada por los liberales en sus dos vertientes —«moderados» y «exaltados»—, y la España retrógrada, teocrática y partidaria del absolutismo monárquico, representada por los «realistas puros» seguidores de Don Carlos. Sin embargo, los esquemas tienen el inconveniente de su excesiva simplicidad. Ciertamente el carlismo era una contrarrevolución frente al liberalismo parlamentario de la revolución burguesa y «el viento de la historia» soplabá decididamente a favor de ésta. Una victoria carlista hubiese supuesto, con todas sus consecuencias, un triunfo de la sociedad rural y agraria sobre la sociedad urbana e industrial. En un país cuya demografía aumentaba a un ritmo superior a la media europea especialmente en las regiones más prósperas, cuyos intereses favorecían por otra parte el liberalismo, semejante victoria era imposible.

El carlismo respondía, de un modo esencialmente defensivo, a un sentimiento de perplejidad e indignación ante lo que juzgaba un asalto a los tradicionales bastiones de la Patria, esto es, la Iglesia y la Corona. Dirigido por un clero rural y provinciano para el que la invasión extranjera debía ser ahora combatida en el terreno, más arduo, de las ideas, el movimiento carlista pretendía la unidad católica de España bajo el poder absoluto de un rey que lo ejercitara para «la gloria de Dios y el esplendor y la prosperidad de su sagrada Religión».

A partir del desenlace de la primera guerra carlista, militarmente concluida en tablas, el Estado liberal propugnado por la revolución burguesa entra en el camino de una consolidación definitiva. La creciente restauración económica del país, que comienza a recibir inversiones de capital extranjero, tiene dos manifestaciones representativas en el tendido de la red ferroviaria nacional y en el desarrollo del complejo industrial de Cataluña. La propiedad agraria conoce, a consecuencia de la Desamortización, un notable trasiego y el cultivo por grandes masas de la población española de tierras excesivamente dedicadas a la explotación triquera. Hacia mediados de siglo España cuenta ya con una población de quince millones de habitantes, si bien las clases medias, que han protagonizado básicamente la revolución liberal, representan tan sólo un caso diez por ciento y la industrialización está sólo comenzando.

Profesiones liberales, pequeñas propiedades, jefes y oficiales del Ejército, funcionarios, etc., votan, junto con la alta burguesía y la nobleza, al partido moderado. De hecho, será a través de ese partido como se gobernará la España liberal de Isabel II y de la Restauración borbónica. Como anota Jover «el trono de Isabel II, la joven reina de los liberales, será sostenido por el doble puntal que representan, por una parte, la burguesía latifundista enriquecida por la Desamortización, por otra el Ejército. La Corte, la nueva burguesía, el Ejército: he aquí la base sociológica de la cultura oficial, en el seno de la cual corresponde al segundo elemento —la nueva burguesía— un papel de orientación y dirección». (25)

Orientación y dirección que se manifiesta, añadido, en el campo del pensamiento a través de la tendencia a la conciliación moderadora entre los extremos del radicalismo exaltado y la ultraderecha tradicionalista. Pensadores como Jaime Balmes y Juan Donoso Cortés buscaron la integración de las creencias nuevas del liberalismo, especialmente en el campo de la reforma social, y el mantenimiento de buena parte del ideario tradicionalista. Balmes llegó a proponer la alianza dinástica de las dos ramas en pugna para solucionar el problema de la paz política. Todo ello se inspiraba en los textos del conservadurismo francés. Hasta el advenimiento de las doctrinas alemanas que Julián Sanz del Río introdujo en España a comienzos de la segunda mitad del siglo, la influencia del pensamiento francés fue casi la única que prevaleció en los medios intelectuales del país. El eclecticismo de un Royer-Collard o de un Víctor Cousin conocieron una adaptación a la política española en un partido como la Unión Liberal, teórico punto de encuentro de moderados y progresistas. Estos últimos reclutaban los adeptos en los estratos inferiores de las clases medias —pequeños comerciantes, empleados, clases del Ejército— y en lo que, con cierta impropiedad, podríamos llamar proletariado. La ausencia casi constante de ejercicio del poder del partido progresista hará nacer, en su ala izquierda, al grupo demócrata; una alianza de unionistas, progresistas y demócratas expulsará del trono a Isabel II en 1868. La altura o nivel de los tiempos soportaba con dificultad el divorcio entre la teoría de un liberalismo democrático —bien que imposible de aplicar de golpe sin corregir los condicionamientos sociológicos— y la realidad de un liberalismo aristocrático de sufragio restringido. Hasta aquel momento el gobierno efectivo de la nación estaba en manos de la nobleza terrateniente ligada a la Corte y a la alta burguesía industrial y financiera cada vez más emparentada con la primera. Conscientes de esta realidad, las Cortes de 1869 son ya elegidas por sufragio universal, proclaman su fidelidad al dogma de la soberanía nacional, establecen la libertad de cultos y resignan la cuestión sucesoria, tras algunos tanteos, en

(25) J. M. Jover: *Op. cit.*, p. 257.

la persona del duque de Aosta, Amadeo de Saboya, pero la prematura muerte de Prim, líder del progresismo, asesinado unos días antes de la llegada del nuevo rey a Madrid, hizo prácticamente imposible el equilibrio político de la nueva monarquía. Prim era el catalizador de la coalición de 1868 y el único político capaz de darle viabilidad.

Su muerte significó la apertura del proceso que llevaría a la implantación de la República federal y a través de ella a la Restauración de 1874. El intento de una monarquía democrática y parlamentaria en la línea de los hombres del 68 se había resuelto, tras las vicisitudes del republicanismo federal y unitario, en la vuelta al poder de la burguesía moderada asentada en el latifundismo agrario.

La Constitución de 1876 respondió a la concepción doctrinaria del liberalismo conservador según el cual la soberanía reside en las Cortes con el rey. Este mecanismo político, honestamente observado por Alfonso XII y por María Cristina de Habsburgo durante la menor edad de Alfonso XIII (1885-1902) tendrá más larga vida que todos los textos constitucionales precedentes. Hasta 1923, en que se verá suspendido por la Dictadura de Primo de Rivera, va a estar oficialmente vigente.

Es sabido como Cánovas del Castillo, el artífice de la Restauración, intentó ampliar cuanto fuera posible el margen de aquiescencia a la monarquía constitucional mediante el célebre turno pacífico de los partidos conservadores y liberales que hacían de cariatides del régimen.

Pero la realidad social de España se avenía escasamente con el esquema político formal sobre el que descansaba la Restauración. Cuando Joaquín Costa, en los últimos años del siglo, dijo en voz alta lo que muchos sospechaban, a saber, que el gobierno parlamentario en manos de los oligarcas era el freno más fuerte a la modernización del país, comenzó a desvelarse el problema de la constitución real de España —oligarquía y caciquismo, en frase de Costa— frente a la constitución meramente formal de los textos escritos. En 1880, tres cuartas partes de la población española eran todavía analfabetas e idéntica proporción se dedicaba exclusivamente a la agricultura. La revolución industrial que vive Europa durante estos años sólo penetra en España en regiones periféricas —País Vasco, Asturias, Cataluña— y en algún núcleo aislado —Cartagena, Huelva—, creando una burguesía y un proletariado con formas de vida plenamente europeas. Pero la distancia de España con respecto a las naciones más adelantadas —Alemania, Inglaterra, Francia— se acentúa a un ritmo progresivo. Hacia 1900, la Alemania del Segundo Imperio, los países escandinavos e Inglaterra contaban oficialmente tan sólo un 5 % de analfabetos. La filosofía económica de la libre empresa y de la competencia no regulada, conforme a la cual el patrono y el empleado se reunían sobre la base de un contrato voluntario, con un mínimo de vigilancia e intervención del gobierno, había sido ensayada y estimada

defectuosa. El Estado estaba interviniendo, no sólo para mediar entre el capital y el trabajo, sino para hacer cumplir el arbitraje obligatorio, el seguro obligatorio, las tasas de salario obligatorias, las pensiones obligatorias para los ancianos, los inválidos y los que de ellos dependieran. En el plazo de una generación, esta marcha hacia el socialismo de Estado habría de convertirse en una corriente casi irresistible, que llevaba a los pueblos de Europa a una regulación más amplia de su vida económica y social. Los trabajadores respondieron al individualismo burgués mediante el movimiento asociacionista que comenzó a ser reconocido a partir de la sexta década del siglo XIX. El derecho de asociación fue reconocido en Francia en 1864; en Alemania, en 1869. Mientras todo ello tenía lugar en Europa, España conocía un capitalismo raquíutico que dependía fundamentalmente, para su expansión, del dinero extranjero. La revolución de 1868 había reconocido el derecho de reunión y asociación, pero el sindicalismo obrero no vería la luz hasta 1887, con la Ley de Asociaciones. Unos años antes, en 1879, los grupos disidentes de la tendencia mayoritaria anarquista fueron, acaudillados por Pablo Iglesias, el Partido Socialista Obrero Español, que, junto a los seguidores de Bakunin y a los pequeños núcleos del obrerismo católico, integraron, con sus ideologías respectivas, el movimiento obrero español.

Durante el período comprendido entre 1870 y 1914, Alemania marca una pauta en Europa en cuanto hace a la política exterior y en cuanto se refiere a las nuevas actitudes culturales que reflejan la persistencia del romanticismo en el arte y en la filosofía. Sin embargo, unos años antes, la burguesía había encontrado su filosofía oficial en el eclecticismo francés y en el positivismo de Augusto Comte. Ello merece algunos comentarios.

El recurso al sentido común había presupuesto un cambio fundamental en las actitudes y creencias del espíritu europeo moderno. Si la reflexión filosófica había partido tradicionalmente de premisas abstractas en función de las cuales se concebía al hombre como una realidad separada y superior al mundo, desde el siglo XVIII comenzó a pensarse que el hombre mismo formaba parte del orden natural, sujeto a sus leyes y limitaciones. Una fe creciente en el orden y en la continuidad de los procesos naturales dominó la *Weltanschauung* epocal.

El principio de la conservación de la materia y de la conservación de la energía había reforzado los dogmas del positivismo, para el cual el desciframiento de la realidad exterior debía someterse a la observación directa del mundo sensible y a la realización de experimentos que confirmasen las distintas hipótesis de los científicos. La esperanza de dominar definitivamente a la naturaleza determinó la creencia en un proceso indefinido que reforzaban los descubrimientos técnicos y científicos conseguidos en la segunda mitad del siglo. Comenzó a darse por sentado que

la filosofía eliminaría toda subordinación de la realidad a la razón trascendental. El ataque positivista a la metafísica clásica se vio además fortalecida por los grandes progresos de las ciencias naturales con el resultado de que se estudió a los fenómenos de todo tipo como objetos neutrales, gobernados por leyes universalmente válidas. Esta tendencia se hizo particularmente importante en la filosofía social y política. Hegel había considerado al Estado y a la sociedad como la obra histórica de la libertad. Por el contrario, la filosofía positiva estudiaba las relaciones sociales según el modelo de la naturaleza y bajo el aspecto de la necesidad objetiva.

«La dialéctica hegeliana —asegura Marcuse— era considerada como el prototipo de todas las negaciones destructivas de lo dado, pues en ella toda forma inmediatamente daba paso a su opuesto y sólo alcanza su verdadero sentido al hacer esto. Este tipo de filosofía, decían los críticos, niega a lo dado la dignidad de lo real; contiene el principio de la revolución (decía Stahl). La confirmación hegeliana de que lo real es racional era comprendida en el sentido de que sólo lo racional es real.» (26)

Es decir, la filosofía positiva se esforzaba por contrarrestar el proceso crítico que encerraba la «negación» filosófica de lo dado, y por reintegrar a los hechos la dignidad de lo positivo. Lo positivo, para Comte, en polémica con el carácter negativo de la metafísica pensada como crítica, equivalía a lo constatable en cuanto fenómeno sujeto a observación y verificación precisas. Lo positivamente dado hacía, pues, referencia a lo que es aprehensible en la experiencia sensible externa e interna y realmente se nos da de un modo inmediato. Ahora bien, la investigación de los fenómenos quedaba limitada al enunciado de sus relaciones según un orden de presentación invariable que nos informa acerca de «cómo» ocurren los hechos. Y éstos se rigen, dice Comte, por leyes racionales movidas por necesidad natural. En el **Discours sur l'esprit positif**, Comte llama al dogma general de la invariabilidad de las leyes físicas el «verdadero espíritu» del positivismo. (27)

Pero su propósito se dirigía menos a la elaboración de una filosofía que a la fundamentación de una nueva teoría social. Como secretario de Saint-Simon había asistido al nacimiento del socialismo francés y todo su enfoque teórico tuvo por meta hacer de la sociedad objeto de una ciencia independiente, la sociología.

Los hombres, según Comte, viven en cada instante en una unidad social, en la que reciben su última concreción. Esta unidad determina en cada cual y, a su vez, cada cual determina en la sociedad en que vive, un

(26) Herbert Marcuse: **Razón y Revolución**, p. 317, Madrid, 1971, Alianza Editorial.

(27) Augusto Comte: **Obras Completas**, p. 17, París, 1944.

conjunto de conceptos, de modos de ver las cosas, un conjunto de ideas generales característicos de la sociedad. Este conjunto de ideas, que brota espontáneamente en el seno de todos los hombres que viven en esa sociedad es, como dice Comte, «le bon sens», el buen sentido de los hombres en esa sociedad (28). Por este camino la filosofía terminaba en «raison publique» que, en cuanto positiva, tomaba la forma racional de un estado general del espíritu humano, la sabiduría universal. «Le bon sens», el buen sentido común, elaboraba fórmulas posiblemente toscas, pero en cualquier caso útiles y necesarias para nuestra orientación real —donde esto quiere decir ateniéndose a realidades precisas, cognoscibles con certeza mediante la observación. Semejante actitud conducía al pensamiento a satisfacerse con los hechos, a renunciar a cualquier trascendencia o transgresión más allá de ellos y a doblegarse ante el estado de cosas dado. Ninguna filosofía se adaptaba mejor al espíritu contrarrevolucionario de una burguesía que olvidaba rápidamente su origen conforme consolidaba sus nuevos privilegios. Las leyes que el positivismo descubría afirmaban tranquilizadoras perspectivas para una sociedad crecientemente asentada en la esperanza de un orden meramente perfectible. La noción de progreso formaba parte de la mecánica del orden establecido y ello barría, definitivamente, las bases teóricas de la necesidad de construir un orden nuevo. El orden era la condición fundamental del progreso y asimismo todo progreso tendía, en última instancia, a consolidar el orden. De este modo acababa prevaleciendo una armonía natural que concordaba correctamente con el relativismo del conocimiento positivo, en oposición al carácter absoluto de los estadios teológico y metafísico, fases del pensamiento humano.

No es este lugar ni tampoco mi intención realizar un detallado examen crítico de la filosofía positiva. Pero la comprensión del proceso histórico-cultural que desembocaba en la autoconciencia de la burguesía como nueva clase social dominante, encuentra su marco de referencia en las corrientes positivistas que hallan su expresión más genuina en el pensamiento de Augusto Comte.

El positivismo penetra en España con la Restauración, a partir de 1875. En realidad estaba ya presente como un difuso estado de conciencia en las zonas intelectuales del país, que lo tradujeron a formas literarias —y no explícitamente filosóficas— de alta calidad estética y humana. El realismo psicológico de la «novela de tesis», con autores de la importancia de Juan Valera y Pedro Antonio de Alarcón, conoció la inflexión naturalista hacia la segunda mitad de siglo, a través de la obra, sobresaliente en todos sus aspectos, de Pérez Galdós. Fieles al ideal positivista de la

(28) V. Xavier Zubiri, **Cinco lecciones de filosofía**, p. 124 y ss. Madrid, 1963, Sociedad de estudios y publicaciones.

observación de la realidad, los autores citados —y no sólo ellos— especialmente Galdós, se ejercitarán en la crítica político-social de las clases dirigentes contrastando enérgicamente la sofisticación de las élites y su falta de solidaridad social con las clases populares, con la espontaneidad y las presuntas virtudes naturales de estas últimas, en su mayor parte todavía arraigadas en el agro.

De ello resultará, en un orden fáctico, que la aplicación de los criterios positivistas a la observación de la realidad española se resuelve en un ataque a las concepciones ideológicas que constituían el soporte de nuestra sociedad decimonónica. El principio de la percepción sensible como fundamento de la verificación fue utilizado, a la postre, más al servicio de la «cause du progrès» que de la «cause de l'ordre»

Regionalismo y Reformismo

La condesa de Pardo Bazán desde Galicia y José María Pereda desde Santander, redimensionaron el paisaje regional preparando el fenómeno de un renacimiento cultural en la periferia peninsular. Levante, Cataluña y Galicia protagonizan en estos años —último cuarto de siglo— el avance de nuevas formas culturales que tienen su apoyo en el idioma hablado por las diferentes clases sociales. Políticamente, la formulación doctrinal del fenómeno se denominó, obviamente, regionalismo, y se habló tan sólo de separatismo —cuando esto se hizo correctamente— para aludir a las manifestaciones maximalistas de tendencia regionalista.

El origen próximo de los movimientos nacionalistas en el País Vasco y en Cataluña hay que buscarlo en la sustitución de las regiones históricas por entidades artificialmente trazadas —las nuevas provincias— sujetas al control del Gobierno Central. Por otra parte, la destrucción de las libertades locales por el liberalismo fue en buena medida consecuencia de la exacerbación de posiciones como resultado de las sucesivas guerras carlistas. De esta manera, los intereses regionalistas de Cataluña, Navarra y las provincias Vascongadas fueron básicamente conservadores en su origen. La identificación de tradicionalismo y foralismo —reconocimiento de privilegios o fueros de exención con la Restauración de instituciones asociativas de raíz medieval— se operó en el ala derecha del regionalismo, pero ésta a la larga se vio desbancada concretamente en Cataluña, por la solidaridad horizontal de clase de la burguesía, mucho más atenta a la consolidación de las posiciones de su endeble capitalismo que a la reivindicación romántica de unos ideales que se perdían en la noche de los tiempos. El instrumento de la burguesía catalana, la Lliga Regionalista, apoyaba la autonomía regional no sólo «dentro de España» sino también —implícitamente por lo menos— dentro de la Monarquía, practicado lo cual por líderes eminentemente conservadores en lo social, dejaba fuera a amplios sectores de las clases trabajadoras para los que el «realismo» de la Lliga se parecía peligrosamente a una traición. En los últimos años de la monarquía, el catalanismo moderado dirigido por Cambó se había visto arrollado por los grupos republicanos de Acció Catalana que habían crecido a costa de la Lliga y por el nuevo partido acaudillado por Companys, la Esquerra. El desenlace, ya en la Segunda República, sería la asimilación del nacionalismo catalán por los partidos de izquierda con el consiguiente condicionamiento cultural y político en los años de la guerra civil y en los de la post-guerra.

El panorama de las provincias Vascongadas siempre fue diferente. Por tradición, temperamento y raza, sus habitantes se habían considerado

desde muy antiguo pertenecientes a una realidad en cierto modo autónoma. La estructura agraria básica se hizo pronto razonable y moderna y a partir de ella se produjo, con relativa rapidez, el proceso de industrialización que llevaría aparejado el crecimiento de una burguesía y de un proletariado netamente definidos. Hasta aquí la analogía con Cataluña era hasta cierto punto plausible. Pero a diferencia de ésta, Vasconia no poseía una tradición literaria ni artística y el idioma vascuence había sido rechazado como instrumento literario por los propios escritores vascos, como Maeztu, Baroja y Unamuno. La mayoría de la población hablaba el castellano y casi solamente en las zonas rurales se empleaba el antiquísimo éusquera.

A consecuencia del apoyo prestado a la rebelión carlista, la región vasca había perdido sus libertades políticas «medievales» en 1839, pero el Partido Nacional Vasco, fundado en 1894 por Sabino de Arana, separó el nacionalismo vasco del carlismo residual, incompatible con el extremismo separatista. Euzkadi comprendía las Provincias Vascongadas, Navarra y el País Vasco Francés, y debía autorrealizarse con absoluta independencia del Estado español, en el marco limitado por su raza y por su lengua. El nacionalismo vasco era asimismo vehementemente católico, y ello significaba, en su caso, cerradamente integrista. Las palabras de Sabino de Arana, citadas por Maximiano García Venero en su estudio sobre el nacionalismo vasco, evidencian lo antedicho de un modo suficiente: «Vizcaya debe basarse en la subordinación completa o incondicional de la política a la religión, del Estado a la Iglesia». (29)

Ello no fue obstáculo para que, años después, aislados por una derecha hostil a la autonomía local, los nacionalistas vascos iniciaran su extraña alianza con la izquierda anticlerical o incluso con los comunistas —Dolores Ibarruri, «la Pasionaria», era vasca— a partir de la concesión del Estatuto de Autonomía (1936) por la República.

En realidad, Vasconia había estado secularmente al margen de toda influencia cultural que no fuese la autóctona. Ni los árabes habían penetrado en ella, y las escasas manifestaciones literarias que se conocen de tiempos antiguos están reducidas a un primitivo misticismo de muy limitado alcance estético. En el siglo XIX la burguesía vasca, al igual que la catalana, orientó sus preferencias más hacia un liberalismo político que hacia un nacionalismo de problemáticas perspectivas y cuya validez radica menos en sus construcciones teóricas que en la justificada sensación de abandono que el centro exhibía para unas sociedades constituidas al nivel de los tiempos y por ello extrañas de las restantes regiones españolas, con un grado de desarrollo desproporcionadamente inferior.

(29) Maximiano García Venero: *Historia del nacionalismo vasco*, p. 244. Madrid, Ed. Nacional.

Como testificaría Ortega acertadamente, «Castilla estaba deshaciendo a España».

Anteriormente hice referencia a la introducción de nuevas formas culturales cuya inspiración ya no era francesa, sino alemana. Pero era preciso, antes de entrar en ellas, aludir a las corrientes que cronológicamente las precedieron. De aquí al amplio rodeo al que me he visto obligado.

La conciencia de revitalizar la cultura española, tradicionalmente unida a la «superioridad» de lo francés y de regenerar moralmente el país e incorporarle en la civilización industrial, encontró en el krausismo un cauce insospechado. Krause era uno de los filósofos menos importantes del idealismo alemán. Sin ser profeta en su tierra, su pensamiento se extendió por Holanda, Bélgica y España y fue popularizado entre nosotros por Julián Sanz del Río y por sus discípulos, los fundadores de la Institución Libre de Enseñanza, la cual desempeñó un papel considerable en la formación de la intelectualidad española.

En su versión española, el krausismo atendió mucho más a las bases éticas y religiosas presentes en ese movimiento filosófico que a su dimensión propiamente teórico-especulativa. Sin embargo, Sanz del Río no descuidó tampoco la vertiente teórica del pensamiento de Krause, que hundía sus raíces en la filosofía de Kant y aspiraba a conciliar idealismo y cristianismo en una síntesis de comprensividad y armonía que encerraba mucho de creencia mística. Krause, además, acentuaba la importancia de las asociaciones llamadas de finalidad universal, como la familia o la nación, frente a la teoría absolutista del Estado, de corte hegeliano. Para los seguidores de Krause, ética y política convergían en el Derecho y un enfoque semejante sería siempre bien recibido por el sector, relativamente amplio, de los radical-liberales partidarios de un reformismo burgués que pretendía cambiar, mediante la educación y el ejemplo, los cimientos de una sociedad intolerante.

López Morillas ha definido al krausismo español como «un estilo de vida... una cierta manera de preocuparse por la vida y de ocuparse en ella, de pensarla y vivirla, sirviéndose de la razón como brújula para explorar segura y sistemáticamente el ámbito eterno de lo creado.» (30)

Los krausistas pensaban, con optimismo socrático, que un pensamiento recto iba indefectiblemente unido a una vida ejemplar. En una época en que se admitía que la influencia de la cultura francesa había sido especialmente perniciosa puesto que su herencia era «la pereza para trabajar por nuestras propias fuerzas» (31), la superficialidad y un cierto tono materialista, todo ello según los regeneracionalistas, un movimiento filosófico

(30) José López Morillas: *El krausismo español*, p. 212, México, Ed. Fondo de Cultura Económica.

(31) Julián Sanz del Río, cit. por Trend: *Origins of modern Spain*, p. 33, Cambridge.

que concebía al Estado como forma ética de un finalismo jurídico había de encontrar eco en los intelectuales adversos a la «frivolidad» francesa.

Como dirá Unamuno, el krausismo «nos lo trajeron con raíces», porque el anhelo, vitalmente religioso, de los intelectuales que entendían la filosofía como una forma total de vida los llevaba a conducirse como los sacerdotes de una religión natural, ciertamente inclinada hacia el cristianismo pero pese a todo —y precisamente por eso— observada con recelo y desaprobación por los apologistas de la España tradicional, como Menéndez y Pelayo. Este sector veía en el krausismo la primera manifestación plena entre nosotros del espíritu secularizado de la filosofía moderna, pero de este enfoque, correcto en su análisis, dedujo conclusiones desafortunadas. Su esfuerzo pedagógico fue mirado, a partes iguales, con desdén y con intranquilidad. Como los krausistas defendían la libertad intelectual, que Sanz del Río había tenido ocasión de admirar en las universidades autónomas de Alemania y como el liberalismo conservador había consolidado la centralización de la vida universitaria, con un rígido procedimiento de acceso a las cátedras, cundió la alarma en las filas conservadoras ante el doble peligro que suponía, por una parte, una doctrina no estrictamente católica cuyos adeptos observaban una austeridad ejemplar, justamente reconocida por sus enemigos, y por otra, el ataque directo a unos intereses cuya consecución parecía reservada a los profesores leales al régimen político. La situación era, al principio, netamente favorable al sector tradicional. A comienzos de 1875 el ministro Orovio empezó a supervisar los libros de texto y los programas interviniendo decididamente en la orientación pedagógica media y superior. Un grupo de catedráticos, entre los que figuraban Azcárate, Salmerón y Castelar, dimitieron ostensiblemente en sus puestos. Ellos serían el núcleo de la Institución Libre de Enseñanza, fundada al año siguiente en Madrid por Francisco Giner de los Ríos, discípulo de Sanz del Río y profesor de filosofía del derecho en la Universidad Central. En la vida intelectual española los hombres de la Institución representaban un elemento tan útil e interesante como insólito. Humanistas con tendencia protestante, puritanos, organizados, tolerantes e íntegros, impulsaron una educación no dogmática de difícil reproducción masiva, pero de indudable eficacia formativa. El krausismo se había reducido, lo que no es poco, a una pedagogía abierta, entendida como formación integral de la personalidad, o lo que es equivalente, a una ética humanista y racionalista que aspiraba al ideal de una humanidad unida en la moral y en el derecho, reflejo en este mundo de la felicidad de Dios en el otro.

Como dirá Carr, «del krausismo quedó la tolerancia intelectual, una elevada preocupación moral por la regeneración cultural y educativa de España como premisa de su regeneración política y económica y una

permanente protesta contra la vulgaridad y superficialidad de la cultura oficial española.» (32)

En cualquier caso, de las filas de la Institución Libre de Enseñanza saldrán importantes figuras de la pedagogía —Manuel Bartolomé Cossío, Manuel García Morente— y de la intelectualidad de izquierdas —Julián Besteiro, Fernando de los Ríos— que confirmaron, con el testimonio de su vida, el valor de su formación teórica.

En los últimos años del siglo, desde 1885 aproximadamente, hace crisis la concepción positivista del mundo europeo coincidiendo con el despertar del sueño dogmático en el que la euforia liberal había sumido a tantos. Como ha señalado Jordi Solé-Turá, «la rápida expansión económica consolidó la burguesía industrial y mercantil, hizo de ella una clase dominante, pero con la contrapartida de un proletariado inquieto, explotado y miserable, que la organización de la industria y el desarrollo de las comunicaciones convertía rápidamente en una clase social estructurada, consciente de sí misma. Las crisis económicas destruyeron la ilusión de un desarrollo armónico y racional.» (33)

En estas condiciones, especialmente válidas para España, era natural que resurgiese la inagotada veta romántica en forma de una reacción espiritualista que entroncaba con la subordinación del elemento racional a los nuevos valores vitales que acuñaba el superhombre nietzscheano. El vitalismo de Nietzsche, el historicismo de Dilthey y el intuicionismo de Bergson toman el relevo a un positivismo cansado al cual se veía cada vez más como la muerte de la filosofía hasta entonces en uso y como la trampa de una burguesía satisfecha, que con ello pretendía racionalizar su propia situación. La vida de la cultura burguesa europea, a caballo de un optimismo filisteo sobre el progreso al alcance de la mano y en una desesperada busca de seguridad a todo trance merecerá la violenta repulsa de Nietzsche en la **Genealogía de la moral** y en **Voluntad de poder**. La nueva tabla que Zaratustra coloca sobre nuestras cabezas ya no será el blando conformismo ni la componenda ecléctica que aspira a la conciliación de intereses encontrados. Es la dureza, el amor a lo lejano, el vivir arriesgadamente, lejos de toda dulzura, puesto que «el hombre es algo que debe ser superado». (34)

El deseo de sabiduría moderna, equilibrada, propia del planteamiento clásico, es simplemente nada sin la aspiración a lo absoluto. Cuando el hombre toma por único objetivo estar cada vez más seguro dentro de su egocéntrica felicidad, cuando olvida que morar, esto es, vivir realmente

(32) Raymond Carr: *Op. cit.*, p. 296

(33) Jordi Solé-Turá: **Catalanismo y revolución burguesa**; p. 331 Madrid, 1970, Ed. Cuadernos para el Diálogo.

(34) Federico Nietzsche: **Así hablaba Zaratustra**, p. 7. Obras, Madrid, 1968, E.D.A.F.

sobre la tierra, sólo se puede hacer, como dijo Hölderlin, «dichterisch», es decir, poéticamente, cuando el mundo se convierte en el reflejo de la felicidad del hombre sobre sí mismo, tanto el mundo como el hombre han perdido su grandeza, pues ésta apunta siempre más allá del hombre (35). Cuando el orden es resultado de una dura conquista del desorden es vivo, fecundo. Cuando se convierte en una receta, cuando se endurece, se momifica y cede a la rutina —destino inevitable de las cosas humanas— reclama, en compensación, una nueva afluencia de valores vitales, dinámicos y revolucionarios. En este orden, el desorbitado humanismo de Nietzsche nos recuerda una vez más los peligros del racionalismo burgués: aridez, rutina, autocomplacencia, academicismo, subordinación de los valores vitales al conocimiento. Nietzsche representaba la encendida respuesta frente al exclusivismo de una concepción del mundo que pretendía valer como solución definitiva del problema humano. La desmesura neorromántica del vitalismo nietzscheano, explicable fruto de la reacción contra la esclerosis burguesa, producto demasiado amable de un humanismo cerrado, preanuncia las nuevas corrientes del nihilismo existencialista, que lo tomarán como precursor, y cae plenamente bajo la desolada sentencia de Shakespeare:

«Life's but a walking shadow, a poor player,
That struts and frets his hour upon the stage,
And then is heard no more; it is a tale
Told by an idiot; full of sound and fury,
Signifying nothing.» (36)

El pensamiento de Nietzsche tuvo en España la acogida que atestigua Udo Rukser (37), especialmente marcada en la obra de Pío Baroja y en la filosofía raciovitalista de Ortega y Gasset (38). Influyó claramente en Ramiro Ledesma, como lo confirman Montero Díaz y Aguado (39) y halló eco propicio en determinadas corrientes del anarquismo ibérico que cultivaban la mística de la violencia y el culto del superhombre revolucionario. A decir verdad, como el propio Nietzsche había profetizado, Europa se encontraba ya en la «edad clásica de la guerra». La expansión de la burguesía, definitivamente triunfante, se traducía en forma de imperialismo económico y político cuya manifestación puede apreciarse en las guerras coloniales de las potencias europeas en el continente africano y en Asia,

(35) V. Juan Rof Carballo: **Rebelión y futuro**, p. 35. Madrid, 1970, Ed. Taurus.

(36) La vida no es más que una sombra que pasa, un pobre cómico que se pavonea y agita una hora sobre la escena, al que después no se oye más; un cuento narrado por un idiota, lleno de ruido y de furia y que nada significa.

William Shakespeare: **Macbeth**, acto V, escena V, p. 1025 Complete Works. Collins, London and Glasgow, 1956.

(37) V. Udo Rukser: **Nietzsche en España**.

(38) José Ortega y Gasset: **El tema de nuestro tiempo**, p. 79 y ss. Madrid, Revista de Occidente.

(39) V. **Op. cit.** nota 16 de este libro

y de los Estados Unidos frente a las tribus indias. Por lo que hace referencia a España, la realidad no podía ser menos halagüeña. Ausente del proceso colonizador, así como de la política internacional desde principios de siglo —España no participa siquiera en el Congreso de Viena, en 1815—, será víctima inconsciente del proceso de expansión imperialista que desemboca en la guerra de Cuba. Con independencia de atribuir en justicia las responsabilidades del desastre de 1898 —que deberían repartirse entre la incompetencia de la administración española, carente de una visión política de largo alcance, y la creciente avidez de determinados intereses norteamericanos— la sacudida provocada en España a consecuencia de la derrota y del subsiguiente Tratado de Paz fue considerable. Por el Tratado de París, España tuvo que renunciar a Cuba, Puerto Rico y las Filipinas, y la opinión nacional, mal preparada para encajar el golpe, se hundió en la apatía del que no ve remedio de los males de su patria y descarga en el azar, estoicamente, el protagonismo de los hechos. (40)

Sin embargo, un importante grupo de intelectuales, en discrepancia frente al ambiente de la Restauración, tomó la derrota militar como punto de partida de un amplio movimiento ideológico que aspiraba a reformar radicalmente la vida española (41). Es la generación del 98. Sus inmediatos precursores, los regeneracionistas —Joaquín Costa, Macías Pica-voa, Francisco Giner de los Ríos— habían apuntado especialmente remedios de tipo social, jurídico y económico para la solución del «problema de España», que se considera estrechamente ligado a la hipoteca de su pasado imperial, por una parte, y al tradicional abandono de la política de fomento interior por otra («escuela y despensa», en conocida frase de Costa). Enfocaban el problema desde una perspectiva sociológica y, por consiguiente, pragmática, lo cual resultaba notablemente interesante en un país que se había distinguido por su incontinencia, rara vez desmentida, hacia los planteamientos abstractos. La generación del 98, cuyos méritos no vamos a discutir aquí, proyectó en cambio desde un principio su afán de reforma crítica con una postura lírica y eminentemente subjetiva, tributaria, en parte, del modernismo literario y, en consecuencia, con una acusada preocupación por la pura expresión formal. Casi todos sus componentes se muestran tenazmente esforzados en la adopción de formas estéticas y filosóficas de corte europeo —lo que a menudo quiere decir alemán o francés— pero al mismo tiempo realizan un trabajo seriamente introspectivo sobre la realidad esencial e histórica de España. Hombres procedentes, por lo general, de la periferia peninsular, verán en Castilla el núcleo de la nación española y su encarnación más genuina.

(40) *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*, había escrito Séneca, más agudamente, pero en la misma línea de pensamiento.

(41) «Es en la última mitad del siglo XIX, en la Restauración, donde cayó más bajo nuestro país». Pío Baroja: *Obras Completas*, V. p. 571. Madrid, Biblioteca Nueva.

lo que por otra parte no excluirá una visión realista de la decadencia castellana, muy visible en los versos de Machado:

«Oh tierra triste y noble
la de los altos llanos y yermos y roquedas,
de campos sin arados, regatos ni arboledas:
decrépitass ciudades, caminos sin mesones,
y atónitos palurdos sin danzas ni canciones,
que aún van, abandonando el mortecino hogar,
como tus largos ríos, Castilla, hacia la mar!
Castilla miserable, ayer dominadora,
envuelta en sus andrajos desprecia cuanto ignora.
¿Espera, duerme, o sueña? ¿La sangre derramada
recuerda, cuando tuvo la fiebre de la espada?» (42)

La quiebra del optimismo progresista, ardientemente profesado por los hombres del siglo XIX, se desliza paralelamente a un extraordinario avance del conocimiento científico y técnico que, como es usual, se pone al servicio de la máquina de guerra. Los hombres del 98 viven la crisis espiritual de Europa, crisis de la burguesía que ha generado, paralelo al progreso, un problema social sin precedentes en la historia, desde su atalaya abierta a las corrientes de la nueva época. Son unos hombres pertenecientes a una «generación definida como perpleja, anhelante, abúlica, irresoluta y analítica... un grupo de hombres más o menos coetáneos entre sí y más o menos parecidos en los temas y en el estilo de su operación histórica». (43)

Pero Laín Entralgo ha descrito admirablemente la conciencia desgraciada de esta generación, asqueada de una España «vieja y tahir, zagatera y triste» que no ha resuelto con la restauración su principal problema:

«...el problema íntimo de la España ochocentista, desde 1812, en la irreductible discrepancia entre unos ardorosos tradicionalistas que no saben ser actuales y unos progresistas fervientes que no aciertan a hacerse españoles. Los españoles acordes con la historia de España no aciertan a vivir en su tiempo; los que pretenden vivir en su tiempo no saben afirmar la ambición de la historia de España.» (44)

La clara conciencia de este desgarramiento entre tradición y progreso, vivido como irreductible antinomia por los españoles del siglo XIX, mueve en gran medida el intento sincrético de Menéndez Pelayo, al grupo regeneracionista y, decisivamente, a la generación del 98. En el ocaso de España como gran potencia —de hecho había dejado de serlo desde dos

(42) Antonio Machado: *Campos de Castilla. Poesías Completas*, p. 78. Madrid, 1962, Ed. Espasa-Calpe, colección Austral.

(43) Pedro Laín Entralgo: *España como problema*, II, pp. 42 y 48. Madrid, 1968, Ed. Aguilar.

(44) Laín: *Op. cit.*, II, p. 88.

siglos atrás— los hombres del 98 descubrían la realidad nacional en el paisaje, las costumbres y en el peculiar genio español encarnado en la «intrahistoria» ibérica. Pero su intento patriótico frente al conformismo satisfecho de la Restauración tuvo una influencia política directa escasamente relevante. Atormentados por el atraso de España, por su provincianismo aparentemente incurable, por el vacuo retoricismo de sus políticos y por la ignorancia de sus maestros, propusieron —con la excepción de Unamuno y Maeztu— la conjugación de los valores nacionales con el progreso técnico y científico del extranjero. Consiguieron, lo que no es poco, superar la estrechez dogmática y el estilo sombrío del primitivo krausismo y al mismo tiempo desterrar casi enteramente la pedante y mediocre corriente positivista de los últimos años del siglo. Los miembros de la aludida generación son entre sí sumamente heterogéneos. Diferían entre sí por el nacimiento, por el temperamento, por la vocación, por la educación familiar y universitaria. Pero, como nos recuerda Laín, «son todos parecidos, todos emparentados por su sutil vínculo histórico». (45)

«Todos los escritores del 98 sueñan, en suma, una España originaria y pura: y en ella apoyan la ineludible «necesidad de pasado» que tiene el hombre —ser histórico y, en consecuencia, tradicional—, por imperativo de su condición ontológica. Trátase del sueño hegeliano de un reino de la libertad anterior al de la historia y no es un azar que Unamuno identifique con ese reino su visión de la Castilla primitiva.» (46)

Los hombres de la generación del desastre influirán de modo considerable en los núcleos fundadores de la Falange, por más que la trasposición de conceptos del liberalismo aristocrático de un Costa o de un Ortega conozca elocuentes adaptaciones en la primera generación falangista. Lo que es innegable es que el análisis realizado por el grupo noventa y ochentista del problema de España contribuyó a minar los cimientos de la sociedad burguesa. El liberalismo parlamentario parecía a sus ojos excesivamente unido al régimen de la Restauración y éste era considerado como incapaz de desplegar una política de largo alcance que pusiese remedio operativo a la postración general del país. Hombres anclados, por formación, en la tradición liberal, asistían al naufragio de su patria con la exigente conciencia de que apremiaban cambios radicales sólo posibles mediante una revolución «desde arriba».

Pero en la mente de los gobernantes conservadores —Silvela, Maura, Cambó— semejante expresión no connotaba en absoluto la desaparición del modo de gobierno sustentado por el liberalismo y, en definitiva, no iba más allá de un intento de reforma de la administración local que erradicase el caciquismo y sanease la vida política.

(45) *Id.*, p. 63.

(46) *Id. id.* p. 337.

A comienzos del siglo XX España era todavía, en su estructura sociológica, un país cuasiestamental. Pese al constante, aunque modesto, crecimiento económico que la nación conoce, paralelo al aumento demográfico que registra el censo de las primeras décadas del siglo, el reparto de la población responde a unas pautas socialmente anacrónicas y, por lo tanto, políticamente peligrosas. La cuestión de la tierra, el problema de los trabajadores, la influencia del clero y la posición del ejército eran otros tantos focos de desintegración de la monarquía parlamentaria en tanto no fuesen acometidas inteligentemente las reformas que demandaba una lógica elemental. Mientras la sociedad no consiguiese articularse políticamente para hacer oír la voz de sus distintos miembros, el país estaba expuesto a la dictadura de una sola clase sobre las demás. Pero las clases dirigentes, conocidas por su especial dureza de oído para atender a las reivindicaciones que exigía la propia dinámica social, llevaban a España a un enfrentamiento de impredecible gravedad entre sus hijos, en el que el ejército habría de decidir el resultado.

El final de la Restauración: desde Alfonso XIII a la II República

El crecimiento industrial experimentado en el período que abarca todo el reinado de Alfonso XIII (1902-1931) y los cinco años de República anteriores a la Guerra Civil (1931-1936) tienen como resultado una ampliación del margen ocupado por la burguesía, estrechamente ligada al proceso económico del país. Los empresarios industriales y los financieros tomaron la alternativa a una aristocracia en franca decadencia, aislada en el estrecho mundo de la corte, cuya razón de ser aparecía cada vez más problemática a los ojos del resto de la nación. La derrota española en la guerra con los Estados Unidos forzó la repatriación de los capitales invertidos en las colonias y las fuerzas económicas del país se percataron suficientemente de que era preciso dar la batalla en el triple frente de un acrecentamiento de las inversiones, de una renovación técnica de cierta altura y, finalmente, de una concentración de empresas. A partir de los primeros años del siglo XX, el capítulo de las aportaciones extranjeras supone la enajenación de buena parte de nuestra independencia a cambio de algún progreso real en la infraestructura.

«El total de la riqueza española en manos del extranjero podía calcularse, en 1910, en unos cuatro mil millones de pesetas que controlaban la totalidad de los ferrocarriles y tranvías y ocupaban posiciones privilegiadas en las empresas de gas, electricidad y minería.

Como en épocas anteriores, el capital extranjero suple la desertión del capital español, que sólo se pone a tono con la época en Cataluña y País Vasco.» (47)

Pero el sector tradicionalmente intocable, la agricultura, neutralizaba la posible creación de un mercado nacional y, en consecuencia, de un verdadero capitalismo nacional. La estructura agraria del país era un auténtico tabú para todo intento, por tímido que éste fuera, de modificarla. Un dos por ciento de propietarios poseían el cuarenta y siete por ciento de las áreas cultivables y el promedio de tierras por propietario en las ocho provincias andaluzas era de 2.756 Ha. (48). Junto al clásico problema de reparto de la sociedad agraria —pequeñas propiedades en el centro y en el norte, grandes propiedades en el sur y sudoeste— hay que recordar el regresivo régimen jurídico de la tierra, que daba derecho al propietario a definir las condiciones del contrato de arrendamiento sin limitación práctica por parte de la Ley.

(47) Manuel Tuñón de Lara: *La España del siglo XX*, p. 270. París, 1961. Club del Libro Español.

(48) Los datos están tomados de Tuñón de Lara: *Op. cit.*, p. 278.

«Tras la crisis que siguió a la Primera Guerra Mundial, y, sobre todo, después del advenimiento de la dictadura, la tendencia de los grandes propietarios fue la de ceder en arrendamiento partes siempre más vastas de sus fundos. En 1930, el 70 u 80 por 100 de los latifundios andaluces estaban arrendados bajo forma de cortijos cuya superficie oscilaba entre 100 y 1.000 acres... El propietario... no tenía obligaciones: no pagaba tasas, no proveía a la manutención de los colonos ni se gastaba dinero para mejorar las fincas.» (49)

La influencia política de los terratenientes ha sido, y es todavía, tradicionalmente un freno poderoso para que los estudios o intentos de reforma agraria hayan quedado en los amplios espacios de las ideas incontaminadas, lejos de toda aplicación efectiva. Pese a todo, la conciencia del acuciante problema se tradujo, hacia 1907, en la creación de una Junta Central de colonización interior que había sido pensada para adquirir determinadas zonas de tierra y distribuir las entre familias de pequeños colonos. Un año antes, Gómez de la Serna había demostrado, en sus **Datos para el estudio de la propiedad inmueble en España** que, mientras en Cataluña el 97 por 100 de los propietarios cultivaban sus propias tierras, en Trujillo (Cáceres) solamente el 5 por 100 hacía lo mismo. En tales circunstancias era perfectamente plausible pensar en el fraccionamiento de las grandes propiedades, donde éstas se daban, acudiendo al cultivo comunal o a la propiedad municipal de la tierra. Junto a ello, mediante una dirección técnica adecuada y una financiación racional de las zonas más susceptibles de mejorar su rendimiento, estableciendo un sistema de crédito amortizable a plazo medio o largo, según los casos, podía esclarecerse en cierto modo, primero, la miserable vida de los campesinos, auténticos siervos de la gleba, y segundo, la propia economía de la nación considerablemente lastrada por el atraso del sector primario. Todo esto, además, incidía en una psicología colectiva, la del campesino, con unos hábitos específicos de comportamiento que configuraban una mentalidad determinada, fatalista y rutinaria, que atribuía a las concretas circunstancias sociales y a la tradicional división en «ricos» y «pobres» un destino inamovible.

El proceso de desarrollo económico-social era, en definitiva, demasiado lento para que las clases dinámicas del país —burguesía y proletariado— operasen con progresividad en el marco de una sociedad invertebrada. A principios del nuevo siglo, la burguesía comenzaba a desertar de la causa liberal conforme contemplaba, con inquietud y aversión, el crecimiento de las organizaciones obreras. La verificación del principio de igualdad de todos los ciudadanos ante la ley implicaba, obviamente, el reconoci-

(49) Gerald Brenan: *Storia della Spagna, 1874-1936*, pp. 120-121. Turín, 1970, Giulio Einaudi Editore.

miento de la condición de ciudadano a todos los miembros del cuerpo social. Pero esto era lo que quienes habían desplazado del poder a las fuerzas del antiguo régimen, los nuevos «*beati possidentes*», burgueses y aristócratas aburguesados, se resistían tenazmente a reconocer. Ante el auge del sindicalismo, con su doble frente anarquista y socialista —Confederación Nacional del Trabajo y Unión General de Trabajadores, respectivamente— los empresarios españoles se reunieron, a partir de 1914, en el Congreso de Federaciones Patronales. Motivaciones culturales de considerable peso hacían al estamento oligárquico sumamente refractario al reconocimiento de la clase obrera en calidad de interlocutora. A partir de estas premisas, y sin olvidar la violencia a que se veían inclinados los grupos anarquistas, hay que enfocar los sucesos de la Semana Trágica de Barcelona en 1909 y la huelga general de 1917, así como, en general, la permanente agitación social que conoció el país durante la mayor parte del reinado de Alfonso XIII. Solamente con la Dictadura de Primo de Rivera, a partir de 1923, remitió por la fuerza de las circunstancias, la violencia social. Esta era, al parecer, el medio más efectivo de conseguir ventajas laborales como la jornada de ocho horas, y el reconocimiento de su protagonismo como clase. La insuficiencia de la normativa política, rápidamente desbordada por la afluencia de nuevas fuerzas, quedó claramente al descubierto con el ejemplo del movimiento obrero. La sociedad española no había realizado, en rigor, una auténtica revolución burguesa. El liberalismo había vivido más en la letra que en el espíritu de las Constituciones del siglo XIX. Como ha señalado Ridruejo, la revolución liberal triunfa, en definitiva, porque la suscriben los generales con mando en plaza y ciertos círculos intelectuales. Se impone desde proyectores ideológicos y, en cualquier caso, roza superficialmente la psicología del hombre medio español (50). No se convierte en la filosofía política de España, pese a encontrar elevados márgenes de resonancia en el ejército, en la intelectualidad y en ciertas regiones de superior nivel de vida. La fe en una conducta humana conocedora del propio interés, aquello que los liberales históricos denominaron egoísmo inteligente, cedió el paso a menudo entre los españoles a la realidad que se resume en la vieja sentencia de Ovidio: *Video meliora proboque, deteriora sequor*.

Ahora bien, la monarquía parlamentaria de Alfonso XIII se basaba, formalmente, en la Constitución de 1876, que suponía, como vimos, la persistencia del liberalismo moderado en el orden político y el dominio efectivo de la burguesía agraria latifundista que había olvidado sus antecedentes reformistas en la medida en que asimiló la mentalidad de la clase señorial, propia de la antigua oligarquía. Es decir, sobre un basamento constitucional formalmente optimista —con bastante prudencia,

(50) V. Dionisio Ridruejo: *Op. cit.*, p. 45.

desde luego— se asentaban poderes de hecho escasamente propicios a una interpretación liberal de las funciones que les correspondía desempeñar. La pérdida de las colonias, el afán regeneracionista y la dinámica de los cambios sociales, que ponía en un primer plano de protagonismo histórico a la clase obrera, acentuaron el desfase entre lo que Ortega comenzó a llamar la España oficial y la España real. La revolución bolchevique en la Rusia de 1917 galvanizó el movimiento obrero español que, no obstante, en su rama socialista rechazó la afiliación a la tercera internacional y provocó con ello la escisión de un pequeño grupo que en 1921 iba a formar el Partido Comunista Español. El socialismo de la U.G.T. era en realidad más reformista que propiamente revolucionario, pero algunos de sus miembros, ayudados por el clima radicalizado de los días de la Segunda República, terminaron por llevarlo a posturas maximalistas que supusieron su fragmentación en corrientes diversas, como las que hoy conoce el socialismo italiano. Por su parte, la sindical anarquista de la C.N.T. propugnaba el derrocamiento del régimen mediante la violencia revolucionaria, que tuvo en Barcelona las manifestaciones más espectaculares. Hostil por principio al marxismo, llegó a sumar la importante cifra de un millón y medio de afiliados en los días anteriores al 18 de julio de 1936 y representaba, numéricamente, la primera asociación política del país. Por acción y por reacción, todo ello impulsaba la tendencia antiparlamentaria que empezaba a levantar cabeza en toda Europa desde el fin de la Primera Guerra Mundial. El sufragio universal —sólo masculino— había sido implantado en España en 1890, pero la práctica del caciquismo, permanentemente observada por toda clase de políticos, liberales y conservadores, acostumbró al pueblo español a considerar el sistema parlamentario como un medio de apartarle de la mecánica que encerraba el juego político. Vale la pena recoger una cita de Salvador de Madariaga, justamente nada sospechoso de parcialidad antiliberal, relativa al proceso electoral en las zonas agrarias. Estas son sus palabras:

«El partido socialista hizo una labor admirable durante años enteros para convertir a esta masa miserable al credo constitucional parlamentario. Se trataba de una tarea hercúlea, cerca de una vieja raza, escéptica e individualista, que padecía una tiranía secular en nombre de la ley y el orden establecido; pero cuando las masas, al fin convertidas, acudían a los comicios, todos los medios buenos y malos, y sobre todo los malos, se utilizaban por parte del Gobierno para impedirle el uso legítimo del voto: candidatos encarcelados a quienes se vedaba el acceso a partes del distrito, votos falsificados o mal contados, no hubo recursos bastante bajos e injustos para que los gobiernos llamados conservadores o llamados

liberales los desecharan en su afán por «hacer» las elecciones desde Madrid.» (51)

Para Hugh Thomas, el sistema parlamentario español estaba, por decirlo así, herido de muerte hacia 1931 (52). La Constitución de 1876 estaba ya seriamente afectada a causa de las numerosas violaciones que la praxis política determinaba. Junto al desfase entre las estructuras formales de la nación y la práctica de los políticos, el empuje de las nuevas fuerzas representadas por el movimiento obrero y la crisis del sistema parlamentario a consecuencia de la descomposición de los partidos, había que anotar también la posición del ejército, que desde hacía un siglo era un elemento fundamental en España a la hora de tomar decisiones políticas de envergadura. La revolución se había impuesto, por lo menos en su consagración legal y en el impulso de renovación que generó, en la medida en que los militares protagonizaron las distintas versiones constitucionales del liberalismo como sistema doctrinario.

En 1917 existía una clara conciencia nacional de la miseria política, aparentemente irremediable, que minaba de día en día al régimen de la Restauración. El movimiento obrero había desbordado por completo la mecánica de los partidos, que al arrastrar tras ellos partes cada vez más troceadas de la opinión pública, se encaminaban a su propia destrucción y, lo que es más grave, a una radicalización social y política llamada a desembocar en la guerra civil. En Cataluña, las fuerzas políticas, dirigidas por Cambó, se disponían a reunir una Asamblea Nacional de parlamentarios para salvar «revolucionariamente» al propio sistema parlamentario y obtener, al mismo tiempo, ventajas regionalistas. El proyecto era ambicioso y aspiraba a integrar, en el seno de la monarquía, a las fuerzas de la izquierda, autenticando, por esta vía, la representación parlamentaria basada en el sufragio universal (53). En el mismo año, el ejército, en buena parte a causa de motivos internos, había iniciado un movimiento de protesta generalizada entre los oficiales de graduación media que culminó en las Juntas de Defensa y organizaciones de los distintos cuerpos del ejército instituidas para negociar su propia promoción con el Gobierno e impulsar la necesaria regeneración nacional. A través de la figura, escasamente gloriosa, del coronel Márquez, las Juntas de Defensa entraron en contacto con el catalanismo sin tener estructurado un programa mínimamente coherente que mereciera el nombre de tal. El estadillo de la huelga iniciada el mismo verano en que tenía lugar el movimiento de las Juntas y la Asamblea de parlamentarios en Barcelona, alertó a las áreas conservadoras del país que jugaron sabiamente la carta militar poniendo

(51) Salvador de Madariaga: *Op. cit.*, p. 78.

(52) V. Hugh Thomas: *La guerre d'Espagne*, p. 29. Paris, 1961, Robert Laffont Ed.

(53) V. Jesús Pabón: *Cambó*, I, pp. 501-502 y 527.

al ejército frente a lo que era presentado como la revolución social. Nunca, desde la Restauración, se había distinguido el ejército por su inclinación a las tendencias reformistas y cuando el partido socialista, aliado al republicano de Azcárate y de Melquíades Álvarez, se pronunció —aunque con dudosa convicción— por la huelga revolucionaria, la nación se percató de que los oficiales apoyarían en definitiva al poder legalmente establecido, para el cual, en todo caso, las exigencias o más exactamente, la coincidencia de todos estos factores, desarticuló decisivamente la posibilidad de una reforma constitucional, dejó el problema catalán y no resolvió tampoco la inquietud de los militares, quienes en 1921 veían esfumarse, en la importante derrota de Annual, el fruto de diez años de guerra impopular. Alfonso XIII, que siempre estuvo altamente sensibilizado hacia la vida militar y hacia la opinión del ejército, con la campaña marroquí y a causa del personalismo de los políticos, se fue volviendo cada vez más antiparlamentario. Sea por pereza mental, comodidad o resistencia a la aceptación de las propias responsabilidades, no ya el rey, sino las clases medias de la burguesía y, por supuesto, las clases más acomodadas, carecían de fe en la operatividad del gobierno civil y se inclinaban a aceptar, sin entusiasmo pero con una cierta esperanza, la dictadura militar. Como señala acertadamente Carr:

«El descrédito a que había llegado a caer en España el gobierno parlamentario se explica menos por su «irrealidad» y sus defectos como solución política que por la magnitud de la doble tarea que estuvo llamado a financiar en un país pobre: la superación del «atraso» económico y cultural y el mantenimiento de España como potencia imperial.» (54)

Para Brenan, «el desastre de Marruecos fue el último episodio del viejo régimen parlamentario. El rey deseaba un suceso clamoroso que le permitiese desembarazarse finalmente del Parlamento.» (55)

Tras la crisis del gobierno de concentración nacional, en 1919, Antonio Maura, que consideraba a los partidos incapaces de gobernar, había dicho: «Que gobiernen los que no dejan gobernar». El desastre de Annual representó la ocasión esperada, el oportuno «alibi» para sancionar cara al país el fracaso de los políticos, incompetentes para organizar una campaña colonial. Cuando Primo de Rivera se proclamó dictador en Barcelona a fines del verano de 1923, el rey probablemente se sintió aliviado al poder prescindir de los políticos profesionales, disponer de un ejecutivo fuerte que esperaba controlar debidamente, y evitar el peligro que representaba la reapertura de unas Cortes dispuestas a clarificar el espeso asunto de las responsabilidades del desastre de Annual. Pero con ello la Corona dictaba su propia sentencia de muerte. Si el dictador, concluida la cam-

(54) Raymond Carr: *Op. cit.*, p. 363.

(55) Gerald Brenan: *Op. cit.*, p. 27.

paña de pacificación marroquí, que representó un éxito indiscutible, hubiese dado paso a la apertura de Cortes constituyentes sobre la base de una reforma social radical y contando con la totalidad de las fuerzas políticas de la nación, quizás hubiera conjurado los demonios que once años después harían su inevitable y trágica irrupción. Pero sus relaciones con el monarca hacían imposible lo primero, su dependencia de la oligarquía dificultaba lo segundo y la enemistad de los intelectuales y los liberales imposibilitaban, por el mismo carácter del régimen, lo tercero, es decir, una política de verdadera integración nacional. El destino de la monarquía, que había unido su suerte a un régimen, por definición transitorio, estaba sellado. Los indudables aciertos de la monarquía no compensaron la definitiva miopía política de Primo de Rivera, su extraordinaria ingenuidad y su falta de preparación para las tareas de gobierno. La nación necesitaba, ciertamente, paz social y una política de fomento. Pero exigía sobre todo, más allá de estas determinaciones, una obra de reconstitución política que trascendiese la interinidad de un régimen de dictadura. La altura de los tiempos había dejado atrás la vieja Constitución de 1876 y Primo de Rivera, consciente de esta realidad, preparó las bases de una nueva Constitución que se acercaba más al modelo fascista de cámara única que a la práctica del gobierno parlamentario liberal y responsable. La tendencia del general a montar un Estado corporativo, imitado del experimento italiano, disgustó abiertamente a las clases conservadoras que, alarmadas por el descenso de la cotización de la peseta, le retiraron todo su apoyo y empezaron a conspirar para derribarlo. El rey, por su parte, se sentía demasiado incómodo en un papel de segunda fila y veía claramente cómo, a partir de 1926, la creciente impopularidad de su primer ministro implicaba, gravemente a la institución monárquica. Cuando, a comienzos de 1930, el general Primo de Rivera comprendió que ya no tenía el apoyo del monarca y tampoco podía contar con sus compañeros de armas, presentó la dimisión. Ahora bien, caído el dictador, Alfonso XIII estaba solo. La experiencia de la dictadura había aislado totalmente al rey. Ni los políticos ni la aristocracia le perdonaron su cooperación con Primo de Rivera, y en cuanto al ejército, la «armonía de la familia militar» había sido rota precisamente en los días de la dictadura a causa de los problemas con el cuerpo de Artillería, que crearon justificado descontento y enajenaron gran parte del favor que sentía el ejército por el monarca. En el desierto político subsiguiente a la Dictadura, el rey llamó al general Berenguer con la misión de resucitar la Constitución de 1876 bordeando el escollo de la convocatoria de Cortes Constituyentes. Parecía estar en el ánimo de todos, menos en el del soberano, la conciencia de un cambio inminente, de un final de ciclo, como diría José Antonio Primo de Rivera. Un cualificado testigo de estas horas decisivas, Miguel Maura, entiende así la situación:

«Para que la salida de la etapa dictatorial no acarrease males definitivos a la institución (monárquica), habría sido menester que, en esa hora solemne, el rey tuviese expedito el camino de la colaboración con elementos de los partidos de izquierdas y también con las organizaciones obreras dotadas de autoridad moral y material entre las masas populares, sin contacto ni dependencia con las antiguas oligarquías causantes del desmoronamiento del régimen parlamentario.» (56)

Sin embargo, salvo el partido socialista, que había gozado de notorio privilegio durante la dictadura, todos los representantes de la izquierda española se movían extramuros del régimen, y desde agosto de 1930, el Pacto de San Sebastián sancionó la unión de los políticos republicanos, socialistas y catalanistas de izquierda con miras a aunar voluntades y preparar una acción común que recogiese, en su día, los ya declinantes poderes de la monarquía borbónica. La crisis afectaba decisivamente al régimen y las elecciones de 12 de abril de 1931 evidenciaron la irreversibilidad de un proceso que se venía gestando desde la crisis de 1917. Enfrentadas a un sincero escrutinio electoral, la institución monárquica y la persona del rey fueron rechazadas por la coalición republicano-socialista en casi todas las ciudades españolas. Alfonso XIII se percató al fin de que carecía del «amor de su pueblo» y dejó en suspenso el ejercicio del poder real, abandonando España. Como dijo José Antonio Primo de Rivera, «el pueblo español... no entendía este simulacro de la monarquía sin poder; por eso aquel simulacro cayó de su sitio sin que entrara en lucha siquiera un piquete de alabarderos... La monarquía española cumplió su ciclo, se quedó sin sustancia y se desprendió, como cáscara muerta, el 14 de abril de 1931.» (57)

El pueblo que votó a la República llevó al poder a una política que, negativamente, se enfrentaba al estado de cosas del viejo sistema monárquico, y de la cual esperaba, vagamente, un cambio que no fuese meramente nominal. Para la gran mayoría de los españoles, la monarquía hacía tiempo que ya sólo representaba a la Corte. Llegada la República, «incluso los grupos monárquicos se afanan en prescindir de sus características y quieren revisar sus bases», indica Ramiro Ledesma (58). La triste figura de Romanones, aislado y abandonado por todos, incluso por la familia real, en un banco de la estación de El Escorial, simboliza, con muda elocuencia, el final de una época, el agotamiento de un sistema que no había acertado a ser, en el siglo XX, a la vez nacional y moderno. Secuestrado por la nobleza cortesana y apuntalado por la oligarquía terrateniente, carecía de una verdadera base de sustentación popular. Los intentos de

(56) Miguel Maura: *Así cayo Alfonso XIII*, p. 45. Barcelona, 1968, Ed. Ariel.

(57) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 567.

(58) Ramiro Ledesma Ramos: *¿Fascismo en España?*, p. 57.

salvarlo desde dentro —Maura, Cambó, Canalejas— no contaban seguramente con muchas probabilidades de éxito. La monarquía española no había llegado a ser una monarquía burguesa, que era lo que le hubiese correspondido en el momento histórico que le tocó vivir. Frente a la obstinación de los partidos monárquicos en conservar las viejas estructuras constitucionales, precario sostén de una situación superada, la oposición republicana encarnó las aspiraciones de una gran parte de la burguesía insatisfecha y de la clase media y recogió asimismo, en las elecciones, la casi totalidad de los votos procedentes de la clase obrera y de los campesinos, prácticamente al margen de toda nostalgia por la realeza.

Comentando el cambio de régimen, Manuel Cantarero señala que «la República quería y debía hacer la revolución burguesa, no la socialista» (59). Pero en el ánimo de los políticos republicanos pugnaban por abrirse paso, contradictoriamente, un reformismo burgués de corte democrático y espíritu liberal, que presentaban figuras como Azaña, Prieto, De los Ríos, Besteiro, Sánchez Román y, hasta cierto punto, el propio Miguel Maura, y una corriente abiertamente revolucionaria, que perseguía la implantación del Estado socialista sin percatarse de que las condiciones objetivas de la infraestructura violentaban gravemente semejante propósito. Hombres como Largo Caballero, Alvarez del Vayo, Araquistain, Negrín y, por supuesto, los reducidos cuadros del partido comunista español, pretendían pura y simplemente la dictadura del proletariado en un país que todavía no había consumado la revolución burguesa. Por su parte, y desde otra perspectiva, la poderosa sindical anarquista, la CNT, aspiraba a la eliminación del Estado en cualquiera de sus formas a favor del comunismo libertario de raíz bakuninista. En semejantes circunstancias, la singladura de la naciente República se aventuraba enormemente problemática. Al «socialismo humanista» que encarnaba la moderación democrática del respeto a la legalidad, la autenticación del proceso de representatividad efectiva en los cauces del régimen y del idealismo de un Estado de bienestar, se enfrentaron, desde el primer momento, la reacción ultraconservadora que veía en la República el menoscabo a las esencias de la tradición española y, más a menudo, la amenaza a sus reductos de privilegio y el maximalismo de la extrema izquierda que buscaba, por todos los medios, el advenimiento y la consagración de la revolución proletaria. Como ha señalado Antonio Tovar, «la participación de las clases obreras en el poder público había sido bloqueada incluso apelando a la violencia. Pero en el caso del anarcosindicalismo ello no era cuestión, dado que, por definición, el mismo no admitía posibilidad alguna

(59) Manuel Cantarero del Castillo: *Tragedia del socialismo español*, p. 110, Barcelona, 1971, Ed. Depesa.

de participación en la estructura del poder puesto que era el mismo poder el que abierta y declaradamente se proponía destruir» (60).

Semejante irracionalismo en un planteamiento político de izquierda, por inconcebible que parezca, venía propiciado y en definitiva causado, por análogo irracionalismo de quienes no podían, a la altura de los tiempos continuar exhibiendo ante el país su secular egolatría y despegó hacia lo que no fuese el mantenimiento de su situación de privilegio. La oligarquía española, que había frustrado la revolución burguesa cuando ésta debió triunfar plenamente, recogía ahora los frutos de su miope y terca política, la radicalización de las izquierdas desesperadas ante la violencia estructural de unos grupos que buscaban su justificación filosófica en el derecho natural y, lo que resulta más grave, su justificación moral en el cristianismo. Presentado en estos términos el dilema sofístico que la derecha esgrimía en su autodefensa, no era extraño que el pueblo, reiteradamente defraudado en nombre de la ley y de la religión, se levantase en buena parte precisamente contra estos principios. La República, por su parte, «régimen intelectual, doctrinario y pequeño burgués, abrió larga discusión (pública) sobre los asuntos más delicados: el ejército, la patria, la religión y la propiedad. Notables historiadores opinan que lo que pudo ser resuelto mediante cuatro decretos entre los meses de euforia de abril y mayo de 1931 —reforma militar, estatutos autónomos, liberalización de la enseñanza, reforma agraria moderada— fue entregado a la polémica popular durante varios meses. Con escasa prudencia se soltaron frases campanudas (como la de «España ha dejado de ser católica», de Azaña) que hirieron los sentimientos de convencidos republicanos y del neutralismo burgués que había votado contra la monarquía en Abril de 1931 (61).

A las dificultades objetivas de viabilidad de la República, que desde un principio hacían costoso su empeño, se añadía la desgraciada torpeza de algunos líderes republicanos. Su peligrosa carencia de «esprit de finesse» soliviantó la sensibilidad de muchos españoles que aguardaban un tratamiento enérgico, pero correcto, de los verdaderos problemas nacionales y que trascendiese una innecesaria y siempre antiestética demagogia sin otra virtud que la de excitar otra demagogia de signo cabalmente opuesto.

El ejército había acatado el nuevo régimen, en algunos casos sin entusiasmo, pero en todos con ejemplar espíritu de ciudadanía. El significativo discurso del general Franco a la Academia general militar de Zaragoza, de la cual era director (62) con ocasión de su clausura por orden del Gobierno, demostraba, por lo menos, dos cosas: la energía del Gobierno

(60) Antonio Tovar: *Universidad y educación de masas*. Barcelona, 1969, Ed. Ariel.

(61) Jaime Vicens Vives: *Historia de España y América*. Barcelona, 1961, Ed. Vicens Vives.

(62) George Hills: *Franco, el hombre y su nación*, p. 169 y ss. Madrid, 1968, Ed. San Martín.

con respecto a la reforma militar y el decidido propósito del ejército de respetar escrupulosamente la legalidad republicana. Cuando un año más tarde, un grupo de militares, acaudillados por Sanjurjo, se sublevó en Sevilla, el propio alzamiento no halló aún eco apenas favorable entre sus compañeros de armas, pese a que el creciente desorden hacia el que se deslizaba fatalmente la República no podía ser visto con agrado por quienes habían hecho del mantenimiento del orden razón de su vida y de su profesión. Reducir el ejército a instrumento técnico de defensa de la nación representaba una tarea exigible pero delicada y el característico desdén de Azaña frente a quienes le acusaban de triturar la institución militar, contribuyó a reforzar los argumentos de la oposición conservadora.

En cuanto al problema religioso, el tratamiento fue aún menos afortunado. Es cierto que la Iglesia española se había prestado, con excesiva ligereza, a la confusión de sus intereses —de orden espiritual— con los intereses de la clase dominante —de orden material. También es cierto que semejante enunciado requería, para su validez plena, una matización que deslindase la considerable pobreza material del clero rural y parroquial, de la riqueza económica que poseían determinadas órdenes religiosas y de la posición preeminente —de poder, en suma— de los cuadros jerárquicos de la Iglesia española. Pero en todo caso era preceptivo tener en cuenta que el catolicismo es la religión del pueblo español, independientemente del tipo de «consecuencia» que ello comporte. Aunque recelosa frente a la República, la Iglesia española mantuvo —salvo en un solo caso, bien conocido— una actitud de prudencia no correspondida por la superfluidad de las medidas (enseñanza, expulsión de los jesuitas, etc.) que sin modificar en nada las condiciones objetivas, despertaban reacciones emocionalmente adversas y hacían por ello más difícil la aceptación de la legalidad republicana. Si se trataba de consagrar civilmente el principio de la plena libertad de conciencia y la neutralidad confesional del Estado, era totalmente innecesario, cuando no contraindicado, acompañar estas medidas con una propaganda antirreligiosa y, lo que es más grave, tolerar las provocaciones extremistas que produjeron la quema de conventos e iglesias en Madrid. El resultado es bien conocido. La práctica totalidad de la Iglesia, y con ella los partidos de la derecha, ya predisuestos en contra, se convirtieron rápidamente en la oposición al régimen.

El problema regional, en hibernación durante la Dictadura —lo que no hizo más que agravarlo—, era uno de los problemas clave, como el de la reforma agraria, que se presentaba con carácter previo a cualquier otro, como lo demostró la proclamación del Estat Català en Barcelona, apenas izada en el Ayuntamiento la bandera republicana. Pero el extremismo separatista del coronel Macià no podía ser aceptado por el Gobierno provisional. La solución de compromiso vino encauzada por el proyecto de Estatuto autónomo que la Generalidad de Cataluña debía preparar.

Sometido a referéndum, la opinión catalana le dio un amplísimo margen de aprobación, lo que suponía un doble triunfo: para las aspiraciones razonables de Cataluña y para la República, que contaba decisivamente con el apoyo de esta región. La mayor parte de los historiadores suscribirán probablemente las palabras de Cantarero del Castillo, a tener en cuenta por su origen no catalán, cuando dice:

«Ni en el Estatuto catalán, ni luego en el Estatuto vasco, leídos hoy con desapasionamiento y objetividad, hay base para afirmar que, en función de los mismos, Cataluña y Vasconia se separaban de España. En los artículos primero de uno y otro se comienza afirmando que los territorios respectivos se constituyen "en regiones autónomas" **dentro** del Estado y con arreglo a la Constitución de la República. En rigor, no se hacía en ellos más que reconocer las peculiaridades lingüísticas vernáculas, dándoles estado de oficialidad en su demarcación junto al castellano. Lo demás eran descentralización administrativa y legislativa que no sólo debían extenderse a Cataluña y Vasconia sino a todas las demás regiones españolas para poner a pleno rendimiento creacional a todas las fuerzas locales ahogadas por un centralismo absurdo.» (63)

Desgraciadamente, el clima que rodeó la presentación de estas primeras medidas hacia un sistema de configuración federalista fue emocionalmente adverso y dialécticamente desdichado. Como apunta el propio Cantarero, «la torpeza de la República y los republicanos radicó en tolerar que las autonomías regionales que podían contribuir al progreso de España y al afianzamiento racional de su unidad fuesen presentadas como desmembración o liquidación por derribo de la nación, que ni la República, ni los republicanos, ni nadie, ni en Vasconia, ni en Cataluña, ni en ninguna parte, quería, en serio, ni podía querer, ni por razones sentimentales ni por razones utilitarias.» (64) Moderando el optimismo racionalista de semejante enfoque, podemos decir que ni la opinión no catalana estaba suficientemente preparada para observar sin recelo un avance, cualitativamente importante, de las aspiraciones regionalistas, ni la demagogia de Companys y la arrebatada lírica del Avi favorecían unos intereses cuya consecución, duramente trabajada, podía venirse abajo, como así ocurrió, con extrema facilidad.

A todo ello, cabe preguntarse por la causa, o el complejo de causas, de un fracaso tan completo en todos los campos de actuación como el de la Segunda República española. Un poder cuya asistencia venía dada por la esperanza más que por la fe de un pueblo reiteradamente marginado por las fuerzas de la oligarquía, exigía prudencia en el tratamiento de los problemas pendientes y el previo afianzamiento de su propio sistema

(63) Manuel Cantarero del Castillo: *Op. cit.*, p. 132 y ss.

(64) *Id. id.*, p. 133.

constitucional. Para poder pasar de la democracia formal a la democracia real o social era preciso, en todo caso, abordar sucesiva y no simultáneamente la discusión de los principales problemas en un clima de serenidad y respeto a los intereses de todos los grupos. Pero el débil parlamentarismo del régimen no era instrumento adecuado a la hora histórica de España y, como comprendió Ramiro Ledesma, el 14 de abril de 1931 no aportaba sino el final de un proceso histórico, la culminación de una decadencia política que se inscribía en el mismo proceso que había alumbrado a la restauración, esto es, un nuevo ensayo de vieja política alimentada por residuos ideológicos del liberalismo e incapaz de entregarse a una tarea de nacionalización de todos los valores. Nativamente incapaz, por lo tanto, de todo impulso revolucionario, que capitalizarían, extramuros del régimen, las fuerzas del anarquismo, y en el seno del propio sistema, el socialismo extremista. Cuando en Europa ascendía la marea del fascismo, los españoles instrumentaban una República socialdemócrata que carecía de las bases de sustentación precisas para que la empresa alcanzase correctamente sus fines. Traicionados el impulso y la intencionalidad de la revolución burguesa, que el régimen de la Restauración dejó olvidados, la madurez de los tiempos ya había generado la revolución proletaria. O dicho con otras palabras: la involución de la burguesía sobre sus propios presupuestos, el enriquecimiento humano y su inevitable expansión, tuvo su respuesta histórico-dialéctica en el socialismo marxista y en el comunismo libertario. Tras liberar a la humanidad de las formas políticas del absolutismo y tras imprimir un dinamismo social de beneficiosas consecuencias en las democracias liberales, el movimiento burgués determinó, con la mercantilización del trabajo, la insolidaridad proletaria, el rechazo de los valores de aquél y el apresto, en su altiva intemperie, a la conquista del poder.

El drama de los republicanos españoles fue el menosprecio a una derecha intransigente, que había olvidado su origen mesocrático y la debilidad frente a una izquierda doctrinaria que anteponía la consigna de revolución proletaria a la realidad histórica y sociológica de España. Del fracaso de un siglo de ensayos políticos y de su correspondiente toma de conciencia a partir de la dimensión nacional, iba a nacer a la vida pública española «un movimiento político de entraña nacional profunda y grandes perspectivas sociales, mejor dicho, socialistas. Lo que las gentes llaman por ahí el fascismo.» (65)

(65) Ramiro Ledesma Ramos: *¿Fascismo en España?*, p. 39.

II

Los antecedentes políticos del falangismo

*There is a tide in the affairs of men
Which, taken at the flood, leads on the fortune;
Omitted, all the voyage of their life
Is bound in shallows and in miseries.*

Shakespeare: *Julius Caesar*
Act. 4, Scen. 3

*Hay una marea en los asuntos humanos
Que tomada en pleamar conduce a la fortuna.
Pero que omitida, todo el camino de la vida
Va circuido de escollos y desgracias.*

Aludiendo al advenimiento de la República, el 14 de abril de 1931, Ramiro Ledesma, el teórico seguramente más profundo del nacionalsindicalismo, observa lo siguiente:

«Las perspectivas nacionales de esta fecha eran y tenían que ser por fuerza cosa ilusoria. Pues los intelectuales que le daban expresión representaban una tradicional discrepancia con el sentido histórico de las instituciones a quienes la unidad se debía en su origen, llegando así al absurdo de creer una equivocación nuestra historia entera. Los grupos disgregadores que influían y sostenían el régimen naciente desde la periferia española carecían, naturalmente, de una preocupación integral y total de España. Los marxistas eran ajenos por naturaleza al problema. Los viejos partidos demoliberales, como el radical, representaban la debilidad, la transigencia, el pacto. ¿Quién iba, pues, a dar a la revolución de Abril un contenido nacional y quién iba a trabajar en su seno para extraer de ella consecuencias nacionales históricas?

El 14 de Abril nacía, pues, incapacitado, tarado para obtener de él una vigorización nacional de España.» (66)

Estas líneas iluminan adecuadamente el subsuelo ideológico del movimiento falangista a partir de su negatividad. La afirmación de los valores hispanos, nunca demasiado explícitos, es al comienzo la bandera de combate, todavía borrosa, frente a la descomposición burguesa que amenaza a la integridad de España como nación. En las primeras páginas de **¿Fascismo en España?**, Ledesma Ramos afirma tajantemente que «El Estado Liberal parlamentario no es ya el Estado nacional. Las instituciones demoburguesas viven al margen del interés de la Patria y del interés del pueblo. No representan ni interpretan ese interés». (67)

El sistema que apunta es, antes que nada, una versión nacionalista y moderna de los esfuerzos, todos frustrados hasta aquel momento, del regeneracionismo español. El culto a la Patria es el primer núcleo afirmativo de una doctrina que, más allá de la democracia liberal, pretende concluir en las formulaciones socialistas salvando la libertad naufragada en la primera experiencia marxista y malograda, anteriormente, por el robustecimiento del régimen capitalista. En el sistema capitalista la burguesía, ciertamente, había hecho conquistas admirables, adquirió un poder social inmenso y logró asimismo una elevación importante del nivel de vida, pero de un modo inevitable, la interna naturaleza del sistema y la intencionalidad de los propósitos hacían de hecho accesible a muy pocos al poder y la libertad, mientras que el concepto de Patria, la dimensión social del hombre, quedaba subordinada a su dimensión meramente individual, como

(66) Ramiro Ledesma: **¿Fascismo en España?**, p. 28.

(67) *Id. id.*, p. 51.

expresión de la autosuficiencia burguesa. Para la burguesía, en efecto, lo importante estribaba en la consolidación y defensa de sus propias categorías por la clase de «los guardianes», en la que residen, implícitamente, los valores nacionales más altos, siempre a punto de la máxima tensión a su servicio. El Estado liberal era entendido como el centinela que salvaguardaba el desarrollo dialéctico de la burguesía. Esta pensaba que el orden natural de las cosas llevaría a su seno a aquella parte del pueblo que mediante la ascética de las virtudes de laboriosidad y previsión renunciaban al presente en aras del futuro, y consideraba que quienes no alcanzaban su adecuada promoción —previsible mayoría— eran, de un modo u otro, merecedores de su suerte. En definitiva, el éxito económico basado en el individualismo ético, a cuya realización debía consagrar el Estado su última misión.

En el nacionalsindicalismo, sin embargo, la comunidad política, la idea de nación como unidad de destino, implicaba una transcendencia teórica respecto al concepto de individuo, enaltecido por el liberalismo, como resultaba claramente perceptible en la conocida frase joseantoniana, incorporada a la norma programática de Falange española de las JONS, según la cual:

«sólo es de veras libre quien forma parte de una nación fuerte y libre». (68)

Formulación en definitiva fascista, o parafascista, como ha señalado Ricardo de la Cierva, pero en una coyuntura en que estos términos equivalían a modernidad y a creatividad institucional frente a la crisis de la democracia parlamentaria. (69)

Antes de abordar la problemática referente al subsuelo filosófico del falangismo, convendrá aludir brevemente a los antecedentes políticos del mismo.

Un destacado falangista catalán, José María Fontana, escribía, años después de la guerra española:

«En 1932 estudiábamos en la Universidad de Barcelona y la política nos apasionaba. Vimos la caída de la monarquía sin demasiado dolor y muchos con alegría. Tuvimos ciertos coqueteos con FUE (que todavía hoy me reprocha Narciso de Carreras, quien iniciaba su actuación política como presidente de los Estudiantes Católicos) participando en un curso de conferencias; yo hablé sobre las tendencias intervencionistas del Estado. Llegué a ser suscriptor de **La Tribuna Socialista**, semanario barcelonés que seguía las orientaciones de Largo Caballero. Otros amigos se

(68) Punto 7 de la norma programática de FE de las JONS.

(69) Ricardo de la Cierva: **Historia de la Guerra Civil española**, I, p. 555. Madrid, 1969, Ed. Librería San Martín.

dejaron seducir por la elegancia dialéctica y el prestigio intelectual de Azaña. Conviene, pues, no olvidar que nosotros no nacimos antidemócratas, fascistas o como quieran llamarnos.

Me parece más exacto encuadrar o delimitar a nuestra generación diciendo que es la que, entre los quince y los veinticinco años, conoció la Dictadura de Primo de Rivera. O sea, una generación que no habiendo intervenido al principio en política, derivó después, y acusadamente, hacia otros campos; preocupada intensamente por su formación y atraída de modo especial por la literatura, el arte y el ensayo político-filosófico.» (70)

(70) José María Fontana: *Los catalanes en la guerra de España*, p. 22. Madrid, 1951, Ed. Samarán.

El conservadurismo de Maura y la Dictadura de Primo de Rivera

Por sorprendente que pueda parecer, dos fuentes tan dispares como el partido conservador de Antonio Maura y la Dictadura de Primo de Rivera actúan, a mi juicio, como antecedentes del regeneracionismo falangista. El maurismo puso de relieve, con enérgico énfasis, la necesidad de una «revolución desde arriba» que acabase con las irregularidades del sistema parlamentario y acometiese la profunda necesidad de la nación por una reforma partiendo de las premisas de la derecha ortodoxa. Antonio Maura buscaba, a través de una legislación correcta, la introducción de un sufragio municipal corporativo que acabara con el caciquismo y diera vida a las unidades naturales de la comunidad paralizadas por el centralismo. La idea era restaurar el contacto entre los políticos y el pueblo, y para ello se precisaba encauzar la «energía de las regiones» mediante una reforma de la administración local que vertebrase orgánicamente el país. Los municipios debían convertirse en la institución que actuase de puente entre el Poder y el pueblo e hiciese de la Monarquía un instrumento democrático apto para la convivencia, es decir, con fe en la legalidad y confianza en el uso del derecho. Su *Weltanschauung*, en el fondo ingenua, les llevaba a creer, como acertadamente subraya La Cierva:

«que la "enfermedad nacional" no supuraba del cuerpo social ni del sistema al que, adoradores de Cánovas, tenían por intangible; para ellos la enfermedad estaba en la prostitución de la política». (71)

Cuando, como parece más verosímil, los problemas en profundidad nacían del seno de la sociedad en evolución que sólo disponía, para resolverlos, de un estado liberal sin fuerza.

La corriente conservadora española, y especialmente el maurismo, era sinceramente democrática, y por serlo pugnaba por imprimir el sello de la comprensión y el espíritu de tolerancia en el confuso y violento devenir de la política española. Estética y éticamente alejada de las versiones extremistas de esta política, dicha corriente halló en Cataluña su homólogo representante en la figura de Francisco Cambó, quien, como ha demostrado documentalmente Jesús Pabón, estaba influido por las ideas de Balmes y se pronunció en favor del voto corporativo en su gran discurso parlamentario de 24 de febrero de 1908.

«El principio de la representación ha sido siempre un pliegue de nuestra bandera y un punto de nuestro programa... Siempre, desde los comienzos de mi vida política, he defendido los principios de la representación cor-

[71] Ricardo de la Cierva: *Op. cit.*, p. 38.

porativa... Viene a sustituirse en parte, en la parte que se concede a la representación corporativa, aquella agrupación mecánica, inerte de los electores en secciones, sin ningún lazo que los una, aquella organización en partidos y banderías... Si todos los ciudadanos españoles estuvieran asociados, si formaran parte de alguna corporación... creo que tendrían razón los representantes del partido Tradicionalista que quieren sustituir **in totum** la elección directa por la representación gremial... El sufragio inorgánico... nunca da entrada a aquellas minorías que son las que llevan en sí el germen de las grandes transformaciones... El sufragio universal en toda España, ¿cuándo ha recogido un latido de la opinión pública?» (72)

Podrá parecer extraño que cite a don Antonio Maura y al gran político catalán como antecedentes políticos del falangismo. Pero hay que observar dos cosas. En primer lugar la corrección que los políticos conservadores hacían al sistema parlamentario no entrañaba en ningún caso una condena de la democracia, ni siquiera en su versión liberal de democracia de partidos, por otra parte la casi única existente en los países de Europa Occidental a comienzos de siglo. Se trataba más bien de superar la contradicción entre libertad y la democracia, como se desprende del pensamiento de Maura:

«Esto es una democracia: toda una sociedad, todo un pueblo, no una tiranía de muchedumbre, que es esencia execrable de toda tiranía, con los agravantes que más puedan agravar la execración. La extrema izquierda olvida —y no hay día ni hora en que los hechos no lo acrediten— olvida que no hay libertad política, ni derecho seguro, ni dignidad humana, sin una autoridad firmísima, sin un poder incontestable que imponga a todos el respeto a las leyes...» (73)

El ideal de la democracia como presencia de todos en la gestión concurrente de la vida nacional debía discurrir, según eso, por los cauces intermedios de la actividad municipal, ideal que recogía, por una parte, importantes aspectos del pensamiento tradicionalista, y por otra, las ideas nucleares del reformismo de Joaquín Costa. Este abogaba claramente por un gran partido nacional con la explícita finalidad de llevar a cabo la revolución necesaria desde el poder, habida cuenta de que «el programa liberal de las parcialidades turnantes ha fracasado totalmente, pues no ha logrado encarnar, poco ni mucho, en la realidad, haciendo libres a los españoles.» (74)

Pero como el modelo de identificación sigue siendo la Europa culta y progresiva de las democracias al uso, es preciso ir caminando a «un liberalismo que acometa con decisión la obra urgente de extinguir de

(72) Jesús Pabón: *Op cit.*, I, pp. 314-315.

(73) Antonio Maura: *Treinta años de vida política*, pp. 62-63, s.s. 1916.

(74) Joaquín Costa: *Oligarquía y caciquismo*, p. 35. Madrid, 1969, Alianza Editorial.

nuestro suelo la oligarquía como condición necesaria para que pueda aclimatarse en él un régimen europeo de libertad y de **self-governement**, de gobierno del país por el país.» (75)

En segundo lugar hace falta tener presente que los repetidos «intentos» de salvar al régimen de la Restauración tuvieron la paradójica virtud de agravar la situación en que el país se encontraba desde 1898, al crear una difundida conciencia de frustración tras el malogramiento de cada uno de ellos. En el momento en que aparece el falangismo, a comienzos de la Segunda República, el país había conocido un desgaste de la democracia paralelo al que sufría buena parte de Europa en las primeras décadas del siglo. En 1930, «la democracia parecía un concepto caduco y su concreción institucional, el parlamentarismo, perdía cada vez más prestigio», ha escrito de la Cierva en su aludido estudio sobre los antecedentes de la Guerra Civil española. (76)

El modelo que se perfilaba como alternativa al fracaso de la democracia era el fascismo para quienes preferían la síntesis de regeneración y nacionalismo en un marco donde no faltaba la nostalgia por la grandeza perdida y el radicalismo intelectual que se desprende de los escritos de Ledesma Ramos y Giménez Caballero, y el socialismo marxista para los desengañados de la solución liberal, fieles creyentes en la sesuda crítica de Marx a la sociedad burguesa. Unos y otros iban a proyectar sobre España una influencia, todo lo mediatizada que se quiera, pero, en todo caso, inversamente proporcional al número de sus efectivos reales y al cuadro de sus dirigentes.

La dictadura del general Primo de Rivera representa asimismo, como ya indicaba, un antecedente, en cierto modo, del falangismo. El dictador pretendía recoger la herencia de Antonio Maura y en su manifiesto a la nación divulgado el día 13 de septiembre aludía explícitamente a la conocida frase del político mallorquín sobre el gobierno de los que no dejaban gobernar. La comprensible desconfianza hacia el antiguo grupo de políticos se racionalizó convirtiéndose en una teoría política antiparlamentaria que decía ser más auténticamente demócrata que el esquema liberal parlamentario (77). No obstante, el lema primorriverista «Patria, Religión y Monarquía» era, en el fondo, mucho más tributario de la ideología ultraconservadora de Charles Maurras que de la profunda convicción democrática de Maura, de cuyas ideas pretendía el dictador convertirse en artífice. En aquellos momentos Mussolini operaba como modelo más o menos consciente del «cirujano de hierro» anunciado por Costa y a Primo de Rivera no le costó demasiado creerse en serio que estaba llevando a cabo

(75) *Id. id.*, p. 36.

(76) Ricardo de la Cierva: *Op. cit.*, p. 507.

(77) V. Raymond Carr: *Op. cit.*, pp. 542 a 567.

la «revolución desde arriba», constantemente impedida por el liberalismo parlamentario. De todas maneras el basamento intelectual de la Dictadura era sumamente precario y cabalgaba sobre una doble contradicción: el impulso regeneracionista, que el general sentía sinceramente, debía encauzarse a partir del apoyo de las fuerzas más reaccionarias del país, para las cuales el tímido radicalismo de Primo de Rivera representaba una amenaza a sus posiciones de privilegio. Por decreto-ley de 26 de noviembre de 1926 fue establecida una organización corporativa del trabajo, basada en los comités paritarios, a cuyas decisiones deberían ajustarse las condiciones laborales. Semejantes medidas, moderadas pero innovadoras, alejaban paulatinamente al Dictador de sus decisivas bases de sustentación y la ausencia de una ideología coherente acentuaba más gravemente la interinidad del sistema. Cuando se piensa en la Unión Patriótica como instrumento catalizador de ciudadanos patriotas, hay que recordar que la aspiración de Primo de Rivera era la fundación de un partido de centro que funcionase al nivel de un movimiento nacional. La realidad limitaría tan ambicioso propósito a una incoherente amalgama de antiguos mauristas, de tráfugas del carlismo y de grupos conservadores descolocados a raíz de la nueva situación. Quizás el diagnóstico más certero de nostalgia por el divorcio profundo entre la intelectualidad y la Dictadura sea el de José Antonio Primo de Rivera:

«Los intelectuales hubieran podido organizar aquel magnífico alumbramiento de entusiasmo alrededor de lo que faltó a la Dictadura: una gran idea central, una doctrina elegante y fuerte.» (78)

El único intelectual que merece este nombre y que apoyó al general-dictador fue Ramiro de Maeztu (1875-1936), excelente muestra de periodista inteligente e inquieto, a quien se debe, en frase de Madariaga, «una de las primeras y mejores definiciones del Estado autoritario funcional que se han dado en Europa».

Maeztu no era insensible a la crisis general de la democracia parlamentaria y como tantos otros intelectuales regeneracionistas propugnó la reespañolización de nuestra patria en el camino hacia Europa, firmemente asentada en la tradición de la antigua monarquía católica. ¿Quién podía creer hoy en democracia?, se pregunta, desencantado ante lo que parecía, después de 1929, la definitiva entrada en barrena de las formas consagradas por el liberalismo, no sólo en el campo político, sino asimismo en un orden más amplio, de connotaciones ideológico-culturales. Son los años en que Europa lee, como veremos con algún detalle más adelante, **La Decadencia de Occidente**, de O. Spengler y en que la última fe, junto al socialismo marxista, viene representada por la contrarrevolución fas-

(78) J. A. Primo de Rivera: *O.c.*, p. 12.

cista. La crisis del sistema liberal fue ciertamente el primero de los presupuestos del fascismo, pero ni la Dictadura de Primo de Rivera ni el pensamiento de Maeztu pueden calificarse de fascistas. La Unión Patriótica, fuera de su veneración a la nación, a la Iglesia y al rey, carecía de ideología y sólo aspiraba a la pacífica modernización del país que los partidos tradicionales no habían conseguido, pero en todo caso, sin alterar los cimientos de la infraestructura ni embarcarse en aventuras de expansión imperialista.

Por su parte, Maeztu, a quien no dudo en atribuir cierta paternidad con respecto al falangismo, tampoco puede ser llamado fascista. Un hombre que señala que «para los españoles no hay otro camino que el de la antigua monarquía católica, instituida para servicio de Dios y del prójimo» (79), que rechaza el racismo y declara no gustarle la palabra Imperio, difícilmente puede ser asimilado a la corriente fascista. Fue un precursor, si se quiere, un prefascista, un brillante teórico del autoritarismo en un horizonte que parecía dibujar el ocaso de las democracias, pero no el inventor del fascismo como exageradamente le califica Madariaga, sin duda porque no distingue adecuadamente los conceptos «autoritarismo» y «fascismo».

[79] Ramiro de Maeztu: *Defensa de la Hispanidad*, pp. 299-300. Valladolid, 1938, 3.ª ed.

Fascismo y falangismo

Todo ello hace pensar que en el intento de una clarificación terminológica y conceptual se tratase de forzar los hechos para acomodarlos a una tesis preconcebida según la cual el fascismo, genéricamente entendido, tendría poco que ver con el nacionalsindicalismo español. Sin perjuicio de un análisis comparativo que ocupa la última parte de este trabajo, puedo anticipar que sin el ejemplo de la *Action française*, del francismo, etc., no puede explicarse satisfactoriamente la aparición del grupo de intelectuales de Acción Española: «Fascistizados» iba a llamarlos, con indudable acierto, un verdadero fascista, Ramiro Ledesma. Entre ellos figuran Víctor Pradera, José M.^a Pemán, Julián Pemartín, Eugenio Vegas, José Calvo Sotelo, Eugenio Montes, José de Yanguas Messía. Algunos pasarán más adelante a las filas de la Falange. Otros, como Calvo Sotelo, se quedarán en las puertas, sin poder franquearlas, o caerán víctimas de la contienda civil, en los primeros meses de la tragedia de 1936. Como vemos, pues, es la derecha la que evoluciona por algunos sectores extremos hasta convertirse a sí misma en fascismo tardío y mimético (80). Pero el falangismo brotaría de una triple fuente, independiente en principio de las tradicionales manifestaciones políticas de la derecha: la revolución nacional, núcleo del pensamiento de Ledesma Ramos, a la cual incorpora la dimensión sindicalista del movimiento proletario —la CNT—, el radicalismo castellanista de Onésimo Redondo, y el tema de España como «unidad de destino» definida por José Antonio Primo de Rivera.

Aquí es preciso aludir a la paternidad fascista, en sus diversas variantes, del falangismo español. De entrada hay que recordar esa paternidad más allá de cuantos distingos, matices e incluso negaciones hayan sido esgrimidas por los escasos exégetas de la doctrina política, y, lo que resulta más interesante, por el propio José Antonio Primo de Rivera. En 1934, cuando el apogeo fascista era un hecho en toda Europa, incluso en las naciones de más amplia tradición democrática como Bélgica, Francia y Gran Bretaña, el ya entonces Jefe de la Falange habló así a la minoría socialista de Indalecio Prieto en el Congreso:

«Pero porque resulta que nosotros hemos venido a salir al mundo en ocasión en que en el mundo prevalece el fascismo —y esto le aseguro al señor Prieto que más nos perjudica que nos favorece—; porque resulta que el fascismo tiene una serie de accidentes externos intercambiables que no queremos para nada asumir, la gente, poco propicia a hacer distinciones delicadas nos echa encima todos los atributos del fascismo, sin ver que nosotros sólo hemos asumido del fascismo aquellas esencias

(80) V. Ricardo de la Cierva: *Op. cit.*, pp. 513 y ss.

de valor permanente que también habéis asumido vosotros, los que llaman hombres del bienio... Ese sentido del Estado, ese sentido de creer que el Estado tiene algo que hacer y algo que creer, es lo que tiene de contenido permanente el fascismo y eso puede muy bien desligarse de todos los alifafes, de todos los accidentes y de todas las galanuras del fascismo, en el cual hay unos que me gustan y otros que no me gustan nada.» (81)

A este respecto, la coherencia entre las palabras y los hechos fue, en Primo de Rivera, prácticamente total. Conoció y admiró a Mussolini pero se negó reiteradamente a aceptar las invitaciones para asistir a las reuniones de la Internacional fascista (82). Su preocupación se dirigía primordialmente a dotar de sentido nacional profundo a su pequeño partido, a capitalizar, al mismo tiempo, el indudable atractivo que el fascismo ejercía sobre las clases medias en beneficio de la «revolución pendiente» cuyo instrumento debía ser la Falange, y a perfilar su teoría política del Estado nacionalsindicalista.

El fascismo representaba la reacción revolucionaria al desafío marxista, y como tal reacción el acto precedía a la teoría y el método —concentración de la nación en un haz de energías— significaba asimismo el objetivo: la nación era para el fascismo el objeto de todos los esfuerzos, del mismo modo que era su sujeto. En el orden fáctico el fascismo hipotecó su intencionalidad revolucionaria dirigida a edificar un Estado de trabajadores, incorporando el vigor y la modernidad del mundo laboral a una nueva forma de nacionalismo excesiva e inevitablemente ligado a los viejos valores del conservadurismo. Mussolini había hecho suya la definición de Giovanni Gentile según la cual el fascismo no se opone al liberalismo como el sistema de la autoridad frente al sistema de la libertad sino como la verdadera libertad concreta contra el sistema de la falsa libertad abstracta. Pero la terminología hegeliana que utilizaba Gentile enmascaraba el fondo de las tendencias fascistas, mucho más en la línea de la filosofía vitalista que como ha señalado lúcidamente Nolte influía seriamente al joven Mussolini a través de Nietzsche y de Bergson (83). En el fondo, el fascismo representaba la lucha de clases de la pequeña burguesía, que se encuadraba entre el capitalismo y el proletariado como un tercero en discordia, pretendidamente ahistórico, que buscaba el fin de los antagonismos sociales y el recobramiento de la identidad perdida (84).

En España, no obstante, y por aparente paradoja, el más radical de los fundadores de Falange española y de las JONS, Ramiro Ledesma, vio con

(81) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 268.

(82) Lo cual no le impidió aceptar algunas subvenciones del Duce, según el testimonio de Antonio Tovar, en conversación personal con éste en la Universidad de Barcelona, el 12-III-1971.

(83) V. Ernst Nolte: *El fascismo en su época*, p. 285, ed. Península, Madrid, 1967.

(84) Robert Paris: *Los orígenes del fascismo*, p. 148. Barcelona, 1969, Ed. Península.

lucidez poco común las dificultades del fascismo en fecha tan temprana como mayo de 1935. En el **Discurso a las juventudes de España**, Ledesma se pregunta si el Estado fascista logrará verdadera transcendencia haciendo que la incorporación proletaria represente para él la misma eficacia que la incorporación de la burguesía supuso para el Estado francés tras la revolución de 1789, o si, por el contrario, acabará, como ciertamente acabó, en mero instrumento de la contrarrevolución conservadora.

«Ha machacado, en efecto (el fascismo), las instituciones políticas de la burguesía, y ha dotado a los proletarios de una moral nueva y de un optimismo político, proveniente de haber desaparecido las oligarquías antiguas; pero, ¿ha machacado asimismo o debilitado siquiera las grandes fortalezas del capital financiero, de la alta burguesía industrial y de los terratenientes, en beneficio de la economía general de todo el pueblo? Y además, ¿va realmente haciendo posible la eliminación del sistema capitalista y basando cada día más el régimen en los intereses económicos de las grandes masas?... Fácilmente se adivina los peligros de que resulte, a la postre, en ese aspecto fallida la revolución. Claro que eso no quitaría al fascismo el carácter de cosa inacabada, de tentativa, de conato.» (85)

La Falange tomó del fascismo, negativamente, su oposición frente al marxismo entendido como la consagración de la lucha de clases y frente al liberalismo como lucha de partidos. Y positivamente, su coincidencia en la afirmación de un Estado creyente en la unidad permanente de la Patria y en su propia naturaleza misional. Es cierto, y nos lo ha recordado recientemente José María Alfaro, uno de los fundadores de la Falange, que ésta se negó, por ejemplo, a otorgar credenciales de viabilidad al Estado corporativo y que el «leit-motiv» de su actuación político-social fue la unión o el entrañamiento con las fuerzas populares, sobre todo las gremiales, procedentes del viejo anarquismo transformado en la línea señalada por Pestaña. (86)

Es cierto, también, que José Antonio Primo de Rivera no perdió casi nunca ocasión de decir que él no era fascista. Acentuó esta actitud especialmente desde la fundación de la Falange (87), pero debemos recordar que, aunque de mala gana, colaboró en el primer número de la revista **El Fascio** con un artículo en el que teorizaba, un tanto confusamente, acerca del Estado nacionalista. Fue justamente a raíz de la edición de **El Fascio** cuando se entabló la famosa polémica entre Juan Ignacio Luca de Tena, director del diario **ABC**, y José Antonio Primo de Rivera. Este hizo una

(85) Ramiro Ledesma: *¿Fascismo en España?*, p. 296.

(86) José M.^a Alfaro: *Declaraciones a la revista Mundo*, 3-6-1972, p. 18.

(87) La última vez que Primo de Rivera asimiló públicamente Falange a fascismo fue en unas declaraciones a González Ruano en **ABC** el 11-4-1934. *O. c.*, p. 207.

defensa, inteligente aunque excesivamente idealista, del fascismo, por cuanto no se percató de la diferencia que mediaba entre el esquema formal del Estado corporativo mussoliniano y la realidad de una situación, la italiana, controlada por el capitalismo en fase de expansión. En cualquier caso, hay que reconocer que los enunciados falangistas alusivos a la problemática socioeconómica eran mucho más radicales que las reivindicaciones del fascismo y las del nacionalsocialismo alemán. (88)

El creador de las JONS de Valladolid, Onésimo Redondo, se expresó con bastante claridad respecto al lema de la ideología fascista:

«Ni nos place aceptar la dialéctica —que mejor se debe llamar dialéctica que doctrina— de Mussolini sobre las relaciones entre el Estado y los individuos: lo que se llama en esto **doctrina fascista** son, a nuestro juicio, supuestas tácticas pasajeras, incongruentes como cosa fija, que el talento combativo y constructivo de Mussolini ha ido adoptando a medida de sus aspiraciones concretas y personalísimas para gobernar a Italia en los últimos años... Hay una estrategia revolucionaria, una nueva táctica para afrontar los problemas del Estado moderno y hasta una técnica política que en gran parte merecen ser universales. Lo que no hay, propiamente, es una doctrina de derecho público, por mucho que se aparente; el fascismo cambia en su trayectoria, como cambia el calendario en el curso del año; no estamos seguros de que ni siquiera la «doctrina», que parece ser tan característica y fundamental, la de la supremacía simepanteísta del Estado sobre todo lo demás, sea mantenida por Mussolini hasta su muerte.» (89)

Lo que indica que el pragmatismo del pensamiento fascista era perfectamente comprendido a todos los niveles de la jerarquía falangista. Sin embargo la Falange fue un movimiento de estilo decididamente fascista, conscientemente asumido —como hicieron otros partidos políticos— para despertar los sentimientos nacionalistas del país, y el fascismo representaba la ocasión, coyunturalmente propicia, de retornar a la propia esencia nacional en una «segunda navegación» más afortunada que la de los primeros regeneracionistas. El fascismo había aparecido como contrafigura totalitaria del marxismo en los países azotados por una posguerra difícil y debía ser definido primordialmente como antimarxismo surgido de una coyuntura ideológica en crisis, que combatía a la revolución con métodos revolucionarios. La esperanza de realizar la síntesis de la antítesis —clase y nación— estaba en la base de todo fascismo, y por supuesto, en la base también del nacionalsindicalismo (90). En el congreso del partido nacional

(88) Así lo indica Francis Carsten en *La ascensión del fascismo*, p. 267, Barcelona, 1971, Ed. Seix y Barral.

(89) Onésimo Redondo Ortega: *El Estado nacional*, pp. 153 y 155. Ed. FE., 1939.

(90) Enunciado reconocido por el Profesor Fraga Iribarne en conversación en su domicilio de Madrid el 5-1-1972.

fascista, celebrado en Roma en noviembre de 1921, Dino Grandi afirmó que el Estado debía resumirse en una grande y potente jerarquía de sindicatos. Esta apelación a un socialismo nacional tardaría exactamente veintidós años en hallar un cauce relativamente libre. En la República de Saló —1943 a 1945— se intentará, patéticamente, hacer del trabajo el sujeto único de la economía y Mussolini define así la República Sociale Italiana: «Será la República de los obreros italianos y se propone realizar todos aquellos postulados que durante cuarenta años han estado escritos en la bandera de los movimientos socialistas» (91). Por su parte, el punto noveno de la norma programática de la Falange habla de España, concebida en lo económico «como un gigantesco sindicato de productores». La sociedad española debería organizarse corporativamente mediante un sistema de sindicatos verticales por ramas de la producción al servicio de la integridad económica nacional. Ello debería eliminar, según el pensamiento falangista, la lucha de clases, provocada por el capitalismo y alentada por el marxismo, en la síntesis, sólo indicada, del Estado nacional-sindicalista. La analogía es evidente.

Sin embargo José Antonio Primo de Rivera bebía asimismo en las fuentes de la tradición más conspicua: Menéndez Pelayo y Maeztu eran tan importantes como Mussolini y Lenin, y las alusiones hechas respecto del corporativismo por Primo de Rivera concebían a aquél como solución provisional, recurso «que mantiene hasta ahora intacta la relación del trabajo en los términos en que configura la economía capitalista: subsiste la posición del que da el trabajo y la posición del que arrienda su trabajo para vivir». (92)

Es tan interesante como poco conocido el hecho de que, por las mismas fechas —1934—, Salvador de Madariaga, hombre nada sospechoso de filofascismo, dedicase al corporativismo y al tema de la democracia orgánica el libro **Anarquía y Jerarquía**.

«La democracia orgánica unánime —nos dice— es la forma natural que tiene que adoptar una nación civilizada que alcanza su mayoría de edad. Pero esta forma sólo puede ser la última fase de una evolución política hacia la sabiduría por la libertad. El Estado totalitario, alcanzado por la autoridad y por la fuerza, es tan sólo su caricatura.» (93)

La crítica a la praxis de la democracia individualista halla un sorprendente vocero justamente en las filas del liberalismo más conscientes del reto de los nuevos tiempos. Es perceptible el eco dialéctico que se desprende de las palabras citadas hace un momento. Las condiciones reales de la sociedad moderna son el ejemplo más marcado de la dialéctica de

(91) Cit. por Nolte: **Op. cit.**, p. 279.

(92) J. A. Primo de Rivera: **Op. cit.**, p. 510.

(93) Salvador de Madariaga: **Anarquía y Jerarquía**, p. 136, Aguilar, Madrid, 1970.

la Historia. En la medida en que tales condiciones nos conducen al Estado totalitario, el ideal de la libertad se aleja en tanto en cuanto el individuo deja de ser sujeto de una comunidad verdadera para convertirse en rueda dentada de una gigantesca máquina humana. Para que el Estado pueda ser considerado como la «realización de la libertad» debe ser el efectivo portavoz de la unión racional de individuos libres, jamás, como en el Estado totalitario, el gobierno directo de intereses especiales sobre la totalidad.

Para Hegel, «la esencia del Estado moderno es la unión de lo universal con la libertad plena de lo particular, y con el bienestar de los individuos.» (94)

El enfoque intencionalmente supraindividualista de la filosofía política de Hegel trasciende por definición el concepto liberal de la libertad, en principio negativo —no dejar que nos impidan— por la comprensión de ésta como esencia del espíritu, cuyas cualidades existen sólo a través de la libertad.

Pero no sólo desde el campo liberal se alzaron críticas razonadas al individualismo de la democracia parlamentaria. También el socialismo moderado, el sector socialdemócrata que el maximalismo izquierdista denominó social-fascismo, arbitró su particular crítica correctora al planteamiento teórico de un reformismo respetuoso, en la base, con el código del parlamentarismo. A pesar de su extensión, merece la pena recordar las palabras de Cantarero, en diálogo con Equipo XXI, recogidas por la revista **Índice**. En ellas el entrevistado pone de relieve como Julián Besteiro «trató de que el PSOE (Partido Socialista Obrero Español) introdujera en su programa el diseño de una Cámara Corporativa o de representación de «intereses». (Por supuesto, a base de un concepto de corporativismo en absoluto reaccionario, que nada tenía que ver ni con los antiguos gremios «monopolistas» del trabajo ni con las concepciones y tesis autoritario-capitalista.) Fernando de los Ríos habló también de democracia «orgánica»... En rigor el pensamiento socialista es implícitamente democrático orgánico en la medida en que el socialismo atribuya a los sindicatos, las cooperativas, los municipios, etc., funciones básicas de «autogobierno» de la vida social, económica y política. Incluso el socialismo marxista-leninista, o comunismo, apuntó a una meta de sociedad final cuya estructura es democrática orgánica. Lenin la describe en **Estado y Revolución** cuando anuncia el fin del Estado y un funcionamiento pleno de la sociedad por la vía exclusiva de su propio automatismo social. Julián Huxley, en la Inglaterra de los años cuarenta, y desde «supuestos» socialistas, hace una formulación explícita de la democracia orgánica como forma más perfecta de la democracia. Mendès-France, en la órbita del pensa-

(94) G. W. F. Hegel: *Philosophie des Rechts*, p. 395, apéndice.

miento social-demócrata francés, apunta también a ello, cuando en **La República moderna** concibe un Consejo Económico Social a nivel casi legislativo». (95)

Quiero subrayar con ello la generalizada conciencia de crisis del liberalismo que a partir de la primera guerra mundial se apodera de amplios sectores del pensamiento europeo. Muchos espíritus se sintieron inmersos en el miedo ante la amenaza de nuevas formas políticas y culturales y buscaron en la entraña de su propia tradición histórica la salida a las aporías del «proceso irreversible». En este sentido se puede hablar con entera propiedad de revolución conservadora y de contrarrevolución. Hombres como Charles Maurras eran conservadores de un modo radical y por ello, precisamente, revolucionarios. Su conservadurismo era el compuesto de viejas partes constitutivas en inconsistente unidad con lo más moderno, que saltando por encima de las barreras de lo presente, asumía como cierto y hasta cierto punto como deseable, el postulado de la decadencia de Occidente.

La ruptura del conservadurismo radical con el liberalismo significaba el regreso a la estructura social corporativa de la Edad Media, es decir, la unión de los empresarios y obreros de una rama de la producción en corporaciones que excluían la lucha de clases, poseían funciones estatales reconocidas, hacían imposible la competencia como principio, suprimía el carácter de derecho privado de las relaciones obreras y daban a cada miembro un carácter público. Ahora bien, la afinidad interna de este esquema presenta ideas y concepciones socialistas. El marqués de la Tour du Pin, colaborador de «*Actión Française*», al remitirse a un concepto patriarcal y definir el capitalismo como usura, llegó, por distintos caminos que Marx, a la teoría del valor del trabajo y de la plusvalía, a la teoría de la explotación y de la polarización social y a la exigencia de una copropiedad del proletariado de los instrumentos de producción (96). Esta tendencia antiburguesa constituyó, junto al antisemitismo ideológico de las diferentes formas de nacionalismo, un rasgo típicamente representativo del conservadurismo radical en los comienzos de este siglo. En honor a la terminología clásica, semejante reacción conservadora fue al fascismo lo que el género representa para la especie. «Característico de todo fascismo —y el fascismo fue siempre en su época nacional-fascismo— es el nexo de un motivo nacionalista y otro socialista» (97). Según esta definición, que estimamos correcta, Ramiro Ledesma es un fascista.

(95) V. **INDICE**, n.º 307, 15 de mayo de 1972.

(96) René de la Tour du Pin: **Vers un ordre social chrétien**. (Jalons de Route, 1882-1907) Paris, s. a., p. 92.

(97) Ernst Nolte: **El fascismo en su época**, p. 34.

Lo es, además, a partir de su propia autoconciencia política, verificable sin más desde sus escritos (98). Debe calificarse asimismo de fascista a la práctica totalidad del reducido grupo de seguidores de Ledesma que escribía en **La Conquista del Estado**, desde Juan Aparicio a Ernesto Giménez Caballero. El estilo, la tendencia izquierdista, la crítica cultural radical, el antimarxismo, el antiliberalismo y la pretensión de totalidad unida a la admiración por el juvenil impulso de las fuerzas totalitarias de la Unión Soviética, de Italia y de Alemania, nos llevan a situar en sus justas dimensiones al primer fascismo español.

España no había participado en la Primera Guerra Mundial y, en consecuencia, se había librado de las fuertes convulsiones económicas que sufrieron los países contendientes en los años siguientes a la lucha. Pero la política, las relaciones económicas y la cultura se estaban internacionalizando rápidamente y en nuestro país la incertidumbre y la debilidad del Gobierno se sumaban a la obiedad de un desequilibrio social considerablemente injusto. En estas circunstancias el mimetismo respecto de los regímenes totalitarios —dictaduras aparentemente progresistas en plena bancarrota del sistema liberal— no podía menos que ejercer poderosa influencia en los jóvenes mayormente sensibilizados ante la extrema miseria histórica a que se había reducido el protagonismo de España como nación soberana. Al igual que Mussolini evocaba la pasada grandeza de su patria como deseable modelo para las empresas del presente, la nostalgia por la gloria de España bajo la plenitud de los siglos XV y XVI exhumó la simbología de los Reyes Católicos como emblema de la necesaria disciplina y de la energía que debían ser las primeras premisas de la reconstrucción nacional.

«Muchos artículos —afirma Carsten refiriéndose al semanario político **La Conquista del Estado**— atacaron la decadencia de España... Pero las reivindicaciones eran también decididamente más radicales que las de los nacionalsocialistas. El periódico pronto pidió la nacionalización de las empresas clave, del transporte, la banca y compañías de seguros, y el control del comercio exterior». (99)

El fascismo había nacido como efecto directo de la guerra, especialmente en Italia, donde las ligas de voluntarios pretendieron solucionar por métodos bélicos una cuestión regulable mediante un tratado de Paz: Fiume. Pero además, el fascismo emprendía la lucha contra la revolución marxista desde perspectivas perfectamente ajenas a las tradiciones de la burguesía, la cual contempló siempre las actitudes, modos y tácticas fascistas con una mezcla de aversión y temor. Muchos de los jefes prin-

(98) V. *Supra*, p. 37.

(99) Francis L. Carsten: *Op. cit.*, pp. 266-267.

cipales del fascismo habían sido, antes de la guerra de 1914, sindicalistas como Sergio Panunzio, y socialistas revolucionarios como el propio Mussolini, y se habían percatado, por lo menos, de dos cosas. En primer lugar, veían como elemento básico del momento histórico el creciente protagonismo del proletariado en el seno del Estado capitalista. En segundo lugar contemplaban la posibilidad de que el capitalismo tuviese todavía larga vida y buscaban la superación de las contradicciones internas del socialismo a través de un antimarxismo planteado en contra del sistema liberal. El fascismo —y el nacionalsocialismo— consiguió galvanizar a una buena parte de la pequeña burguesía y de la intelectualidad. Recibió apoyo de los propietarios rurales y ya tempranamente, importantes organizadores obreros entraron en contacto con Mussolini y con D'Annunzio. No nos es lícito en absoluto atribuir a motivaciones insinceras, a corrupción o a soborno lo que probablemente no era otra cosa que la expresión de una crisis profunda en el campo socialista. La guerra había tenido su parte en la causa de esta crisis y fue asimismo la causa de un renovado socialismo que ahora era llevado a la paroxística exaltación imperialista a cuyo servicio serían esgrimidas las categorías de la filosofía vitalista nitzscheana: acción, heroísmo, sacrificio, ética de la nobleza, ímpetu viril, valoración del peligro —*lebe gefährlich*— anhelo de poderío, odio a las democracias, desprecio de leguleyos, burócratas y resentidos, todo ello tiene poco que ver con la axiología burguesa, no sólo retóricamente subvertida por el fascismo.

Todo ello ya desbordaba los planteamientos de la derecha ortodoxa. Esta podía ver con simpatía las frecuentes alusiones a la espléndida tradición nacional, la búsqueda neorromántica de una identidad a punto de extraviarse por causa de los «separatismos aldeanos» y por el olvido aparente del propio **Volksgeist**, así como por las referencias, por cierto escasamente afortunadas, a la descatolización de España. Podía asimismo contemplar con esperanzado interés las apelaciones falangistas a la disciplina, a la austeridad y al espíritu de servicio y sacrificio. (100)

En la medida en que todo eso pudiese contribuir al reforzamiento de una sociedad basada en los valores que perpetuaban las diferencias de clases, el dominio de los menos sobre los más —elitismo—, la asunción del presente en función del pasado y la aceptación de la finitud como apertura de la Trascendencia, la derecha clásica acogería con los brazos abiertos a la nueva corriente política. En la medida, pues, en que ésta pasase a ser instrumento de lo que José Antonio Primo de Rivera denominó la «mediocridad burguesa conservadora». (101)

(100) V. Simone de Beauvoir: *El pensamiento político de la derecha*, capit. 6 y 7. Barcelona, 1968, Ed. 62.

(101) J. A. Primo de Rivera: *Op. cit.*, p. 942.

Pero en cuanto los planteamientos teóricos y la conducta subsiguiente se orientaban hacia la nacionalización de la izquierda —esto aún no era lo más grave— la incorporación de las reivindicaciones del partido socialista en su ala moderada —«el jefe reconocía en privado que había poca diferencia entre su visión económica y la de los socialistas moderados como Indalecio Prieto» (102)—, los decididos propósitos de nacionalizar el crédito y los grandes servicios públicos y, especialmente, el pormenorizado programa joseantoniano de reforma agraria, todo ello, sumado a la creciente radicalización, provocó, de una parte, el decidido despegue de los medios oligárquicos que habían creído poder controlar en su beneficio al fascismo español; de otra, la atención, cada vez más importante, que determinados sectores del socialismo prestaron a la evolución del nuevo partido. En este sentido hay que hacer notar el importantísimo discurso de Indalecio Prieto en Cuenca con ocasión de la fiesta de 1.º de mayo de 1936. El político socialista, cuya admiración por el jefe de la Falange se remontaba tiempo atrás, se apropió literalmente de la terminología joseantoniana para denunciar la crítica situación interna española, atacar al capitalismo y proponer metas atractivas al afán idealista de sus camaradas. En un artículo editorial con el título **«Prieto se acerca a la Falange»**, José Antonio Primo de Rivera recogió frases enteras del discurso de Prieto —la coincidentia oppositorum no podía ser mayor— e hizo hincapié en la, según él, profunda influencia falangista en todos los aspectos de la vida española. Con el lirismo elegante que caracteriza su prosa, escribe estas palabras:

«La Falange no existe. La Falange no tiene la menor importancia. Eso dicen. Pero ya nuestras palabras están en el aire y en la tierra. Y nosotros, en el patio de la cárcel, sonreímos bajo el sol. Bajo el sol de primavera, en que tantos brotes apuntan.» (103)

Tras el triunfo del Frente Popular en las elecciones de febrero del mismo año, la cabeza visible del falangismo intentó atraer a los transfugas del socialismo y de la CNT. Pero consciente de la necesidad de contar con un líder de origen obrero al frente de sus fuerzas «estableció contacto con Juan Negrín... y le manifestó su interés en unir la Falange con los elementos socialistas moderados y de mentalidad nacional. José Antonio llegó a sugerir la posibilidad de que Prieto asumiera la jefatura de la Falange socialista.» (104)

[102] Stanley G. Payne: *Op. cit.*, p. 67.

[103] J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 938.

[104] Stanley G. Payne: *Op. cit.*, p. 81.

La negociación fracasó. Una vez más, el divorcio entre las ideas del jefe y la presión de la base, cada vez más numerosa en elementos de origen derechista, contribuyó a frustrar la posibilidad de una concordia que la lógica imponía. La alternativa, de hecho, fue la radicalización de posturas, el enfrentamiento en campo abierto, antesala pura y simple de la guerra civil.

Conclusiones

¿Cuáles fueron, pues, los antecedentes políticos del nacionalsindicalismo? En primer lugar, los intentos regeneracionistas del partido conservador de don Antonio Maura que había tomado en serio los avisos de Joaquín Costa sobre los males de la oligarquía. En segundo lugar, la dictadura del general Primo de Rivera, con su criterio de eficacia, su autoritarismo y su sentido patriótico, opuesto al parlamentarismo propiciado, por curiosa paradoja, en la propia constitución española. Sin embargo la Dictadura carecía de todo fundamento ideológico: el orden y la unidad nacional era lo único verdaderamente importante para ella. Mucho más relevante era el modelo fascista. Proporcionaba un cuerpo de doctrina, un intento de conciliación entre las aspiraciones socialistas y las nacionalistas y la patente analogía de las clases medias en rebeldía frente a los esquemas de la derecha y de la izquierda clásicas en un intento de superar la lucha de clases.

Ramiro Ledesma, fue, de hecho, un fascista no nacido de los partidos socialistas, que buscaba su aliado natural en la CNT para dotar de sentido nacional al sindicalismo anarquista. José Antonio Primo de Rivera, además de las influencias citadas, recogía el sentido tradicional de la espiritualidad española a través de los conceptos de unidad de destino y de afirmación liberadora frente a lo extranjero.

Una y otra idea se encontraban tanto en Ortega y Gasset como en Vázquez de Mella. Pero también buscaba —Primo de Rivera— el empalme con el grupo «treintista» de Angel Pestaña, con el fin de aclarar la frontera entre la CNT y el comunismo por un lado, y un nuevo sindicalismo por otro, un sindicalismo nacional. (105)

El fundador de la Falange tampoco fue extraño a las influencias de Julián Besteiro y de Kautsky. **El programa de Erfurt**, de éste último, era perfectamente conocido por Primo de Rivera y de él recogió la afirmación marxista de la imposibilidad de un programa, aludida ya en el discurso fundacional de la Falange en el Teatro de la Comedia, de Madrid:

«Nosotros seríamos un partido más si viniéramos a anunciar un programa de soluciones concretas. Tales programas tienen la ventaja de que nunca se cumplen. En cambio, cuando se tiene un sentido permanente ante la historia y ante la vida, ese propio sentido nos da las soluciones ante lo concreto.» (106)

En idéntico sentido había abundado, un año antes, Onésimo Redondo, al rechazar toda ideología explícitamente manifiesta a través de un pro-

(105) Patricio González de Canales. En conversación en su domicilio de Madrid, el 26-12-1970.

(106) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 66.

grama o de fórmulas, que aseguraban «la selección de la peor política» (107).

El enunciado joseantoniano desprende un clasicismo en el planteamiento que permaneció constante a lo largo de toda su corta vida política, contrastando con la turbulencia de muchos de sus seguidores a los que podría aplicarse con entera justeza aquella otra afirmación según la cual «los guías de un movimiento revolucionario tienen la obligación de soportar incluso la imputación de traidores. La masa cree siempre que se le traiciona. Nada más inútil que tratar de halagarla para eludir la acusación.» (108)

Quizás la tragedia más impresionante de Primo de Rivera fuese su soledad. Personal y política. Llegado al parlamento con un fin conocido, la defensa de la obra de su padre como dictador, se percató rápidamente de la insuficiencia del montaje primorriverista y cuidó, desde el primer momento, de dotar al movimiento falangista del rigor ideológico de que había carecido el régimen del general. Apoyado por un grupo de intelectuales como Rafael Sánchez Mazas, José María Alfaro, Dionisio Ridruejo, Jacinto Miquelarena, Agustín de Foxá, y de universitarios y amigos como Raimundo Fernández Cuesta, Eugenio Montes, Manuel Valdés, Agustín Aznar, y algunos otros, intentó sentar las bases de una nueva filosofía política que concebía al hombre, según el personalismo espiritualista cristiano, como portador de valores eternos y piedra angular del futuro Estado nacionalsindicalista. Pero José Antonio, como pronto empezó a ser llamado por sus partidarios, era un jefe sin mesnadas. No se sabía a sí mismo como líder de un grupo político: «El ser caudillo tiene algo de profeta; necesita una dosis de fe, de salud, de entusiasmo y de cólera, que no es compatible con el refinamiento. Yo, por mi parte, serviría para todo, menos para caudillo fascista. La actitud de duda y de sentido irónico, que nunca nos deja del todo a los que hemos tenido, más o menos, una curiosidad intelectual, nos inhabilita para lanzar las robustas afirmaciones sin titubeos que se exigen a los conductores de masas». (109)

Este fue, no obstante, su destino. Y su crítico más lucido y compañero de triunvirato, Ramiro Ledesma, supo describir con implacable exactitud el verdadero drama ideológico y vital del fundador de la Falange:

«Distingue y caracteriza a Primo de Rivera que opera sobre una serie de contradicciones de tipo irresoluble procedentes de su formación intelectual y de las circunstancias político-sociales de donde él mismo ha surgido... Véasele organizando el fascismo, es decir, una tarea que es hija de la fe en las virtudes del ímpetu, del entusiasmo a veces ciego, y

(107) Onésimo Redondo: *Op. cit.*, p. 116.

(108) Primo de Rivera: *O. c.*, p. 664.

(109) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 50.

del sentido nacional y patriótico a veces más fanático y agresivo, de la angustia profunda por la totalidad social del pueblo. Véasele, repito, con su culto por lo racional y abstracto, con su afición a los sentidos escépticos y suaves, con su tendencia a adoptar las formas más tímidas del patriotismo, con su afán de renuncia a cuanto suponga apelación o impulso exclusivo de la voluntad, etc. Todo eso, con su temperamento cortés y su formación de jurista, le conduciría lógicamente a formas políticas de tipo liberal y parlamentario. Varias circunstancias han impedido, sin embargo, esa ruta. Pues ser hijo de un dictador y vivir adscrito a los medios sociales de la más alta burguesía son cosas de suficiente rigor para influir en el propio destino. En José Antonio obraron en el sentido de obligarle a torcer el suyo, y a buscar una actitud político-social que conciliase sus contradicciones. Buscó esa actitud por vía intelectual y la encontró en el fascismo. Desde el día de su descubrimiento, está en colisión consigo mismo, esforzándose por creer que esta actitud suya es verdadera y profunda. En el fondo barrunta que es algo llegado a él de forma artificial y pegadiza. Sin raíces. Ello explica sus vacilaciones y cuanto en realidad le ocurre. Es curioso y hasta dramático percibir como tratándose de un hombre no desprovisto de talentos forcejea con ardor contra sus propios límites... Sólo, en realidad, tras de ese forcejeo puede efectivamente alcanzar algún día la victoria.» (110)

En la referida —y extensa— cita de Ledesma es visible, junto al clarísimo concepto que el autor tiene del fascismo, toda una corriente de pensamiento, pero todavía más de actitud liberal subyacente en el falangismo de Primo de Rivera. Esta veta liberal va a llevarle a buscar puentes de acuerdo con las fuerzas sociopolíticas más afines. Descartada la opción monárquica de su primera singladura política, el acercamiento inevitable al socialismo abierto se haría más intenso en los últimos meses de vida del fundador de Falange. Cuando la suerte de todo estaba ya echada. Ni José Antonio era fascista, ni el socialismo moderado tenía simpatía alguna por el comunismo. Pero la Némesis guerrera acabaría con el problemático intento de tender puentes de entendimiento y de concordia entre dos orillas destinadas a encontrarse. Por si lo que decimos pudiera suscitar extrañeza o sorpresa entreverada de desconfianza, será útil detenerse un instante en la meditación de estas palabras del profesor Muñoz Alonso:

«El nationalsindicalismo pretende configurarse en su pensamiento como una de las formas sociopolíticas continuadoras y progresivas del socialismo, en radical y contradictoria oposición a la seguida por el socialismo comunista.» (111)

(110) Ramiro Ledesma: *¿Fascismo en España?*, p. 178, 176 nota 4.

(111) Adolfo Muñoz Alonso: *Un pensador para un pueblo*, p. 163. Madrid, 1969, ed. Almena.

El nacionalsindicalismo en Primo de Rivera puede entenderse muy bien como la «última ratio», adoptada con cierta repugnancia incluso, como se desprende de sus propias palabras, de un temperamento liberal movido por el imperativo categórico de dar respuesta cabal a una situación nacionalmente crítica. En el prólogo al libro **¡Arriba España!** que Pérez Cabo escribió en 1935, José Antonio se afirma en esta preocupación:

«Todas las juventudes conscientes de su responsabilidad se afanan en reajustar el mundo. Se afanan por el camino de la acción, y lo que importa más, por el camino del pensamiento, sin cuya constante vigilancia la acción es pura barbarie. Mal podríamos sustraernos nosotros a esa universal preocupación, los hombres españoles, cuya juventud vino a abrirse a las perplejidades de la trasguerra. Nuestra España se hallaba, por una parte, como a salvo de la crisis universal; por otra parte, como acongojada por una crisis propia, como ausente de sí misma por razones típicas de desarraigo que no eran las comunes al mundo.» (112)

No se trata de dar aquí, por supuesto, una explicación psicológica a las razones de los creadores del movimiento falangista. Pero me parece necesario exhumar las motivaciones políticas de la generación «nieta del 98», en expresión de Giménez Caballero, para llegar, si es posible, al fondo radical, antecesor por lo tanto, de la ideología que estudio. Las aportaciones fueron tan heterogéneas como el propio resultado. Desde la introspección histórica que basaba su autognosis en la pérdida del cetro espiritual de Europa hasta la exasperación de una juventud sentimentalmente apartada de su condición de burguesa porque reconocía claramente el creciente protagonismo del proletariado militante (113). De ahí la agudización del sentido social presente en todas las gamas del complejo movimiento falangista, lo mismo la derecha reaccionaria de Onésimo Redondo, creador de un temprano sindicato agrícola, como en Ramiro Ledesma —el polo izquierdista del movimiento— en su apelación al sindicalismo como fuerza vertebradora del Estado nacional.

José Antonio Primo de Rivera recogió básicamente la aportación sindicalista del jonsismo, la pulió y la dio un estilo pleno de resonancias orteguianas, si bien con un significado que el propio Ortega nunca se atrevió a asumir. A todos ellos, les pareció interesante, pero también notoriamente insuficiente, el corporativismo fascista. Sus simpatías se dirigían a la izquierda española —con excepción de Redondo— y a las fuerzas revolucionarias no marxistas a las que se aspiraba a concienciar con un sentido nacional. Pero este sentimiento de la Patria sólo podía alcanzarse mediante la alteración de las bases políticas y sociales del país, mediante

(112) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 646, 647.

(113) V. José Carlos Mainer: *Falange y literatura*, pp. 13 a 65. Barcelona, 1971, Ed. Labor.

la transformación jurídica, política y económica, esto es, revolucionaria, del orden vigente. Tras el estallido de la Revolución de Octubre de 1934, el jefe de la Falange envió un manifiesto a todos los afiliados. En él ponía en guardia, de un modo inequívoco, contra el orden salvado por el Gobierno, en los siguientes términos:

«El régimen social imperante, que es, por de pronto, lo que se ha salvado de la Revolución, nos parece esencialmente injusto. Hemos estado contra la Revolución por lo que tenía de marxista y antiespañola; pero no vamos a ocultar que en la desesperación de las masas socialistas, sindicalistas y anarquistas hay una profunda razón en que participamos del todo. Nadie supera nuestra ira ni nuestro asco contra el orden social conservador del hambre de masas enormes y tolerante con la dorada ociosidad de unos pocos.» (114)

Cuando se refiere al orden nuevo que se adivina tras el «ocaso de Occidente», lo hacen en los siguientes términos:

«Los marxistas creen que este orden es necesariamente el suyo; nosotros, conformes en gran parte con la crítica marxista, creemos en la posibilidad de un orden nuevo sobre la primacía de lo espiritual.» (115)

En estas y en otras muchas afirmaciones se delataría la contradicción fundamental del movimiento falangista. Intencionalidad revolucionaria en el orden social, de la cual se hizo con el tiempo fin y no medio, es decir, izquierda a menudo radical pero llamada a una élite para llevar a cabo la tarea revolucionaria.

Radicalismo, a su vez, por la derecha. Extrema derecha política heredera de un conservadurismo que se automutilaba para subsistir, regenerado de sus impurezas, curado de sus injusticias, recuperado en su identidad primitiva.

Primo de Rivera dijo y repitió «*ad libitum*» que la Falange no era un movimiento de derecha ni de izquierda ni de centro. En realidad era de derechas, de izquierdas y de centro. Albergaba, en contradictoria síntesis, elementos de las tres tendencias y ello había de decidir, inevitablemente, el desenlace de su propia historia. Todos los partidos de la época sufrían, ciertamente, parecida ambivalencia —o polivalencia (116)—. En dependencia de la fuerza que predominase o del grupo que prevaleciese, dentro de la amalgama original, estaría el destino último de estos partidos, lo que acabó ocurriéndole fatalmente a la Falange. En ella podemos adivinar, por lo menos, cuatro fuentes principales:

(114) J. A. Primo de Rivera: O. c., p. 310. El manifiesto es de 13-10-1934.

(115) *Ibid.*, p. 605-606.

(116) V. infra, nota 591.

1) La primera, planteada inicialmente a partir de los supuestos del conservadurismo clásico, evolucionó con bastante rapidez hacia la reivindicación de la izquierda nacionalista y mantuvo un sentido espiritualista de la vida y un respeto por los valores del cristianismo, que le llevaron a «incorporar el sentido católico de gloriosa tradición y predominante en España —a la reconstrucción nacional.» (117)

Su íntimo sentido quedaría formulado con exactitud por un hombre que no procedía directamente del nacionalsindicalismo, pero que fue el responsable del nuevo partido de FET y de las JONS como presidente de su Junta política: Ramón Serrano Suñer. «Era y es para mí axiomático —confiesa Serrano— que ya nada que no sea inteligentemente revolucionario puede ser conservador.» (118) El político neofalangista había comprendido con suficiente claridad la tendencia acaudillada y, sobre todo, representada, por José Antonio Primo de Rivera. Sin duda, la que acabó prevaleciendo en los cortos años que transcurren desde la fundación de la Falange en 29 de octubre de 1933 al estallido del 18 de julio de 1936.

2) La segunda, primera en el tiempo, era la originalmente jonsista. Ramiro Ledesma era su fundador y su cabeza y a diferencia de la anterior, su reivindicación de la izquierda era mucho más radical y su desdén por los valores de la burguesía les conducía —a los miembros de esta tendencia— a una actitud de extrema violencia y de indiscriminado aplauso por todo lo nuevo, ya fuese la Alemania de Hitler o la Rusia soviética. Grupo esencialmente fascista, contaba con la importante figura intelectual de Giménez Caballero —Gecé— fundador de **La Gaceta Literaria** y decisivo precursor del fascismo en España. A toda la tendencia jonsista le era común una cierta estética, de ecos nietzscheanos, que pretendía el alumbramiento de una espiritualidad de signo nacional (119). El tono de los artículos de **La Conquista del Estado**, semanario político, aparecido el 14 de marzo de 1931, rozaba a menudo el nihilismo más desgarrado e incurría en la exaltación irracionalista del más frenético nacionalismo. Incorporó al movimiento falangista toda la carga simbólica de banderas, flechas, saludos e invocaciones que posteriormente el régimen del general Franco iba a asumir, no sin nuevas aportaciones procedentes del tradicionalismo carlista y de la Italia mussoliniana. La influencia de este grupo es notoria en la redacción de los veintisiete puntos de la norma programática de la Falange. «Hizo su primera redacción Ramiro Ledesma, que presidía aquel organismo (se refiere el autor a la Junta política) y modificada luego por Primo de Rivera en el triple sentido de mejorar la forma, hacer más abs-

(117) Punto 25 de la norma programática de Falange en O. c. p. 344.

(118) Ramón Serrano Suñer: *Entre Hendaya y Gibraltar (Noticia y reflexión, frente a una leyenda, sobre nuestra política en dos guerras)*, p. 74, Madrid, 1947, Ed. y Publicaciones Españolas.

(119) V. Pedro Lain Entralgo: *Los valores morales del nacionalsindicalismo*, p. 95. y ss. Madrid, 1941, Editora Nacional.

tractas las expresiones y de dulcificar, desradicalizar, algunos puntos.» (120)

Como ha indicado Guillermo Díaz-Plaja, «una mentalidad de este tipo venía construyéndose en la hojarasca retórica de D'Annunzio y en el estilo contundente del futurista Filippo Tomasso Marinetti». (121)

3) En tercer lugar, encontraríamos a los miembros de la burguesía acorralada por el proletariado en subversión, (122) cuyo espíritu de auto-defensa había generado ciertos deseos de renovación, en parte sinceramente sentidos. La obstinada referencia a la historia y a la cultura representaban el enmascaramiento de una realidad más prosaica: la defensa de los valores de la propia clase social amenazada, la inevitable nostalgia burguesa que buscaba puntos de referencia de mayor solidez (123). Dentro de esta tendencia cabría encuadrar al grupo agrario, provinciano y anticapitalista que cristalizó en las Juntas Castellanas, de Onésimo Redondo, el 9 de agosto de 1931. Sus fines básicos consistían en la adaptación de la más conspicua tradición nacional a las realidades del mundo moderno. Impresionados por la espectacular eficacia del nacionalsocialismo alemán, se inclinaron con extraordinario entusiasmo a los métodos violentos, en la táctica y en el estilo y con un consecuente desprecio por todo tipo de tolerancia. Según propia definición se trataba de «un movimiento impregnado de frenesí españolista, movido por la juventud y dedicado a combatir en todos los terrenos tanto la marrullería burguesa, que escatima sus deberes, como el desenfreno de la clase materialista» (124). En realidad era un grupo castellanista, con vinculaciones populistas claras, y que aspiraba a recuperar para Castilla su antigua hegemonía, cultural y política, sobre las demás regiones españolas. Oscilante entre el jonsismo de Ledesma y el falangismo de Primo de Rivera, arrastrado por el primero y oscurecido por el segundo, su influencia apenas trascendería el concreto ámbito del área vallisoletana.

4) El último grupo vendría representado por el inevitable aluvión fanático, desclasado y frustrado, sin mucho que perder por tanto, y que operaba como obligada componente de toda agrupación política. En el específico caso del nacionalsindicalismo, semejante fuerza de mercenarios sin fortuna representaba una excelente tentación para construir la fuerza de choque de la reacción conservadora, que sabría utilizarla inteligentemente a su servicio, como temía, no sin fundamento, José Antonio Primo de Rivera. Si a éste pudo acometerle, al final de su vida, algún escrúpulo

(120) Ramiro Ledesma: *¿Fascismo en España?*, p. 197.

(121) Guillermo Díaz-Plaja: *Notas a la actualidad cultural* (Roma-Mito, 1922), en *La Vanguardia Española*, p. 15 7-11-1972. Díaz-Plaja se refiere al fascismo.

(122) Manuel Cantarero. En conversación en su domicilio de Madrid, 28-12-1969.

(123) V. José Carlos Mainer: *Op. cit.*, p. 22.

(124) *Libertad* n.º 29, 28-12-1931.

por la violenta ejecutoria de muchos de sus activistas, también es justo reconocer que se opuso repetidamente al empleo del terrorismo político ante la consternación de los grupos derechistas del diario **ABC** y de algunos militantes falangistas partidarios directos de la acción. El clima de violencia política generalizada y la decidida vocación terrorista de numerosas escuadras —de uno y de otro bando— impusieron a la larga el lamentable juego de las represalias, de larga tradición en nuestro suelo. Con ello sólo podía haber perdedores. El país caminaba hacia una radicalización creciente cuyo previsible final no era otro que la guerra civil.

La Falange jamás llegó a ser un partido de masas antes de Julio de 1936. Pero sin olvidar este dato (125) es interesante conocer el origen social de sus seguidores. Para muchos la Falange era un partido de señoritos, imputación en la que coincidían las izquierdas con las derechas. La presunción es hasta cierto punto válida, especialmente si se tiene en cuenta que la mayoría de sus partidarios se reclutaban en el ámbito de los estudiantes universitarios. Acceder a los estudios superiores representaba en la casi totalidad de los casos una situación de privilegio mucho más marcada entonces que en la actualidad. No obstante, pesaba una disposición legal sobre los estudiantes, fechada en 1934, que les impedía pertenecer a cualquier partido político y, a causa de ello, la mayoría de estudiantes falangistas se agruparon en el Sindicato Universitario —SEU—, entidad adherida, pero no afiliada a Falange Española.

«De los miembros activos sólo una exigua minoría procedía de las clases altas. Según las listas oficiales de las JONS de Madrid, en febrero de 1936 los militantes de la capital se distribuían del siguiente modo: obreros y empleados, 431; oficinistas, 315; obreros especializados, 114; profesionales liberales, 106; mujeres, 63; estudiantes, 38; pequeños comerciantes, 19; oficiales del ejército y aviadores, 17». (126)

En rigor, clase media y clase obrera, con aportaciones relativamente importantes de las zonas rurales de Castilla y de Extremadura, constituyeron, además de los núcleos universitarios, el pequeño contingente falangista en los tres años de existencia del partido anteriores al decreto de Unificación. La reivindicación de los orígenes sociológicos de la Falange ha corrido a cuenta, recientemente, de una significada figura política de la vida española, José Antonio Girón de Velasco, quien ha resaltado, en un discurso público, las raíces populares del nacionalsindicalismo:

(125) José Antonio Primo de Rivera dio la cifra de 150.000 afiliados a un periodista el 16-6-1936. Parece bastante exagerada. No concuerda con posteriores testimonios, que la rebajan sensiblemente y posiblemente incluyen a simpatizantes y afines, pero no sólo al número de afiliados.

(126) Stanley G. Payne: *Op. cit.*, p. 69.

«Pueblo fuimos y somos todos. Entrañablemente confundidos con el pueblo queremos seguir, porque nuestra doctrina la entendieron los estudiantes y los arrieros, los intelectuales y los proletarios; pero no la entendieron, o la entendieron demasiado bien, y por eso la combaten con saña, los privilegiados, los que se encasillaban en sus brillantes torres de marfil, los guardadores de tesoros y los que negaron a ese pueblo el pan de la cultura y el pan de trigo.» (127)

Desde su comienzo, el Movimiento falangista hizo una abierta apelación a la hermandad de los hombres y de las tierras de España en la empresa común de devolver a los españoles la fe en un destino nacional que debía ser entendido como la encarnación de unos valores universales, depósito de la irrenunciable tradición histórica. Justamente por ello, el nacionalsindicalismo, en el pensamiento de Primo de Rivera, no admite la reducción epistemológica al concepto de nacionalismo sin más. «Para nosotros, nuestra España es nuestra patria, no porque nos sostenga y nos haya hecho nacer, sino porque ha cumplido en la Historia los tres o cuatro destinos trascendentales que caracterizan la historia del mundo.

«Y no somos nacionalistas, porque ser nacionalistas... es implantar los resortes espirituales más hondos sobre un motivo físico, sobre una mera circunstancia física; nosotros no somos nacionalistas, porque el nacionalismo es el individualismo de los pueblos; somos... españoles, que es una de la pocas cosas serias que se puede ser en este mundo.» (128)

En este punto resulta forzoso, antes de indagar la radicación filosófica del falagismo, preguntarnos por la esencia de un movimiento político que parecía como «totalmente otro» en el muestrario de las ideologías, tendencias y grupos de uno y otro signo en los tiempos confusos y esperanzados de la segunda República española. Es el momento de preguntarnos: ¿qué fue la Falange —esa gran desconocida— en el pensamiento de sus fundadores?

[127] José Antonio Girón. Palabras pronunciadas en el Palacio de el Pardo, el 17-7-1972 a los miembros de la Primera Bandera de la Falange de Castilla. Arriba, 19-7-1972.

[128] J. A. Primo de Rivera: O, c. pp. 416 y 720. Las palabras finales delatan, sin embargo, una cierta contradicción con el enunciado anterior.

III

Hacia una nueva ética política

Data de muchísimo tiempo la afirmación filosófica de que en todas las ideas hay algo de verdad. Me viene esto a la memoria a cuenta de los documentos que José Antonio Primo de Rivera dejó en la cárcel de Alicante. Acaso en España no hemos confrontado con serenidad las respectivas ideologías para descubrir las coincidencias, que quizás fueran fundamentales, y medir las divergencias, probablemente secundarias, a fin de apreciar si éstas valía la pena de ventilarlas en el campo de batalla.

Indalecio Prieto Tuero

Prólogo a Palabras de ayer y de hoy,
p. 17.

Filosofía de la Falange

Prefacio

El verdadero campo del conocimiento no es el hecho dado de las cosas tal como se presentan, sino su evaluación crítica como preludio para pasar más allá de una forma dada. Si es cierto que el conocimiento trabaja con apariencias para ir más allá de ellas, me resulta imprescindible tratar de hallar la identidad del falangismo en el proceso de un cambio de doble magnitud. Por una parte, habrá que ver la diferencia de planteamiento en actitud, modos, finalismo, etc., del nuevo partido con respecto a «los otros» partidos, concebidos por la Falange justamente como tales, porque así, precisamente, se autodefine en el marco de la política liberal. En este sentido, todos los afluentes a la corriente falangista desdeñaron la calificación de partido aplicada a ellos mismos porque su intencionalidad política no admitía, como primera premisa, los presupuestos constitucionales que se encontró dados. «Cuando de un modo serio y central intentamos una honda subversión de los contenidos políticos y sociales de nuestro pueblo, las cuestiones que aluden a meras formas no tienen rango suficiente para interesarnos». (129)

«Nosotros, frente a la defraudación del 14 de abril, no podemos estar en ningún grupo que tenga, más o menos oculto, un propósito reaccionario, un propósito contrarrevolucionario, porque nosotros, precisamente, alegamos contra el 14 de abril, no el que fuese violento, no el que fuese incómodo, sino el que fuese estéril, el que frustrase una vez más la revolución pendiente española... Por eso nuestro régimen, que tendrá en común, con todos los regímenes revolucionarios el venir así del descontento, de la protesta, del amor amargo por la patria, será un régimen nacional del todo, sin patriotería, sin faramallas de decadencia, sino empalmado con la España exacta, difícil y eterna que esconde la vena de la verdadera tradición española; y será social en lo profundo, pero implacablemente anticapitalista, implacablemente anticomunista». (130)

Por otra parte, sin olvidar lo que este trabajo pretende, a saber, una meditación esclarecedora de raíces filosóficas del nacional-sindicalismo, deberé extraer la posterior decantación del pensamiento de Ledesma y de Primo de Rivera en la agrupación política nacida del Decreto de Unificación (131), de los propósitos, de las ideas, de los escritos y de los

(129) *La conquista del Estado, Manifiesto político*, p. 2. Barcelona, 1939, ed. FE.

(130) J. A. Primo de Rivera: *O.c.*, pp. 568-569.

(131) 19-4-1937). Es la fecha de nacimiento de FET y de las JONS bajo la jefatura vitalicia del general Franco.

discursos de los fundadores. Aquí tan sólo me interesa el análisis de las ideas, no el grado en que estas ideas encarnaran genuina y positivamente, es decir, con lealtad a sus orígenes y con operatividad política en la Historia de España. Y para ello, únicamente el correcto empleo de los términos y de los textos puede ofrecer cabal respuesta a nuestro empeño analítico.

Un movimiento de intelectuales

El movimiento falangista fue primordialmente concebido, en cuanto tal, como revolución. A diferencia de los grupos políticos al uso, con un programa de soluciones concretas, la Falange se afirma como un movimiento poético de un voluntarismo ascético —la manera de ser radicada en el espíritu de servicio y de sacrificio— e incrédulo, respecto al Estado vigente (132). Sin embargo, y pese a las notas enunciadas, difícilmente podría hablarse de irracionalismo en un movimiento cuyo jefe descalificaba al romanticismo en los siguientes términos:

«El romanticismo es una actitud endeble que precisamente viene a colocar todos los pilares fundamentales en terreno pantanoso; el romanticismo es una escuela sin líneas constantes, que encomienda a cada minuto, en cada trance, a la sensibilidad, la resolución de aquellos problemas que no pueden encomendarse sino a la razón.» (133)

Lo cual evidencia una preocupación, cada vez más aguda, en el fundador de la Falange: la preocupación de dotar a su movimiento de lo que él mismo llamó rigor intelectual y estilo. Tenía muy presente que entre otras carencias de la dictadura de su padre, el general Primo de Rivera, había destacado la carencia de un mínimo entendimiento con la intelectualidad. «A la dictadura le faltó —reconoció José Antonio— elegancia dialéctica» (134). No supo dar con la fórmula justa de la expresión conceptual y vio esfumarse la posibilidad de un acuerdo con la juventud y con los cuadros intelectuales, que, en su práctica totalidad, le hostilizaron hasta el final. El recuerdo de este fracaso permaneció vivo en la mente del hijo del dictador, que aprendió la lección no asimilada por su padre e intentó clavar los puntales de su patriotismo «no en lo afectivo, sino en lo intelectual» (135). Ramón Serrano Suñer ha definido a la Falange como «ante todo un movimiento intelectual, obra de intelectuales, bajo la jefatura de un intelectual. Y como tal —añade— fue primero que nada un movimiento crítico. No fue un movimiento de reacción — ni primordialmente de acción— y por lo tanto no se desplazó a ningún extremo contrario a lo existente. Fue un movimiento de reflexión, analítico y, en el sentido que voy a explicar, conciliador: empezó por pasar revista a las «grandes herencias ideológicas», liberalismo, democracia y socialismo; y por haber llegado muy tarde a la palestra incluso pudo también pasar revista crítica al fascismo, a los nacientes movimientos totalitarios. Sólo

(132) «No creo en el Estado vigente; creo que España y Europa cuajarán en otras formas políticas». J. A. P. de Rivera: *O. c.*, p. 307.

(133) *Ibid.*, p. 266.

(134) *Ibid.*, p. 244.

(135) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 244.

cuando la amenaza comunista fue inminente le arrebató su serenidad y le convirtió —apresuradamente— en movimiento activo y reactivo y tomó de otros movimientos, luchadores contra el comunismo en circunstancias semejantes, experiencias y técnica». (136)

Lo arduo de semejante empeño lo demostraron, «a posteriori», muchos de sus seguidores, bastante menos «clásicos» en el planteamiento de sus actitudes, tendencialmente propincuas a una estética irracionalista y turbulenta que debía muy poco, por no decir casi nada, al ejemplo del jefe, José Antonio Primo de Rivera. De todos modos, el clima de violencia izquierdista y de extrema reacción conservadora inclinaban fatalmente al grupo falangista a la dialéctica de la violencia. A la de «los puños y las pistolas», en desafortunada expresión joseantoniana de la que su propio autor se arrepentiría más tarde, aunque no así, por desgracia, algunos de sus seguidores. Tanto el grupo de las JONS como el del semanario **La Conquista del Estado** tenían como uno de sus lemas el de acción directa. «Las juntas de Ofensiva Nacional Sindicalista... rechazan la táctica electoral y parlamentaria, sin que esto quiera decir que no la utilicen de un modo ocasional. Son más adecuados y eficaces a sus propósitos los métodos de acción directa, y puesto que acusan al Estado de no vigilar con suficiente intensidad las maniobras de los enemigos de la Patria, subsanarán con sus propios medios las deficiencias que adviertan... Las acción directa que las Juntas proclaman como su método predilecto de lucha, no ha de entenderse como una práctica exclusiva de la violencia. Más bien como táctica que prescinde del actual Estado liberal-burgués, como protesta contra la inercia de éste frente a las audacias de los grupos antinacionales». (137)

En una línea estrechamente emparentada con el espíritu de las afirmaciones jonsistas se expresa, dos años más tarde, José Antonio Primo de Rivera en la redacción de los puntos del nuevo grupo recién fundado por Alfonso García Valdecasas, Julio Ruiz de Alda y él mismo:

«La violencia puede ser lícita cuando se emplee por un ideal que la justifique. La razón, la justicia y la Patria serán defendidas por la violencia cuando por la violencia —o por la insidia— se les ataque. Pero Falange española nunca empleará la violencia como medio de opresión.» (138)

Los años que transcurrieron entre las dos guerras mundiales conocieron una impresionante apología de la violencia. La obra de Georges Sorel, **Réflexions sur la violence**, hoy prácticamente desconocida en España, había sido leída por casi todos los universitarios europeos y cierta-

(136) Ramón Serrano Suñer: *Op. cit.*, pp. 366-367.

(137) **La Conquista del Estado**, n.º 21, pp. 274-276, octubre 1931.

(138) *Ibid.*, p. 93.

mente era conocida por José Antonio Primo de Rivera. No es de extrañar por lo tanto que esa apología tuviera su eco entre los partidarios de un orden distinto y nuevo que quería imponerse revolucionariamente. Como diría el príncipe de Lampedusa, había que cambiarlo todo para que todo quedase aproximadamente igual que antes.

Sin embargo, no sería sociológicamente correcto abstraer la innegable violencia falangista de la estructura sociopolítica y situacional de España —y de Europa— hacia los años de la segunda República. Es conocido, aunque poco divulgado, que la Falange, constantemente frenada por su jefe en lo que respecta a la violencia, tuvo una actitud mucho más reactiva que activa en toda esta problemática. La derecha española confiaba en que el fascismo nacional respondiese a lo que de él verdaderamente se esperaba, como mera fuerza de choque de la reacción conservadora. La tradicional hipocresía de la derecha, nativamente incapaz por sí misma de dirimir las cuestiones relativas a su supervivencia física, necesitaba la agresividad interpuesta, tomada en préstamo, o mejor aún, a su servicio, de otros grupos cuya «ardorosa ingenuidad» pudiera ser utilizada como punta de lanza de sus intereses. **ABC** llegó a afirmar que el nuevo partido tenía más semejanza con el franciscanismo que con el fascismo (139), y fueron precisos numerosos atentados de la izquierda para decidir a José Antonio, como era ya conocido por muchos, a autorizar las represalias.

Cada vez más aislado por la derecha, a quien no interesaba un partido con pretensiones sindicalistas y socialmente radicalizado, y perseguido por la izquierda, que veía, no sin razón, en la Falange su más peligroso rival, el nacionalsindicalismo acentuó su orientación jonsista, ideológicamente la más coherente, sin abandonar el tono literario de la estética joseantoniana. El «movimiento poético» encontraba sus perfiles, crecientemente, en la retórica revolucionaria y el contenido práctico de la doctrina de Ramiro Ledesma. Fue éste quien proporcionó a la Falange su principal cuerpo de doctrina, el concepto de revolución nacional y la cualidad izquierdista —más próxima al socialismo prietista que al revolucionario— del sindicalismo entendido como medio de vertebración del Estado. En 1914, Ortega y Gasset había dicho: «Para nosotros existe el problema nacional; más aún, no acertamos a separar la cuestión obrera de la nacional» (140). Diecisiete años más tarde, Ledesma recogió el desafío orteguiano al fundar el nacionalsindicalismo. El mayor genio del movimiento, en palabras de Herbert Rutledge Southworth (141), intuyó con enorme claridad el reto histórico planteado:

(139) Stanley G. Payne: *Op. cit.*, p. 46.

(140) José Ortega y Gasset: *Vieja y nueva política*, p. 70. Madrid, 1963, Revista de Occidente.

(141) Herbert Rutledge Southworth: *Antifalange*, p. 74. París, 1967, Ed. Ruedo Ibérico.

«Frente al comunismo, con su carga de razones y de eficacias, colocamos una idea nacional, que él no acepta, y que representa para nosotros el origen de toda empresa humana de rango airoso. Nosotros aceptamos el problema económico que planteó el marxismo. Frente a la economía liberal y arbitraria, el marxismo tiene razón. Pero el marxismo pierde todos sus derechos cuando despoja al hombre de los valores eminentes... Frente a la empresa comunista cabe la empresa nacional. El hundir las raíces en el palpitir más hondo. El sentirse llamado a la genial misión de elaborar humanidad plena.» (142)

[142] *La Conquista del Estado*, n.º 3, 28-3-1931. P. 43 de la Antología.

El imperialismo de la Falange

Los «valores eminentes» y «el palpar más hondo» son, evidentemente, los de la nación, cuya más alta tensión se realiza en el despliegue de la justicia social. «La revolución no debe ser blanca ni roja sino hispana simplemente» (143). Al servicio de la economía nacional. La nación es lo que importa. Y, en lógica consecuencia, la afirmación imperial de la cultura y el pueblo español. Ahora bien, el teórico principal del imperialismo falangista no fue Ledesma sino Ernesto Giménez Caballero, el más genuino fascista entre los intelectuales españoles que se sintieron atraídos por el Orden Nuevo. Redactor asiduo de **La Conquista del Estado** entró más tarde a formar parte del movimiento unificado Falange española de las JONS en calidad de miembro de su junta política, pero, al igual que Ledesma, acabó por chocar con José Antonio Primo de Rivera. A comienzos del año 1936 salió del partido, para reingresar en el Movimiento Nacional durante la guerra civil. Su libro **Genio de España**, uno de los más importantes escritos políticos para comprender las tesis imperialistas, debe mucho a Ortega y Gasset, cuya filosofía política pone en evidencia:

«Ortega y Gasset percibió desde su mirador la nueva laborización del mundo europeo que se avecinaba: militantismo contra pacifismo; jerarquía contra democracia; estado fuerte contra liberalismo; huestes ejemplares (milicias imperiales) contra ejércitos industrializados; amor al peligro frente a espíritu industrial; política internacional y ecuménica frente a nacionalismo en política interior; vuelta a primacías medievales frente a insistencia en valores individualistas, humanistas. Y, sobre todo, capitanes máximos, responsables y cesáreos que asumiesen la tragedia heroica del mandar frente a muñecos mediocres irresponsables y parlamentarios que eludieron constantemente la noble tarea de gobernar mundos». (144)

La deuda ideológica de la Falange con Ortega fue reconocida por casi todos los escritores del Movimiento. Giménez Caballero le llamó creador de nuestra **idea nazionale**», y, en su libro citado, **Genio de España**, acusó la ambivalencia del liberalismo nacionalista de Ortega, inteligente crítico de la llamada vieja política, pero tímido incurable para extraer las últimas conclusiones de sus propias enseñanzas. En realidad Ortega no era un imperialista sino un liberal desengañado por el espectáculo de la República de cuyo advenimiento había sido patrocinador. Confiaba, eso sí, en que el nuevo régimen combinase la fuerza dinámica con la disciplina y convidase «a todos los españoles a unirse a la suprema empresa de

(143) *Ibid.*, n.º 13, p. 161 de la *Antología*.

(144) Ernesto Giménez Caballero: **Genio de España**, pp. 107-108, Madrid, 1932, La Gaceta Literaria.

resucitar la historia de España», como escribió, junto a Pérez de Ayala y Gregorio Maraón en el manifiesto publicado por el grupo **Al servicio de la República**.

Giménez Caballero, como Ledesma y como Primo de Rivera, reconoce a Ortega como su maestro, pero al igual que éstos, oscila entre la admiración y el rechazo. Para Giménez Caballero, España era «la nación elegida por Dios», afirmación impensable en pluma de Ortega, y la encarnación moderna de la vena heroica de los conquistadores había que encontrarla en el anarquismo español:

«Piénsese que la fórmula anarcosindicalista es el refugio más auténtico que ha tomado el catolicismo popular en España. Esa enorme contradicción de ser anárquicos de una parte y sindicalistas de otra indica al más ciego la fórmula sustancial del genio popular español: individualista y autoritario». (145)

Sólo había una objeción ante el anarquismo: «Al anarcosindicalismo le falta solamente una dimensión de espacio y tiempo que es la historia. Le falta únicamente un sentido de la tradición. Dicho en otras palabras, le falta: ¡Hispanidad!» (146).

El extraño y moderno concepto de nacionalismo que se había forjado Giménez Caballero conducía, o culminaba, en el afán imperialista. Ahora bien, sin olvidar la aportación de «Gécé» al nacionalsindicalismo, aportación eminentemente literaria, ¿qué debe entenderse por imperialismo en la mente de los fundadores falangistas Ledesma y Primo de Rivera? Si repasamos detenidamente los textos alusivos a la ambición imperial del Movimiento, podemos apreciar en ellos una clara ambigüedad. Giménez Caballero, sin ninguna duda el más radical en sus afirmaciones, parece inclinarse por la pura y simple expansión territorial al trasladar la lucha de clases, «realidad eterna de la historia», del plano nacional al internacional:

«El pobre y el rico de una nación sólo se ponen de acuerdo cuando ambos se deciden a atacar a otros pueblos o tierras donde pueden existir riquezas o poderíos para todos los atacantes. El sentimiento de igualdad social que origina toda lucha de clases sólo se supera llevando esa igualdad en el ataque a otros países que son desiguales a nosotros. Esa expansión de pobres y ricos de un país contra otras tierras, es lo que constituye la motivación íntima del Imperio.

No hay donde elegir. O se es comunista en el mundo o se es imperialista. España sólo terminó sus luchas sociales del siglo XV con la expan-

(145) *Ibid.*, pp. 330-331.

(146) *La Gaceta Literaria*, 15-8-1931.

sión imperial hacia Africa, América y Europa. (Nuestra unidad nacional fue imposible mientras no encontró horizontes expansivos).» (147)

Giménez Caballero no hace sino recrear los supuestos históricos de la expansión conquistadora en el Siglo de Oro español y propone metas análogas a los modernos conquistadores representados por el modelo anarquista, católico «malgré-lui», universal por lo tanto y al mismo tiempo hispánico.. Como Alemania para Adolfo Hitler, España es para Giménez Caballero el pueblo elegido por la Providencia, el pueblo del destino. Ahora bien, una proposición semejante delata un alto grado de irracionalismo que no abandona jamás a lo largo de todos sus escritos. En 1929 se había ya declarado fascista en estos significativos términos: «Cuando el fenómeno fascista irrumpió en mi conciencia, a posteriori de mi reconocimiento entrañable con Roma, me vi perdido. Tenía que admitirlo acríticamente. Como un mandato familiar, como una imperiosa mirada de obediencia» (148).

Por el contrario, las referencias de Ledesma y de Primo de Rivera desautorizan explícitamente y repetidamente una interpretación semejante. Girando en torno al concepto orteguiano de «unidad de destino en lo universal», uno y otro apelan a la Restauración del dominio cultural español en el ámbito del antiguo Imperio de la monarquía española. Cuando habla de «nuestra idea imperial», Ledesma llega a admitir la posibilidad de un Estado Federal en España «en tanto se acepte y admita por todos la necesidad de incrementar los propósitos de imperio. Hay muchos espíritus débiles y enclenques que creen que esto del imperio equivale a lanzar ejércitos por las fronteras. No merece la pena detenerse a desmentir una tontería así, por de pronto el imperio sería la idea común que adscribiese a los pueblos hispánicos un compromiso de unidad». (149)

El punto tercero de la norma de la Falange reconocía que «la plenitud histórica de España es el Imperio». Y añade: «Reclamamos para España un puesto preeminente en Europa. No soportamos ni el aislamiento internacional ni la mediación extranjera. Respecto a los países de Hispanoamérica, tendemos a la unificación de cultura, de intereses económicos y de poder. España alega su condición de eje espiritual del mundo hispánico como título de preeminencia en las empresas universales». (150)

La redacción delata el estilo literario de José Antonio Primo de Rivera, de quien conservamos la mayor parte de citas alusivas al Imperio que

(147) Ernesto Giménez Caballero: *Cp. cit.*, nota a la p. 276, 2.ª Edición, 1938.

(148) E. Giménez Caballero: *Círculo imperial*, p. 49, Madrid, 1929, col. Joven España, La Gaceta Literaria.

(149) *La Conquista del Estado, Antología*, p. 135.

(150) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 339.

la Falange predicaba (151). A mi juicio, la mas clara e inequivoca respecto a la tesis que sustento, según la cual el jefe de la Falange está pensando en la irradiación de la cultura hispánica —lo cual supone en todo caso una proyección inevitable de poderío—, es la siguiente:

«Tenemos que esperar de España que otra vez impere. Ya no hay tierras que conquistar, pero sí hay que conquistar para España la rectoría de las empresas universales del espíritu.» (152)

[151] Con independencia de las interpretaciones posteriores que se dieron al mencionado punto tercero, insisto en una Hermenéutica que estudia, en primer lugar, la obra de J. A. Primo de Rivera, y en segundo, la de todos los demás autores que tuvieron parte en la fundación del falangismo, y a la cabeza de éstos, la importantísima figura de Ramiro Ledesma.

(152) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 177. V. también *José Antonio íntimo*, p. 354.

El Estado Falangista y la unidad de destino

¿Cuál era la situación real de España en los años treinta? El cambio de régimen con el advenimiento de la República había suscitado un amplio margen de esperanzas, pronto defraudadas. En el año 1933 —recuerda el profesor Velarde— la crisis general que atenazaba al mundo entero desde 1929 alcanzaba su punto culminante en España (153). Traumatizada su economía y con un alto grado de paro —700.000 personas—, el descenso de la cotización de la moneda corría paralelo a la pérdida de su poder adquisitivo, mientras la especulación y los negocios fáciles, como ocurre en las épocas de depresión, hacían de lamentable contrapunto en el conjunto de la vida económica del país. Parte de la intelectualidad, entusiasta e ingenua aventurera en el campo de la política —y lo digo sin el más mínimo matiz peyorativo— había rechazado la orientación del Gobierno por considerar que éste traicionaba el nativo impulso regeneracionista del régimen republicano. Como ya señalé anteriormente, la república española fracasó al abordar, simultáneamente y con escaso tiento, la práctica totalidad de los problemas pendientes que requerían un tratamiento enérgico y flexible, pero nunca demagógico y vacilante (154). José Antonio Primo de Rivera, que tenía bien clara la memoria del fracaso de la dictadura, recordó a los militares:

«No olvidéis que quien rompe con la normalidad del Estado contrae la obligación de edificar un Estado nuevo, no meramente la de restablecer una apariencia de orden. Y que la edificación de un Estado nuevo exige un sentido resuelto y maduro de la Historia y de la política, no una temeraria confianza en la propia capacidad de improvisación.» (155)

En análogo sentido se había pronunciado ante el Parlamento: «Todo el que se lanza a hacer una revolución se compromete a concluirla; lo que no puede hacer nunca es escamotearla.» (156)

Un español preocupado por los problemas del País podía, desde una determinada perspectiva, notar la ausencia de un verdadero Estado con un rumbo fijo, con propósitos claros y, en definitiva, con una política coherente. Los partidos políticos aparecían, a quienes abrigasen una ambición nacional profunda, como el instrumento más apto de desacuerdo y de desintegración política. Hoy puede parecer exagerado el violento ataque de los fundadores falangistas al sistema de los partidos, pero es preciso reconocer que su función operativa, política y socialmente ha-

(153) Juan Velarde Fuertes: *El Nacionalindicalismo, cuarenta años después*, p. 84, Madrid, 1972. Ed. Nacional.

(154) V. I Parte pp. 55 a 60.

(155) J. A. Primo de Rivera, *O. c.*, p. 323.

(156) *Ibid.*, p. 404.

blando, era en España perfectamente pobre, lo que en el orden de la realidad quiere decir, simplemente, regresiva. La imagen de España en la mente de los primeros falangistas era la de un país profundamente postrado, la de un enfermo al que urgía cambiar radicalmente el tratamiento antes de que la medicación habitual acabase con él. En un ambiente de general desencanto podía hablarse de una España a la deriva o afirmarse, como lo hizo José Antonio Primo de Rivera, que «los partidos políticos nacen el día en que se pierde el sentido de que existe sobre los hombres una verdad, bajo cuyo signo los pueblos y los hombres cumplen su misión en la vida». (157)

El enunciado del punto primero de la norma programática representó la reacción, por la vía afirmativa, ante la amenaza de naufragio, de la fe en una unidad de destino como quedaba definida España a continuación:

«Creemos en la suprema realidad de España. Fortalecerla, elevarla y engrandecerla es la apremiante tarea colectiva de todos los españoles. A la realización de esta tarea habrán de plegarse inexorablemente los intereses de los individuos, de los grupos y de las clases.» (158)

Afirmación nacional, por lo pronto. Recuperación del sentido universalista de la cultura y de la historia española y reconocimiento de la patria como una realidad distinta y superior a cada uno de los individuos, de las clases y de los grupos que la integran. Esta realidad, concebida como algo existente por sí mismo, transcendía, en la mente del fundador de la Falange, las diferencias regionales, la pugna de las diversas clases sociales y el enfrentamiento de los partidos políticos. Se trataba de conquistar a España para España, como gustaba de repetir José Antonio, mediante un Estado creyente en la realidad de la misión superior de la patria, «servidor de la conciencia de unidad, verdadera garantía de la libertad del individuo» (159).

La crítica perspectiva política que presentaba el bienio radicalcedista contribuyó sin duda, «a contrario sensu», a asentar la convicción que se desprende del punto sexto de la norma programática, el más antiliberal de todos, a tenor del cual «nuestro Estado será un instrumento totalitario al servicio de la integridad patria». Evidentemente, no podemos atribuir al ejemplo de la política del bienio una influencia decisiva en la decantación de una formulación que hacía algún tiempo pugnaba, de un modo u otro, por emerger del subconsciente político a la conciencia vigilante de los ideólogos. Pero lo que sí cabe afirmar es que la vana esperanza puesta por José Antonio en Gil Robles, al trocarse, primero en desen-

(157) *Ibid.*, p. 191.

(158) *Ibid.*, p. 426.

(159) *Ibid.*, p. 426.

canto, más tarde en amarga crítica, alejó progresivamente al jefe falangista de la derecha clásica y contribuyó a su radicalización. Ya tempranamente, en el Parlamento, José Antonio había esbozado su filosofía política frente al partido de la CEDA, cuyo jefe le acusaba de seguir el camino de un panteísmo estatal. La respuesta de José Antonio Primo de Rivera merece ser reproducida en su literalidad:

«Lo que diviniza al Estado es la creencia en que la voluntad del Estado, que una vez manifestaron los reyes absolutos, y que ahora manifiestan los sufragios populares, tiene siempre razón. Los reyes absolutos podían equivocarse; porque nunca es la verdad ni el bien una cosa que se manifieste ni se profese por la voluntad. El bien y la verdad son categorías permanentes de razón, y para saber si se tiene razón no basta preguntar al rey —cuya voluntad para los partidarios de la soberanía absoluta era siempre justa— ni basta preguntar al pueblo —cuya voluntad, para los rousseauianos, es siempre acertada— sino que hay que ver en cada instante si nuestros actos y nuestros pensamientos están de acuerdo con una aspiración permanente.

Por eso es divinizar al Estado lo contrario de lo que nosotros queremos. Nosotros queremos que el Estado sea servicio de una misión histórica de unidad.» (160)

José Antonio Primo de Rivera buscaba un Estado creyente, ante todo, en la patria concebida como totalidad histórica en que todos nos fundimos, superior a cada uno de nuestros grupos. En el pueblo, como una integridad de destino, de esfuerzo, de sacrificio y de lucha. Quería hacer del Estado el instrumento al servicio de aquella misión histórica de unidad que había hecho la España grande del Renacimiento europeo. Y pretendía asentar al nuevo Estado sobre un régimen de solidaridad nacional, de cooperación animosa y fraterna, donde ni la lucha de clases ni la pugna de los partidos rompiera la armonía derivada de esa solidaridad. Para ello —meta, en definitiva, de toda teoría del Estado— se llamaba a los españoles a participar en el Estado «a través de su función familiar, municipal y sindical». Se excluía la posibilidad de una participación a través de los partidos políticos y se afirmaba el valor eterno e intangible de la dignidad humana, la integridad del hombre y su libertad, en el seno de una nación fuerte y libre. El parlamento de tipo conocido, es decir, aquel que instrumenta el acceso inorgánico a la representación y al poder político, fue expresamente rechazado como vía legítima de participación ciudadana. Las estructuras parlamentarias del Estado nacionalsindicalista deberían partir de las bases naturales de convivencia y, singularmente, el «sistema de sindicatos verticales por ramas de la producción». (Punto

(160) *Ibid.*, pp. 104-105.

noveno). Los partidos políticos relativizan, es decir, despojan de su contenido categorial genuino, las ideas, los valores y las normas. Por ello José Antonio Primo de Rivera, cuando se refiere al Movimiento político naciente en el acto fundacional del teatro de la Comedia, de Madrid, lo concibe y define como un antipartido (161), porque su experiencia viva de los partidos al uso le hace ver a éstos como «instrumentos intermedios y perniciosos, que para unirnos en grupos artificiales empiezan por desunirnos en nuestras realidades auténticas». (162)

Lo que importa es la patria, que «no puede estar en manos de la clase más fuerte ni del partido mejor organizado. La patria es la síntesis trascendente, una síntesis indivisible, con fines propios que cumplir». (163)

Lo que pedía José Antonio Primo de Rivera era un estado servidor de una fe, instrumento al servicio de una unidad permanente que es la patria. Este era el punto de partida de su ideario. Pero devolver la fe en el destino nacional implica una exigencia superadora de las motivaciones más altas que los partidos políticos podían ofrecer al pueblo español (164). Para levantar un «fervoroso afán de España» hacía falta un movimiento poético de sacrificio y de renuncia, el sentido ascético y militar de la vida. Había que elevar la temperatura patriótica de un pueblo apenas sin pulso, pero sin caer en la «charanga patriótica» ni en las «interpretaciones gruesas del pasado» (165). Urgía dar certeramente en la diana del futuro, «recoger de en medio de la calle, de entre aquellos que lo tuvieron y lo abandonaron y aquellos que no lo quieren recoger, el sentido, el espíritu revolucionario español, que, más tarde o más temprano, por las buenas o por las malas, nos devolverá la comunidad de nuestro destino histórico y la justicia social profunda» (166). En el tiempo de la rebelión de las masas, el manifiesto político que inaugura **La Conquista del Estado** recoge el proyecto de una «estructura sindical de la economía, que salve la eficacia industrial, pero destruya las «supremacías morbosas de toda índole que hoy existen» (167). En él se exigía que el Estado disciplinara y garantizara en todo momento la producción, lo que equivale a una potenciación considerable del trabajo. Por ello la columna vertebral del Estado, el trabajo, se destina a transformar la estructura de la sociedad capitalista, que rechaza explícitamente, a superar la interpretación marxista, con cuya crítica está en gran parte conforme (168), pero cuyo sentido materialista

(161) *Ibid.*, p. 65.

(162) *Ibid.*, p. 66.

(163) *Ibid.*, p. 66.

(164) *Ibid.*, p. 714.

(165) *Ibid.*, pp. 69, 452 y 559.

(166) *Ibid.*, p. 569.

(167) *Ibid.*, p. 4.

(168) *Ibid.*, pp. 605-606.

de la vida y de la historia no acepta, y a asentar, decididamente, el proceso de cambio socioeconómico en la libertad y en la dignidad del hombre, buscando así la armonía entre su destino individual y su destino colectivo. En virtud del capitalismo y de la industrialización el hombre había vivido la enajenación de su trabajo y de sí mismo. La concentración capitalista generó, como es sabido, una forma minoritaria y privilegiada de sociedad frente a la cual las masas proletarias instrumentaron formas de asociación defensivas y reivindicativas que comenzaron a ganar terreno hacia finales del siglo XIX. Pero dichas asociaciones o sindicatos de obreros dejaban el problema de fondo, y con ello, el sistema capitalista, en la medida en que se limitaban a un ejercicio de protesta por el menoscabo de sus derechos y a una labor de entorpecimiento de una economía asentada sobre la titularidad eminente del individuo. Cuando José Antonio Primo de Rivera habla del capitalismo lo deslinda y hasta lo contrapone a la propiedad privada. «El capitalismo —dice— es la transformación, más o menos rápida, de lo que es el vínculo directo del hombre con sus cosas, en un instrumento técnico de ejercer el dominio». (169)

El paso de la propiedad privada en sus formas tradicionales a la concentración de empresas y al monopolismo del sistema capitalista es la historia del hombre y de las cosas que culmina ejemplarmente en la sociedad anónima. Las personas que realizan la actividad productiva, en sus diferentes niveles, podrán llegar más o menos lejos en el «status» de simples asalariados, pero jamás llegarán a ser, en la perspectiva clásica del sistema, propietarios del capital. Hoy se tiende a restringir unánimemente el derecho a que unos capitales se establezcan en forma impersonalizada y con plena libertad, siguiendo la ley física de su propio aumento. Pero la voz de alerta ante las contradicciones del capitalismo la dieron, en parte de acuerdo con la crítica de Marx, Ramiro Ledesma en el **Discurso a las juventudes de España** y José Antonio Primo de Rivera en el análisis que dedica al liberalismo económico. Los análisis no marxistas de la encrucijada económica realizados desde el campo de la política raramente tuvieron la lucidez y la penetración de los fundadores del nacionalsindicalismo.

«Si la revolución socialista no fuera otra cosa que la implantación de un nuevo orden en lo económico, no nos asustaríamos» (170), había afirmado Primo de Rivera ante las elecciones de febrero de 1936. El capitalismo debía ceder el paso a una nueva y más justa ordenación económica y el socialismo le había parecido siempre una alternativa idónea en principio, pero que descarriaba su inicial sentido de justicia al olvidar la

(169) *Ibid.*, p. 495.

(170) *Ibid.*, p. 869.

dimensión espiritual del hombre y al predicar el enfrentamiento social entre las clases, lógicamente vacías de todo contenido patriótico.

«El día en que el partido socialista asumiera un destino nacional, como el día en que la República, que quiere ser nacional, recogiera el contenido socialista, ese día no tendríamos que salir de nuestras casas a levantar el brazo ni exponernos a que nos apedreen y, lo que es más grave, a que nos entiendan mal; el día que eso sucediera, el día en que España recobrara la misión de estas dos cosas juntas, podéis creer que la mayoría de nosotros nos reintegraríamos pacíficamente a nuestras vocaciones.» (171)

Ninguna de las dos hipótesis tuvo lugar. El partido socialista se arriscó en una política de clase que alcanzó su climax en los días de la guerra civil. La República, desconyuntada por los extremos especialmente a partir de las elecciones de 1936, no era ya capaz de recoger ningún contenido, de derecha o de izquierda, conservador o revolucionario. Si la monarquía había desaparecido por dejación o abandono del poder, la República dejaba de existir en virtud del secuestro que los partidos del Frente Popular violentaron sobre ella.

En un horizonte que no permitía optimismos visibles dentro del amplio espectro de los partidos políticos españoles, la afirmación sindicalista se hacía cada vez más pregnante. En el número 20 de **Arriba**, el 21 de noviembre de 1935, Primo de Rivera dice que «el movimiento nacional-sindicalista está seguro de haber encontrado una salida justa: ni capitalista ni comunista. Frente a la economía burguesa individualista se alzó la socialista, que atribuía los beneficios de la producción al Estado, esclavizando al individuo. Ni una ni otra han resuelto la tragedia del productor. Contra ella levantamos la sindicalista, que ni absorbe en el Estado la personalidad individual, ni convierte al trabajador en una pieza deshumanizada del mecanismo de la producción burguesa. Esta solución nacionalsindicalista... asignará la plusvalía, no al capitalista, no al Estado, sino al productor encuadrado en sus sindicatos.» (172)

Según Velarde (173) esta postura joseantoniana no es demasiado firme por una doble razón: la enemistad de los economistas al concepto de plusvalía y, más señaladamente, la posibilidad de un adecuado encauzamiento de la plusvalía a través de un correcto sistema fiscal. El 31 de mayo de 1936, en el juicio seguido contra la Falange, el citado criterio sindicalista fue matizado por su autor en los siguientes términos: «Cree-mos que la plusvalía debe atribuirse, no al capital, sino al sindicato

(171) *Ibid.*, p. 252.

(172) *Ibid.*, pp. 737-738.

(173) Juan Velarde, *op. cit.* p. 97.

nacional productor» (174). Sin abandonar una posición sindicalista clara, Primo de Rivera evolucionaba en cierto sentido hacia posiciones más gratas al socialismo moderado. Después de la guerra, la genuina entraña española del nacionalsindicalismo, fue especialmente puesta en relieve por Raimundo Fernández Cuesta al decir que «...de los otros principios de que se nutre esa doctrina (la del Movimiento) los críticos exigentes que con lupa buscan en todo la más pequeña mácula, podrán encontrar antecedentes o versiones en ideas políticas anteriores, pero el Nacional-Sindicalismo es absolutamente nuestro» (175).

La Falange concibió a España como la empresa histórica de una nación que únicamente justificaba su existencia en función de la fidelidad a su destino diferenciado en lo universal. A la vista de un país profundamente dividido en donde el rigor de las normas parecía inconciliable con todo dinamismo histórico, aspiró a fundar las bases de un nuevo sistema político en la armonía de orden y de progreso, de fidelidad al Derecho y de acción creadora. La patria, esa unidad de destino, se afirma a sí misma, no en virtud de justificaciones físicas, «sino por ser otro (pueblo) en lo universal, es decir, por tener un destino que no es el de las otras naciones. Así, no todo pueblo ni todo agregado de pueblos es una nación, sino sólo aquellos que cumplen un destino histórico diferenciado en lo universal. De ahí que sea superfluo poner en claro si en una nación se dan los requisitos de unidad de geografía, de raza o de lengua, lo importante es esclarecer si existe, en lo universal, la unidad de destino histórico». (176)

Esta empresa trascendente a las puras diferencias naturales de la geografía, la raza y la lengua —reconocidas, por otra parte, como variedad que nunca se opuso a la grandeza de España—, en palabras de José Antonio Primo de Rivera, se configura en una comunidad cuyo destino se adivina en el servicio a la justicia social. Un verdadero orden como el que postula la Falange requiere, asimismo, un Estado fuerte, pues «el Estado no es fuerte ni está seguro del vigor moral de su destino más que cuando es justo» (177). Un Estado fuerte, cauce del poder al servicio de la comunidad, debía posibilitar la presencia de ésta en todos los gradientes del poder mediante la representación articulada desde la estructuración orgánica de la sociedad española. Y la raíz fundante de la socialidad de la persona humana es el trabajo. Consecuentemente, si el trabajo es el vínculo del hombre con las cosas y, por supuesto, con los demás hombres, la forma de integración solidaria hay que ir a buscarla en el sindicalismo. Cuando José Antonio Primo de Rivera advierte a Gil Robles

(174) *Ibid.*, p. 924.

(175) Raimundo Fernández Cuesta: *Afirmación falangista*, p. 62, Madrid, 1953, ed. del Movimiento.

(176) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 215.

(177) *Ibid.*, p. 858.

de la precariedad de la política social que este último preconiza, intenta hacer ver la inanidad del hostigamiento —relativo— a la economía capitalista consistente en disminuir las horas de trabajo, en aumentar los salarios y en recargar los seguros sociales, puesto que todo ello equivale a querer conservar una máquina y a distraerse echándole arena en los cojinetes (178). Por eso parece más coherente desmontar la máquina capitalista, que «ha roto la armonía del hombre y su contorno» (179) al deformar y destruir «la propiedad humana, viva y directa» (180) y tratar de alcanzar la libertad mediante el recobramiento de la unidad entera:

«El individuo, como portador de un alma, como titular de un patrimonio; la familia, como célula social; el Municipio, como unidad de vida, restaurado otra vez en su riqueza comunal y tradicional; los sindicatos, como unidad de la existencia profesional y depositarios de la autoridad económica que se necesita para cada una de las ramas de la producción.» (181)

Asimismo:

«Tenemos que empezar por el hombre y pasar por sus unidades orgánicas y así subiremos del hombre a la familia, y de la familia al Municipio, y, por otra parte, al Sindicato, y culminaremos en el Estado, que será la armonía de todo. De tal manera, en esta concepción político-históricomoral con que nosotros contemplamos el mundo, tenemos implícita la solución económica: desmontaremos el aparato económico de la propiedad capitalista, que absorbe todos los beneficios, para sustituirlo por la propiedad privada individual, por la propiedad familiar, por la propiedad comunal, por la propiedad sindical.» (182)

El humanismo joseantoniano radicado en la «manera de ser» lo era precisamente por perseguir una arquitectura acabada del Estado, dentro de la cual el hombre pudiese alcanzar la dignidad de sujeto libre, activo y cooperador en la gran obra de la creación. No puede hablarse seriamente de panteísmo estatal en la mente del fundador de la Falange española cuando pugna por abrirse paso una concepción radicalmente cristiana de entender la vida —la suya y la de los demás hombres— que entronca con la tradición agustiniana de la Civitas Dei. Explícitamente reconoce en ésta «el modelo perfecto e inasequible de la Civitas terrena» (183). Y asigna al Estado dos metas bien claras: «hacia afuera, afirmar

(178) *Ibid.*, p. 335.

(179) *Ibid.*, p. 875.

(180) *Ibid.*, p. 845.

(181) *Ibid.*, p. 979.

(182) *Ibid.*, p. 563.

(183) *Ibid.*, p. 563.

la Patria; hacia adentro, hacer más felices, más humanos, más participantes de la vida humana a un mayor número de hombres» (184).

Cuando el individuo y el Estado alcancen su más alta integración posible en una armonía total, cuando el destino del hombre y el destino de la Patria coincidan, ya no cabrá hablar de Estados tiránicos.

«El hombre no puede ser libre, si no vive como un hombre, y no puede vivir como un hombre si no se le ordena la economía sobre otras bases que aumenten la posibilidad de disfrute de millones y millones de hombres, y no puede ordenarse la economía sin un Estado fuerte y organizador, y no puede haber un Estado fuerte y organizador sino al servicio de una gran unidad de destino que es la Patria... Cuando se logre esto (y se puede lograr, y esa es la clave de la existencia de Europa, que así fue Europa cuando fue y así tendrá que volver a ser Europa) sabremos que en cada uno de nuestros actos, en el más familiar de nuestros actos, en la más humilde de nuestras tareas diarias, estamos sirviendo, al par que nuestro modesto destino individual, al destino de España, de Europa, y del mundo, el destino total y armonioso de la creación.» (185)

José Antonio Primo de Rivera pedía un Estado fuerte, pero después de darle a España la conciencia de una unidad firme y alegre, de hacer ver a los españoles que su patria es algo superior a las minúsculas competencias de clases, grupos o partidos. Quiso integrar, nunca dividir. Aunar voluntades en una gran fe. «Lo que es preciso —afirma— es tener una gran verdad que sea el eje, el polo de atracción de un pueblo entero». (186)

El jefe de la Falange tiene presente el modelo tomista, bastante idealizado, de la Europa del siglo XIII, «la época más alta que ha gozado Europa» (187). «En esta época la idea de todos es la «unidad» metafísica, la unidad en Dios; cuando se tienen estas verdades absolutas todo se explica, y el mundo entero, que en este caso es Europa, funciona según la más perfecta economía de los siglos... El mundo se ha encontrado a sí mismo». (188)

Conscientemente, por tanto, José Antonio Primo de Rivera acude a la construcción finalista de la doctrina del Estado que elaboró Santo Tomás de Aquino. Frente a la aspiración de alcanzar el bien común mediante una política basada en una determinada forma de administrar el poder, a cuya virtud se confía la felicidad de los pueblos, la tendencia tomista aspira a la consecución del bien común mediante una política

(184) *Ibid.*, p. 511.

(185) *Ibid.*, p. 511.

(186) *Ibid.*, p. 486.

(187) *Ibid.*, p. 476.

(188) *Ibid.*, p. 422.

de contenido —la vida política justa— a cuya entrega el Estado justifica su ser. Ni la doctrina del derecho divino de los reyes, ni la dogmática de la soberanía popular rousseauiana son filosofías de contenido sino de forma. Entregan las categorías permanentes de razón a decisiones de voluntad, sean las del monarca absoluto o las de la voluntad general. Ninguna de ellas puede engendrar justicia, porque en ambas se prescinde de la subordinación a una normativa racional y se abraza un voluntarismo irracionalista especialmente apto para sancionar situaciones, decisiones y momentos arbitrarios. José Antonio Primo de Rivera había escrito, literalmente, en fecha temprana:

«Si la democracia como forma ha fracasado, es, más que nada, porque no nos ha sabido proporcionar una vida verdaderamente democrática en su contenido. No caigamos en las exageraciones extremistas que traducen su odio por la superstición sufragista en desprecio hacia todo lo democrático. La aspiración a una vida democrática libre y apacible será siempre el punto de mira de la ciencia política, por encima de toda moda.» (189)

Constantemente aparece en José Antonio el tema de la libertad. Y su preocupación por ella es función, a menudo, del peligro que corre de perecer, pero más profundamente, por cuanto la entiende como un valor eterno e intangible sin el cual el hombre pierde su más radical dimensión entitativa. Frente al desdeñoso «Libertad ¿para qué?» de Lenin, Primo de Rivera reafirma la libertad del individuo, acepta la realidad del individuo libre, portador de valores eternos. (190)

En polémica con el absolutismo y con el liberalismo considera que el antagonismo destructor entre individuo y Estado nace de la concepción, en derechos y deberes, de una y de otra realidad. El Estado puede considerarse como realidad sociológica cognoscible por el método de las ciencias del «ser», y como complejo de normas al que es aplicable el método de las ciencias normativas. En el primer aspecto— admite José Antonio— la pugna entre individuo y Estado no tendría interés jurídico: se reduciría a una investigación de causalidad indiferente para el problema del deber ser. La pugna jurídica políticamente interesante es la que se plantea entre el complejo de normas que se integran en el orden jurídico estatal y el individuo que, frente a esas normas, quiere afirmarse vitalmente, quiere, en términos vulgares, «hacer lo que le dé la gana» (191).

Planteadas así las cosas, la relación Estado-individuo ha de ser forzosamente conflictiva. La exacerbación de los derechos individuales desem-

(189) José Antonio, *intimo*. Epistolario y textos biográficos, p. 104, ed. Movimiento, Madrid.

(190) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 473.

(191) *Ibid.*, p. 474.

boca en el anarquismo, negación romántica y contradictoria de toda normativa supraindividual. La hipertrofia del que Nietzsche llama «el más frío de todos los monstruos, el Estado», conduce inevitablemente al despotismo: *Quod principi placuit legis habet vigorem*. Ahora bien, el Estado absoluto de nuestros días es el Estado totalitario (192). El jefe falangista, que no parece tener muy clara la noción de totalitarismo, emplea inicialmente la denominación de Estado totalitario para el Estado nacional-sindicalista. Esto requiere algunas precisiones.

José Antonio Primo de Rivera se refiere en varias ocasiones al Estado totalitario. El punto sexto de la norma programática de la Falange anuncia claramente que «nuestro Estado será un instrumento totalitario al servicio de la integridad patria». Un año antes, en el discurso fundacional del teatro de la Comedia, Primo de Rivera había afirmado que su presencia y la de sus compañeros era el preludio de una lucha «por que un Estado totalitario alcance con sus bienes lo mismo a los poderosos que a los humildes» (193). Y en respuesta a un corresponsal de **Blanco y Negro** que le preguntaba la solución al enigma político revolucionario, le dice: «Una de dos. O el Estado socialista que imponga la revolución hasta ahora triunfante, o un Estado "totalitario" que logre la paz interna y el optimismo nacional, haciendo suyos los intereses de todos... penetrando hasta el fondo de la realidad social española, que exige reformas profundísimas» (194). Más tarde se refirió, en dos ocasiones próximas en el tiempo, a la imposibilidad de los Estados totalitarios. Desautorizó definitivamente el Corporativismo, «solución tímida y nada revolucionaria», para asegurar, con evidente contradicción respecto de sus anteriores formulaciones, que «el Estado totalitario no puede salvarnos tampoco de la invasión de los bárbaros, además de que lo totalitario no puede existir» (195). Pocos días después se expresó, en Valladolid, en parecidos términos asegurando que los Estados totalitarios no existen (196). A lo sumo, naciones que han encontrado dictadores geniales que han sustituido al Estado. Pero el violento esfuerzo que ello supone no puede hacer definitiva una solución semejante. «En el alma de estos hombres late, de seguro, una vocación de interinidad» (197). Hay que acudir a formas más maduras que no consientan en la anulación del individuo, sino que fomenten su hermanamiento con el contorno, la armonía del destino de la Patria y del destino del hombre en la Patria. La idea de destino tantas veces repetida

(192) V. Hannah Arendt: **Totalitarism**. Asimismo, José Luis de Arrese: **El Estado totalitario en el pensamiento de José Antonio**, en **Obras seleccionadas**, pp. 203-233. Madrid, 1966, ed. Afrodísio Aguado.

(193) J. A. Primo de Rivera: **O. c.**, p. 68.

(194) **Ibid.**, p. 346.

(195) **José Antonio, íntimo**, pp. 389-390. En Zaragoza, 17-2-35.

(196) J. A. Primo de Rivera: **O. c.**, p. 424.

(197) **Ibid.**, p. 712.

posibilita, según Primo de Rivera, ese hermanamiento y esa armonía. Nacida en mentes de frailes —nos dice—, que se encaran con el poder regio para negárselo en tanto no estuviera justificado por el cumplimiento de un fin, el bien de los súbditos (198). Esa idea engendra a su vez la concepción de servicio. Si el sentido de nuestra existencia es la ejecución de una tarea, si este sentido se abre y se despliega en el ejercicio de lo que denominamos vocación, nuestra libre y unitaria personalidad se alcanza sirviendo en la total armonía, participando en el Estado como cumplidor de una función, no escindido por el artificial mecanismo de los partidos políticos o de cualquier otro artificio enajenante, sino integrado a la vez en el quehacer cotidiano y en las más altas tareas de la vida pública. Los sindicatos son así llamados a convertirse en depositarios de la vida económica de la nación. El Estado descarga sus funciones económicas en los sindicatos verticales, en definitiva órganos de enlace entre el individuo y el Estado. Este integra a todas las clases sociales al servicio de un destino histórico de doble proyección: desde el pasado y hacia el futuro. El Estado así concebido verdaderamente tiene poco que ver con el totalitarismo comunista o nazi. Pero hemos de reconocer que el fundador de la Falange utilizó el término «totalitarismo» con escasa propiedad, de un modo ambivalente y contradictorio. Impresionado por la eficacia, no exenta de espectacularidad, de los regímenes soviético, alemán e italiano, que parecían encarnar la llamada del futuro, estudió detenidamente sus doctrinas. Del comunismo quiso recoger «su abnegación y su sentido de solidaridad» (199), la crítica de Marx al sistema liberal capitalista y su aspiración a un orden futuro y mejor, cuyos gérmenes, ocultos en la revolución soviética, debían ser salvados. Reconoció la escisión del partido socialista español en un frente no marxista de ideólogos partidarios de una organización social más justa no desprendidos del espíritu inherente a la nación —lo que Ledesma llamó moral nacional—, y otro frente de puros marxistas entre cuyas manos el poder sería una reproducción de la dictadura soviética (200). Rechazó inequívocamente el sentido materialista de la vida y de la historia, la sustitución violenta de la religión por la irreligiosidad, la sustitución de la Patria por la clase cerrada y rencorosa y la sustitución de la libertad individual por «La sujeción férrea de un Estado que no sólo regula nuestro trabajo, ...sino que regula también, implacablemente, nuestro descanso». Consecuentemente, rechazó asimismo la posible venida de un orden des-

(198) *Ibid.*, p. 476.

(199) *Ibid.*, p. 425.

(200) *Ibid.*, pp. 275-276.

structor de una civilización «que nosotros, educados en sus valores esenciales, nos resistimos a dar por caduca». (201)

En cuanto a la problemática general de los fascismos, José Antonio Primo de Rivera percibió con claridad las profundas diferencias entre el nacionalsocialismo de Hitler y el experimento de Mussolini. Al primero lo denominó «expresión turbulenta del romanticismo alemán», «Movimiento consustancial con la psicología alemana» (202) que arrancaba de la «capacidad de la fe de un pueblo en su instinto racial» (203). Al fascismo italiano, en cambio, le otorgó patente de clasicismo. Su nunca desmentida admiración por Mussolini le llevó, muy explicablemente, a denominar a éste «genio de mente clásica, configurador de un pueblo desde arriba» (204). El fascismo, «esencialmente tradicionalista» y «universal por esencia» no podía ser confundible con el movimiento alemán «racista» (y, por lo tanto, antiuniversal). (205)

En unas contestaciones dadas desde la prisión de Alicante, escasas semanas antes del Alzamiento del 18 de julio, a un periodista interesado en conocer las afinidades de la Falange con los fascistas italianos y alemanes, Primo de Rivera respondió que coincidía en la preocupación esencial a uno y a otro, esto es, la quiebra del régimen liberal capitalista y la urgencia de evitar que esta quiebra condujese irremediablemente a la catástrofe comunista, de signo antioccidental y anticristiano.

El jefe falangista creía, por lo tanto, en los fascismos como dique para contener la revolución comunista en una «tercera posición», equidistante entre comunismo y capitalismo, a los que entendía, respectivamente, como causa y efecto, y también en cierto modo, como tesis y antítesis. Pero pedía más a su filosofía política. «En busca del medio para evitar la catástrofe —continúa José Antonio— Falange ha llegado a posiciones doctrinales de viva originalidad: así, en lo nacional, concibe a España como unidad de destino, compatible con las variedades regionales, pero determinante de una política que, al tener por primer deber la conservación de esa unidad, se sobrepone a las opiniones de partidos y clases. En lo económico, Falange tiende al sindicalismo total; esto es, a que la plusvalía de la producción quede enteramente en poder del sindicato orgánico, vertical, de productores, al que su propia fuerza económica procuraría el crédito necesario para producir, sin necesidad de alquilarlo —claro— a la Banca. Quizás estas líneas económicas tengan

(201) *Ibid.*, p. 869.

(202) José Antonio, *intimo*, pp. 312, 388.

(203) *Ibid.*, pp. 193-194.

(204) *Ibid.*, p. 424.

(205) *Ibid.*, pp. 193-194.

más parecido con el programa alemán que con el italiano. Pero, en cambio, Falange no es ni puede ser racista». (206)

Ese mismo rechazo del racismo ha sido recogido por José M.^a Fontana al relatar una conferencia de Primo de Rivera en Barcelona: «Después fuimos a pasear y en el transcurso de la conversación peripatética dije algo más o menos racista. Me extrañó muchísimo la repulsa joseantoniana que me valió, y recuerdo que, con este motivo, expuso su radical oposición doctrinal al nazismo por motivos religiosos» (207). Repetidamente, y esta vez sin equívoco alguno, José Antonio Primo de Rivera se mostró intransigente ante cualquier veleidad racista. Nunca entendió a España como conjunto de atributos nativos —tierra, lengua, raza— sino como vocación universal de tierras, de razas y de pueblos en un destino universal. Mucho más consecuente, a partir de su fe cristiana, que Onésimo Redondo, cuya influencia nazi es imposible pasar por alto, en el comentario que hizo, desde el diario **Libertad**, al grupo de Ramiro Ledesma: «Nos parece bien, el ardor combativo y el anhelo hispánico de **La Conquistista del Estado**. Pero echamos de menos la actividad antisemita que ese movimiento precisa para ser eficaz y certero. No nos cansaremos de repetirlo». (208)

José Antonio Primo de Rivera sabía del Imperio Español que la gloria estuvo en incorporar a los hombres de todas las razas a una común empresa de salvación (209). Pensó en potenciar y extender la cultura española por toda la geografía del antiguo Imperio, pero no abrigó sentimientos de superioridad racial incompatibles, por lo demás, con su humanismo espiritualista cristiano. Según él, la reconstrucción de España debía tener un sentido católico, sin que ello quisiera decir que renacerían las persecuciones contra quienes no lo fuesen. «Los tiempos de las persecuciones religiosas han pasado» (210), afirma, sin visible nostalgia de épocas inquisitoriales.

(206) *Ibid.*, p. 517-518.

(207) J. M. Fontana: *Op. cit.*, pp. 34-35. La conferencia aludida fue pronunciada el 3 de mayo de 1935 en el local social de Falange (calle Rosich, 4).

(208) **Libertad**, 13 de junio de 1931. Los jonsistas tampoco se cansaron de ignorarlo.

(209) **José Antonio**, íntimo, p. 193.

(210) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 92.

La Revolución Nacional Sindicalista

El movimiento falangista aspiraba, para implantar el orden nuevo enunciado en su norma programática, a la revolución nacional. Así se expresa en el punto veintiséis de aquélla y se repite, innumerables veces, por todos los dirigentes falangistas.

España había conocido bastantes revoluciones a lo largo del siglo XIX y un par de ellas —llamémoslas así— en el siglo XX: el pronunciamiento del general Primo de Rivera y la pacífica revolución del 14 de abril, que dio paso a la segunda República española. Ambas fueron incruentas y fallidas. En rigor, no fueron revoluciones, sino meros cambios en la titularidad del poder político. Pero la considerable inclinación de muchas personas a dramatizar, utilizando el lenguaje en su acepción más regresiva y trágica, nos llevó a bautizar con el nombre de revolución a situaciones meramente coyunturales que enmascaraban su precariedad con un vocabulario impresionante. Los dirigentes principales del falangismo, y ciertamente que no sólo ellos, incurrieron en la tónica habitual del lenguaje de los políticos. Quizás el más alto grado de desmesura semántica se encuentra en algunos artículos de **La Conquista del Estado** y del diario **Libertad** de Valladolid. En reconfortante contraste, los escritos y discursos de José Antonio Primo de Rivera, no exentos de contradicciones, evidencian un esfuerzo notable, a menudo premiado con el éxito, por escapar del puro verbalismo y de la retórica viciada. «Si una política no es exigente en sus planteamientos —es decir, rigurosa en lo intelectual—, probablemente se reduce a un aleteo pesado sobre la superficie de lo mediocre» (211), había escrito en el **Homenaje y reproche a José Ortega y Gasset**.

Ramiro Ledesma, filósofo y matemático (212), cuidó también el rigor de su pensamiento y el rigor de su estilo. Los **Escritos filosóficos**, **¿Fascismo en España?** y el **Discurso a las Juventudes de España** componen, junto a sus artículos políticos, un sobresaliente cuerpo de doctrina, prácticamente desconocido hasta hoy.

Pues bien. Todos los dirigentes nacionalsindicalistas reconocen que España no ha realizado todavía su revolución. España aparece a sus ojos carente de ambición histórica y falta de justicia social. Ni la dictadura realizó una obra revolucionaria, es decir, de profundo cambio estructural que devolviese a los españoles la Patria, el pan y la justicia, ni la República, que pareció ir al patriotismo por el camino de la crítica, aprovechaba la oportunidad histórica de dar a España un espíritu nacional colec-

(211) *Ibid.*, p. 746.

(212) V. *Enciclopedia Gallarate de Filosofía*, v. III, p. 1428-9, Firenze.

tivo y a los españoles una base material y humana de convivencia. «La alegría del 14 de abril —dirá Primo de Rivera— una vez más, era el reencontro del pueblo español con la vieja nostalgia de su revolución pendiente» (213). Pero ni Azaña, ni Gil Robles, ni Lerroux estaban dispuestos a ello. Ni siquiera las izquierdas, poco antes de la consulta electoral de 1936, ofrecían garantías verdaderamente revolucionarias al fundador de la Falange: «El manifiesto de las izquierdas —y esto convendría que los obreros lo supiesen— se mantiene en los términos del más cicatero conservatismo.

Nada que se acerque a la nacionalización de la tierra, nada que se acerque a la nacionalización de la banca, nada que se acerque al control del obrero, nada que sea avance en lo social». (214)

Únicamente en un horizonte lejano, pero visible, se perfilaba la revolución marxista, pero sabemos que España necesita la suya —recordó en el umbral del escrutinio de febrero—. «No hay más que una manera, profunda y sincera, de evitar que el comunismo llegue: tener el valor de desmontar el capitalismo, desmontarlo por aquellos mismos a quienes favorece, si es que de veras quieren evitar que la revolución comunista se lleve por delante los valores religiosos, espirituales y nacionales de la tradición... Esto no es sólo una tarea económica: esto es una alta tarea moral.» (215)

Evidentemente, desmontar el capitalismo por aquellos a quienes favorece implica una confianza, políticamente baldía, en la verdadera condición humana. O, dicho con otras palabras, un exceso de idealismo que quienes podían agradecerse no estaban en condiciones de hacerlo y quienes debían haberlo entendido, siquiera fuese por instinto de conservación, carecían del sentido ético y la clarividencia política indispensable para seguir su ejemplo. Pedir a los obreros que fuesen auténticos revolucionarios y advertir a la derecha de la inmoralidad que suponía invocar el nombre de España para defender unos cuantos negocios, ya se tratase de los intereses de la Banca o de los dividendos de las grandes empresas (216), equivalía a no ser entendido y mucho menos apreciado, por unos y por otros. José Antonio Primo de Rivera había llegado a la política tal vez por una exigencia ética, que se dirigió primariamente a reivindicar la memoria de su padre, pero que no pudo sustraerse a la demanda de una verdadera revolución nacional. A partir de un concepto clásico —y no romántico, como se cuidó él mismo de subrayar con insistencia— se percató de que era precisa una gran tarea de edificación, una arquitectura

(213) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 559.

(214) *Ibid.*, p. 867.

(215) *Ibid.*, pp. 876-878.

(216) *Ibid.*, p. 857.

política nueva al servicio del hombre que permitiese a éste ser de veras el protagonista activo de su destino individual en el marco de una patria libre y soberana, sin nacionalismos exasperados, pero también sin el pesimismo histórico de las últimas décadas. La revolución bien hecha, no la mera revuelta, el motín desordenado y callejero, la revolución que de veras subvierte duramente las cosas, tiene como característica formal «el orden» (217). El fundador de la Falange asumió el doloroso compromiso político de llevar adelante un movimiento nacional «en medio de la deformación, de la interpretación torcida, del egoísmo indiferente, de la hostilidad de quienes no nos entienden, y porque no nos entienden nos odian, y del agravio de quienes nos suponen servidores de miras ocultas o simuladoras de inquietudes auténticas». (218)

Todas las revoluciones, o lo que así se ha llamado hasta ahora, han sido incompletas, según Primo de Rivera. Ninguna sirvió, juntas, a la idea nacional de la Patria y de la justicia social. El derechismo quiere conservar la Patria, la unidad y la autoridad, pero se desentiende de la angustia del hombre nacida del profundo problema de su desarraigo vital y social. El izquierdismo, en cambio, ve al hombre, pero lo ve desarraigado, insolidario con su propia tradición nacional y enfrentado a toda arquitectura política, como si fuesen términos contrapuestos. Piensa, en rigor, que si cada nación tiene su unidad de destino —como unidad económica, geopolítica y cultural— ese destino lo que hace es dividir la unidad nacional en confrontaciones sociales. Que la unidad de destino se realiza casi siempre —lo cual es exacto— a costa de la inmensa mayoría de la nación, es decir, que se contradice a sí misma (219). Semejante perspectiva no se le oculta a José Antonio Primo de Rivera:

«En derechas o izquierdas juveniles arde, oculto, el afán por encontrar en los espacios eternos los trozos ausentes de sus almas partidas, por hallar la visión armoniosa y entera de una España que no se ve del todo si se mira de un lado, que sólo se entiende mirando cara a cara, con el alma y los ojos abiertos.» (220)

Por ello el fundador de la Falange concibe la tarea revolucionaria de la minoría que acaudilla sobre dos incommovibles o irrenunciabiles principios: la Patria y la justicia social. La tarea de nuestro tiempo consiste en devolver a «los hombres los sabores antiguos de la norma y el pan. Hacerles ver que la norma es mejor que el desenfreno... y en lo econó-

(217) *Ibid.*, p. 540.

(218) *Ibid.*, p. 540.

(219) V. Herbert Marcuse: *La lucha del liberalismo en la concepción totalitarista del Estado*, en *Fascismo y Capitalismo*, p. 64. Barcelona, 1972, ed. Martínez Roca.

(220) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 744.

mico, ligarle de una manera más profunda a sus cosas: al hogar en que vive y a la obra diaria de sus manos». (221)

Volver a trazar todo al servicio de una norma suponía algo ya muy antiguo, y por lo mismo radicalmente nuevo: suponía, en el más propio sentido del término, una revolución. A menos que se entienda por revolución un solo modelo de ésta tomado como único punto de referencia posible para interpretar la historia en sentido progresivo. En tal caso, cualquier otro paradigma político —revolucionario o no— de signo cabalmente opuesto, ha de pasar a los ojos del primer modelo como estricto fenómeno contrarrevolucionario. Este es el planteamiento, increíblemente unilateral, que esgrime Lukács en su conocida obra **El asalto a la razón** (222). Pero el concepto de revolución en su acepción política, alude en todo caso a un cambio estructural, de fondo, no al mero desplazamiento de una forma de gobierno por otra, o al puro cambio de régimen político, ni a la sustitución de un talante operativo en la marcha de la cosa pública por otro. La revolución connota esencialmente una transformación ideológica, es decir, una nueva concepción del mundo, pero asimismo debe entenderse como un cambio en las perspectivas situacionales del orden socioeconómico, un orden nuevo, en definitiva.

«Lo que envuelvo en el concepto de revolución —aclaró José Antonio Primo de Rivera— es la atenuación de la reverencia a unas ciertas posiciones jurídicas, que tiempo atrás se consideraban intangibles» (223). Eso por una parte. La alusión joseantoniana hacía referencia al proyecto de reforma agraria que las derechas intentaron llevar adelante. El líder falangista pedía una verdadera, esto es, revolucionaria, reforma del campo. Y para ello había que operar técnicamente, reorganizar económicamente el suelo español a partir de una subestimación jurídica de la propiedad territorial. De lo contrario, la reforma agraria proyectada por el Gobierno iba a tardar siglo y medio en llegar a su culminación. Justa con los terratenientes, injusta con los campesinos. Todo lo contrario de una verdadera reforma, que exigía, para serlo en justicia y con efectiva eficacia, un criterio revolucionario.

En un orden más amplio, cuando José Antonio Primo de Rivera se pregunta por la tradición y la revolución, nos confiesa lo siguiente:

«Se nos ocurrió a algunos pensar si no sería posible una síntesis de las dos cosas; de la revolución —no como pretexto para echarlo todo a rodar, sino como ocasión quirúrgica para volver a trazar todo al servicio

(221) *Ibid.*, p. 646.

(222) V. György Lukács: **El asalto a la razón**, p. 431. Barcelona, 1968, ed. Grijalbo.

(223) J. A. Primo de Rivera: **O. c.**, pp. 639-640. El profesor C. Seco Serrano ha señalado que la crítica joseantoniana a la contrarreforma agraria de la derecha se inspiró básicamente en Claudio Sánchez de Albornoz. **La Vanguardia**, 28-9-72, p. 52.

de una norma— y de la tradición —no como remedio sino como sustancia; no con ánimo de copia de lo que hicieron los grandes, sino con ánimo de adivinación de lo que harían en nuestras circunstancias—. Fruto de esta inquietud de unos cuantos nació la Falange». (224)

La Falange, así pues, se configuró en la mente de los fundadores como una revolución, tarea de una resuelta minoría inasequible al desaliento —«los conductores no tienen disculpa si desertan; no se puede desertar ni por impaciencia, ni por desaliento, ni por cobardía» (225). El único medio de que la revolución fuese histórica y no anacrónica, fuese una vez más, revolución verdadera y no mera reacción contrarrevolucionaria, era sustraerla al imperio de las masas incapaces para percibir con clara conciencia la norma nueva, era ordenar el ejercicio del mando procurando el bien del pueblo regido, «sentirse acorde con el destino histórico popular, aunque se disienta de lo que la masa apetece» (226). Pocos años antes, Ortega y Gasset había escrito que «la misión de las masas no es otra que seguir a sus mejores, en vez de pretender suplantarlos» (227).

La descalificación de la masa por José Antonio Primo de Rivera tiene, como es obvio, una indudable influencia orteguiana. Para el profesor de metafísica, la gran desdicha de la historia española era el imperio imper turbado de las masas al margen de todo imperativo de selección. Según Ortega, bolchevismo y fascismo son dos claros ejemplos de regresión sustancial, «movimientos típicos de hombres-masa dirigidos como todos los que lo son, por hombres mediocres, extemporáneos y sin larga memoria, sin «conciencia histórica» (228). Dejando ahora de lado la discutible equiparación de bolchevismo y fascismo aún en los acotados términos en que aquí lo hace Ortega, me interesa recoger en estas citas el magisterio del filósofo sobre el político. El jefe de la Falange cree, siguiendo a Ortega, que la masa no puede salvarse a sí misma, que necesita la ejemplaridad de un país, de un jefe, de una minoría que no obedezca a la masa, sino que la sirva sin tratar de halagarla. «En el Estado nacionalsindicalista —ha escrito el profesor Muñoz Alonso procurando la máxima fidelidad a una interpretación rigurosa de los textos falangistas de Primo de Rivera— no es la capacidad electiva la que define una igualdad, que es mínima, sino que es la misión comunitaria del Estado la que favorece, sin discriminaciones de partido mayoritario o minoritario, la igualdad política de los ciudadanos». La elección, viene a decirse, no

(224) *Ibid.*, p. 647.

(225) *Ibid.*, pp. 399 y 664.

(226) *Ibid.*, p. 663.

(227) José Ortega y Gasset: *España invertebrada*, p. 154, Madrid, 1959, Revista de Occidente, 33.ª edición.

(228) J. Ortega y Gasset: *La rebelión de las masas*, p. 144, Madrid, 1959, Revista de Occidente, 33.ª edición.

(229) Muñoz Alonso: *Op. cit.*, p. 128.

otorga virtudes sino, a lo sumo, las reconoce en quien las posee ganadas por sí mismo. El pueblo, por tanto, se denigra cuando confía a una masa en la que no confía, el poder y la autoridad. Este es el sentido, creo, en que tanto Ortega y Gasset como José Antonio Primo de Rivera entienden la rectoría ejemplar de los mejores sobre la masa. Esta cree siempre que se la traiciona. Pero lejos de halagarla para eludir la acusación, hay que tener valor para resistirla y disciplinarla. El político contrae «el ingente compromiso de revelar a un pueblo —incapaz de encontrarlo por sí en cuanto masa— su auténtico destino». (230)

En suma, los pueblos no pueden salvarse en masa a sí mismos y ya el hecho de ser apto para realizar la salvación es prueba de que se está a salvo. «Pascal imaginaba que Cristo le decía: No me buscarías si no me hubieras encontrado ya. Lo mismo podría decir a los pueblos el genio de los revolucionarios». (231)

Gonzalo Sobejano ha recogido en su estudio sobre Nietzsche en España la clara influencia orteguiana de José Antonio Primo de Rivera. En él encontramos —nos dice— «junto a la voluntad de acción y peligro, dureza y virilidad, acorde con su colaborador Ledesma, una civilidad elegante y literaria que delata la semilla de Ortega». Y añade que el fundador de la Falange, «en homenaje y reproche a don José Ortega y Gasset», llamaba a éste «lejano maestro» de su generación, confesando así, con más lealtad que otros, el inolvidable valor de eslabón que Ortega, vitalista y aristócrata educado en Nietzsche, representaba para una juventud enamorada del peligro y de la ejemplaridad.» (232)

La intencionalidad política del nacionalsindicalismo no admite cotejo, a mi juicio, con las tradicionales concepciones de la derecha, perfectamente alejadas por definición de toda tarea profundamente transformadora. «Las derechas, como tales, no pueden llevar a cabo ninguna obra nacional —escribe Primo de Rivera— porque se obstinan en oponerse a toda reforma económica y con singular empeño a la reforma agraria» (233). Cuando dos días después de escritas estas palabras, es un hecho el triunfo de los partidos de izquierdas, el jefe falangista deposita su esperanza en la figura de Azaña: Si éste gana una ancha base nacional, si se convierte en el gobernante que lleve a cabo la revolución pendiente sin ceder a la presión partidista, sus excepcionales condiciones podrían llevar a España a buen fin. A la esperanza siguió, muy cerca, la inevitable decepción. Mientras la influencia comunista sobre las juventudes socialistas y aún sobre el sindicalismo se hacía cada vez más patente, el go-

(230) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 747.

(231) *Ibid.*, p. 622.

(232) Gonzalo Sobejano: *Nietzsche en España*, pp. 599-560. Madrid, 1967, ed. Gredos.

(233) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 891.

bierno del frente popular mantenía unos principios capitalistas a rajatabla. «Así, el Gobierno no enuncia la sustitución del régimen capitalista por otro régimen total, orgánico, como serían el socialista y el sindicalista. Conserva el capitalismo, pero se entretiene en echarle arena en los cojinetes, a ver si lo estropea. Con lo cual, ni habrá una economía revolucionaria, probablemente mejor que la que existe ni siquiera la que existe se tendrá en pie; habrá, simplemente, un caos económico». (234)

Se impone, por consiguiente, la revolución nacional. No la contrarrevolución derechista, hecha de resistencia a admitir el desafío marxista, cuya crítica certera es neutralizada por el sentido materialista de la vida, pero tampoco la revolución comunista, en donde naufragan, junto a las libertades formales, la tradición espiritualista y la tradición española. Primo de Rivera pedía dos cosas, muy claramente, a sus seguidores: una reforma crediticia que llegue incluso a la nacionalización del servicio de crédito y una reforma agraria que determinase las áreas cultivables de España e instalase en ella revolucionariamente (es decir, indemnizando o no) a la población campesina de España, bien en unidades familiares de cultivo, bien en grandes cultivos de régimen sindical, según lo exigiera la naturaleza de las tierras. (235)

Ramiro Ledesma, el caudillo jonsista, exigió lo mismo: sobre la inmensa pirámide de revoluciones fracasadas en nuestra patria, la revolución nacional. Sus premisas eran las mismas que mantuvo siempre José Antonio Primo de Rivera, la idea nacional de la Patria y la idea social del orden sindicalista al servicio del bienestar económico de todo el pueblo. Ambos coincidían en su pensamiento, aunque no tanto en su método y mucho menos en su temperamento. El respeto a la verdad obliga al rigor en el análisis. Y éste nos muestra dos figuras auténticamente revolucionarias, con cuya ideología podrá estarse acorde o discrepante, pero cuya actitud intelectual y humana no puede ser ignorada. Dos hombres cuya actitud, nacida del «dolor de España», les llevó a la soledad política e incluso personal y que acabó con sus vidas en plena juventud.

Esta misma diagnosis nos lleva a reconocer a la Falange. Esta es, inicialmente, una forma o manifestación fascista pero que trasciende, en el pensamiento y en la intencionalidad de sus fundadores, así como en su misma trayectoria, las características tópicas del fascismo. A mi juicio, la Falange es, en última instancia, un personalismo social irreducible a las categorías panteístas de cualquier formulación totalitaria, aunque la explicable inmadurez política de José Antonio le hiciese hablar del Estado «instrumento totalitario al servicio del bien común», sin captar

(234) *Ibid.*, p. 905.

(235) *Ibid.*, pp. 717-758.

plenamente el contenido, hoy ya claro para quien quiera entenderlo, del concepto arropado por esta terminología.

El basamento doctrinal de la Falange lo proporcionó, en su mayor parte, Ramiro Ledesma. Hombre de extraordinaria valía, aunque de escaso atractivo personal, Ledesma se percató desde una formulación más socialista que propiamente fascista, de la amenaza que pendía sobre el interesante experimento de Mussolini y que contribuyó parcialmente a su caída. No obstante, el contenido de la doctrina jonsista debía mucho al fascismo y esto lo sabían y lo aceptaban sus propios fundadores. Cuando la JONS y la Falange española se unificaron, José Antonio Primo de Rivera, que no se reconocía a sí mismo como fascista (236), asumió el contenido doctrinal del nacionalsindicalismo, lo elegantizó en su expresión y en su estilo, le quitó las afirmaciones panestatistas —muy visibles en **La Conquista del Estado**—, al tiempo que subrayó el respeto a la libertad profunda del hombre y reconoció que el sentido católico de la vida debía ser incorporado a la reconstrucción nacional. La personalidad de José Antonio Primo de Rivera y las pugnas interiores del partido que provocaron la salida de Ledesma, contribuyeron decisivamente a la identificación del nuevo movimiento con su cabeza visible, el jefe nacional, que a partir de aquel momento —enero de 1935— imprimió su carácter a la Falange.

(236) Según Ansaldo, uno de los primeros tráfugas del falangismo, hubiese podido pasar por presidente de la «Liga Mundial Antifascista».

El estilo de la Falange

Este concepto forma ya parte de la terminología falangista. A Primo de Rivera le sirve para definir a su patria: «Entraña y estilo, he aquí lo que compone a España», y para definir a la Falange: «Eso es nuestra Falange; la que integra una intelectualidad que vivió sin entraña, perdida en esteticismos estériles, con una tierra entrañable a la que se quiso privar de toda exigencia de estilo». Y más adelante añade: «El estilo es como lo que Goethe llamaba la idea de su existencia: es la forma interna de una vida que, consciente o inconsciente, se realiza en cada hecho y cada palabra». (237)

El fundador de la Falange se esforzó enormemente en dotar de un estilo característico propio al nuevo movimiento. Anunció desde el principio que no estaba en juego una manera de pensar tan sólo, que lo importante estribaba en la manera de ser, en una alta temperatura espiritual, un sentido total de la vida y de la historia que «nos va diciendo en cada coyuntura qué es lo que debemos hacer y lo que debemos preferir.» (238).

Intuicionismo que aflora a menudo como relevante presupuesto de una arquitectura ético-política puesta al servicio de la libertad del hombre y de la grandeza de España. Semejante tributo a un estilo propiamente español, trascendente a las divisiones partidistas, aparece en las palabras de José Antonio Primo de Rivera a sus camaradas en la clausura del segundo consejo nacional del SEU:

«Más fuerte que las actitudes de derecha e izquierda es hoy, en la juventud española, la conciencia de generación. Entre unos y otros pueden los muchachos de hoy enzarzarse a tiros; pero, aunque combatan, todos se sienten unidos en una misma responsabilidad, en un mismo estilo... Pronto se habrán entendido por encima de sus luchas, y harán juntos a nuestra España verdadera.» (239)

Parece existir, por lo tanto, un genio perenne de España, una esencia española que ha decantado la historia y que corre el peligro de extraviarse por el pesimismo, por la rutina, por la injusticia y por el rencor. José Antonio Primo de Rivera tiene, en el fondo, un modelo, seguramente inconsciente, para entender a España, que es, en gran parte, el modelo de Castilla. Pese a su noble atención al problema regional, que enfocó con altura de miras poco frecuente entre los políticos del centro, no acertó a comprender en profundidad la diferencia entre un regionalismo,

(237) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 417.

(238) *Ibid.*, p. 196.

(239) *Ibid.*, p. 803.

potenciador desde la periferia de la España «sin pulso» que diagnosticó Silvela, y un separatismo fomentado por la exacerbación del gobierno centralista, por la innecesaria repetición de una serie de agravios contra la personalidad de las regiones más diferenciadas, y por la desmesura romántica de una minoría que veía a su Patria en «el arroyo y el césped, la canción y la gaita» (240). Según el fundador de la Falange, «el genio subterráneo de España es el sentido serio y severo de entender la vida, apto siempre para volver a mirar las cosas —a vuelta de aparentes frivolidades— bajo especie de eternidad» (241). A Primo de Rivera le irritaba la triste caricatura de la España Imperial, la capa decadente y zafia de «lo castizo» que contraponía a «lo popular», como su degeneración. «Nuestra España está huérfana de un orden armonioso. ¿Cómo, sin él nadie podrá estar seguro de ocupar su puesto en la armonía? Nuestra España —que se calificó por un estilo, según Menéndez Pelayo— es hoy la cosa menos estilizada del mundo. En sus cimientos populares hay, sí, yacimientos magníficos de civilización reposada y exacta; pero ¡cuánto cascote sobre los cimientos! No se sabe qué es peor —añade con palabras de máxima vigencia— si la bazofia demagógica de las izquierdas, donde no hay mano-seada estupidez que no se proclame como hallazgo, o la patriotería derechista, que se complace, a fuerza de vulgaridad, en hacer repelente lo que exalta.» (242)

La Falange hace suyos el desencanto y la crítica de los que se le adelantaron a ella. La generación del 98 puso en marcha la conciencia desgraciada de una España en trance de descomposición tras la derrota. Esta conciencia era la voz que hablaba de un alma metafísica de España, sepultada bajo los escombros de la España estancada, melancólica y entristecida (243), la España que Antonio Machado ve «pobre y escuálida y beoda» y que José Antonio Primo de Rivera ama porque no le gusta. Porque la amaba con voluntad de perfección. Análogo enfoque habían dado los redactores del manifiesto político **La Conquista del Estado** al reconocer que «la primera gran angustia que se apodera de todo español que adviene a la responsabilidad pública es la de advertir como España —el Estado y el pueblo españoles— vive desde hace tres siglos en perpetua fuga de sí misma, desleal para con los peculiarísimos valores a ella adscritos, infiel a la realización de ellos y, por tanto, en una autonegación suicida, de tal gravedad, que la sitúa en las lindes mismas de la descomposición histórica». (244)

(240) *Ibid.*, p. 314.

(241) *Ibid.*, p. 452.

(242) *Ibid.*, p. 855.

(243) *Ibid.*, p. 855.

(244) *La Conquista del Estado. Antología*, p. 1.

La Falange se obstinó en superar la realidad de una España históricamente venida a menos, a partir de un apriorismo esencialista que entendía a la Patria como una entidad sustantiva, configuradora de un destino o empresa colectiva entre los demás pueblos del mundo. Semejante entidad creadora había llegado a ser grande cuando, conquistada su unidad, se proyectó a sí misma hacia los cinco continentes. La tarea colonizadora y la expansión de su poderío habían sido posibles, en la interpretación falangista, por una fe en la idea permanente de España: «la eterna e inmovible metafísica de España» (245). Sin negar todo cuanto de injusto y terrible comporta cualquier conquista, toda guerra y a menudo toda afirmación de poder, el ímpetu nacional de España, su vocación imperial para unir lenguas, razas, pueblos y culturas en un destino común, hizo de nuestra patria una realidad verdaderamente universal. Solamente con una fe en la Patria vista como empresa trascendente al rutinario quehacer de cada día, sólo con una autoafirmación nacida del propio vigor indispensable para dejar su huella lejos de su casa y de su tierra, los españoles que unieron las armas y las letras al servicio de la unidad espiritual de Europa, fueron capaces de forjar un estilo que la Falange reivindicó como eje sobre el cual podría montarse el resurgimiento español. Un estilo que tomaba ejemplo de la España imperial, pero que nunca quiso ser, en el pensamiento de Ramiro Ledesma y en el de José Antonio, exacta imitación, ridícula calcomanía del siglo de oro español. Que recogía su dimensión de universalidad, de instrumentación de una época histórica como paradigma y revulsivo de la época cansada y triste del «bienio estúpido». Que pedía para España la rectoría en las tareas universales del espíritu pero que desautorizaba toda veleidad anexionista como demostró el caudillo falangista al negar rotundamente la aspiración a una «unión ibérica»: «La España verdadera no abriga tal sentimiento. Portugal y España serán siempre dos naciones hermanas y amigas, pero anote bien —insiste Primo de Rivera— siempre "dos naciones"».» (246)

El punto veintiséis de la norma programática aclaraba que el estilo falangista «preferirá lo directo, ardiente y combativo». Y añadía a continuación: «La vida es milicia y ha de vivirse con espíritu acendrado de servicio y sacrificio». La primera parte era un enunciado fascista. La acción directa era probablemente, dadas las circunstancias, el único método viable para sobrevivir en el clima de violencias que, en todo caso, no inauguró la Falange, aunque sí es cierto que lo alentó dialécticamente y en el terreno de las represalias. Si se habla de revolución para destruir el orden vigente —que, recuérdese, no era precisamente marxista— la

(245) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 559.

(246) José Antonio, *intimo*, p. 354. Declaraciones a Oscar Paxaco corresponsal de *Diário de Manhã*, de Lisboa, el 14-12-1934.

violencia se derivaba de la premisa revolucionaria, porque no era pensable que los responsables y beneficiarios últimos de la estructura de poder capitalista se aviniesen tranquilamente a la implantación del nacionalsindicalismo. Este, que se vio inicialmente favorecido por la reacción ultraconservadora porque podía parecer útil a la defensa contrarrevolucionaria, se ganó al punto la enemistad feroz de la izquierda, pues ésta veía en el nacionalsindicalismo una cuña de la misma madera. El apoyo derechista se desvaneció cuando la insistencia falangista en apelar a un orden sindicalista implacablemente demostró bien a las claras que el estilo de la derecha y el estilo de la Falange eran, a lo sumo, paralelas destinadas a encontrarse en un hipotético infinito. Lo cual explica perfectamente la lamentación de José Antonio Primo de Rivera, recogida en su testamento, cuando habla de la «saña de un lado y la antipatía del otro». (247)

La evolución de los acontecimientos a partir del triunfo electoral del Frente popular y el posterior encarcelamiento de los principales dirigentes falangistas coincidió con un desbordamiento de la violencia callejera y el creciente aislamiento del movimiento nacionalsindicalista. A éste llegaban elementos procedentes, en amplia medida, de las Juventudes de Acción popular (248), y el peligro de un descoyuntamiento de la Falange por la derecha se hizo visible a José Antonio Primo de Rivera. En cierta circular dirigida a todos los jefes territoriales, provinciales y de las JONS, exhortó vivamente al cuidado de la línea política e ideológica del Movimiento «en forma de impedir a todo trance su confusión con los grupos de derecha». (249)

Ante la sima, cada vez más profunda, que separaba a la derecha de la izquierda, y ante las inevitables consecuencias que, previsiblemente, la división del país produciría, el líder falangista intentó, en vano, salvaguardar la independencia de su pequeño partido. Cuando la inminencia de un golpe contrarrevolucionario contra el gobierno republicano, hacia finales de junio de 1936, aparecía como el inmediato desenlace —desenlace sin duda provisional en cuanto desprovisto de todo contenido que no fuese meramente reactivo— de la pugna entre las dos Españas, Primo de Rivera alertó de nuevo a los mandos locales: «Consideren todos los camaradas hasta qué punto es ofensivo para la Falange el que se la proponga tomar parte como comparsa en un movimiento que no va a conducir a la implantación del Estado nacionalsindicalista... sino a restaurar una mediocridad burguesa conservadora... orlada, para mayor escarnio, con el acompañamiento coreográfico de nuestras camisas azules». (250)

[247] J. A. Primo de Rivera: O. c., p. 954.

[248] La rama juvenil del partido de la CEDA.

[249] *Ibid.*, p. 892. La circular lleva fecha de 21-2-1936.

[250] *Ibid.*, pp. 942-943.

Los «fascistas hinchados de viento», como también los llamó en otra ocasión, esto es, los grupos conservadores que esperaban, asustados, del falangismo, la salvación de sus intereses al precio de una semántica sin contenido que José Antonio Primo de Rivera denunció —«Ahora oímos todos los días: «La Patria», «El Ejército», «Antimarxismo», «Estado totalitario», «Me declaro fascista»... y centenares de cosas más» (251)— capitalizaron la «ardorosa ingenuidad» de las escuadras falangistas para combatir el marxismo y, de paso, neutralizar mediante el compromiso su virtualidad revolucionaria. Presos, incomunicados y, finalmente, muertos sus jefes, Onésimo Redondo, Julio Ruíz de Alda, Ramiro Ledesma y José Antonio Primo de Rivera, la Falange iba a ser arrastrada, finalmente, por el «Maelström» de la guerra.

«La vida es milicia y ha de vivirse con espíritu acendrado de servicio y de sacrificio», terminaba el punto veintiséis. El fundador de la Falange legó a España tanto o más que una ideología política, una ética política (252), una manera moral de ser. El tiempo en que José Antonio Primo de Rivera vivió se caracterizaba, en España, por una hipertrofia total de la actividad política, por una irracionalidad y fanatismo, tanto a la izquierda como a la derecha, que si se derivaban, por cierto, de la ausencia de los mínimos supuestos previos socioeconómicos, exigían, postulativamente, un planteamiento ético-político asumidor, por vía integradora, de las razones de todos los bandos en liza. Desde Aristóteles, por lo menos, sabemos que la verdad no es monopolio de nadie y que solamente cabe alcanzarla en su plenitud recogiendo las parciales aportaciones de donde procede. Pues bien. El falangismo joseantoniano se percató de que, en un momento histórico de crisis de los valores y de crisis social, urgía redimensionar al Estado, es decir, superar el concepto del Estado liberal recogiendo del liberalismo el principio de la libertad y superar el concepto del Estado socialista recogiendo, asimismo, el sentido de disciplina, de abnegación y de solidaridad puesto al servicio de un nuevo humanismo. El falangismo afirmó como supuesto fundamental de toda su doctrina el respeto a la dignidad, a la integridad y a la libertad del hombre como valores eternos e intangibles. A este fin debía ordenarse la arquitectura política del Estado, emanación de la colectividad agrupada orgánicamente en sus unidades naturales de convivencia. Entidades naturales que igualmente podemos llamar entidades sociales, por cuanto la familia, el municipio y la profesión son concretas formas comunitarias de un todo, en abstracto, que denominamos sociedad.

(251) *Ibid.*, p. 915.

(252) Coincido plenamente en este punto con la interpretación de Manuel Cantarero del Castillo, que ha insistido, repetidamente y con anterioridad a este trabajo, en la misma línea de pensamiento.

Con el fin de forjar esta nueva arquitectura al servicio del hombre, el Movimiento falangista apelaba a una ascética heroica radicada en el sentido religioso y militar de la existencia, «los dos únicos modos enteros y serios de entender la vida», «la manera religiosa y la manera militar —o, si se quiere, una sola, porque no hay religión que no sea una milicia, ni milicia que no esté caldeada por un sentimiento religioso» (253), al decir de José Antonio Primo de Rivera.

Primo de Rivera comprendió claramente que quienes entienden la vida, como de sí propio, quieren, ante todo, afirmar la propia individualidad entre todas las individualidades, existir por encima de todo. Pero que quienes entienden la existencia como servicio o camino orientado hacia un fin superior, tienen siempre hecha ofrenda de su vida, en tanto el sacrificio de la vida sirve al cumplimiento de un fin más alto. (254)

La ética joseantoniana comportaba un sentido total de la vida y por lo mismo no puede ser entendida como una mera táctica política, como una retórica pulida destinada a embriagar emocionalmente a las masas. Se trataba en rigor, de una fe, con la cual ya se diferenciaba «a radice» de todos los demás partidos políticos, con excepción del marxismo, creyente asimismo en un sentido total de la vida y de la historia. Implicaba un estilo, circunstancialmente fascista, para implantar la revolución nacional, a la vez disciplinado, austero y con un sentido religioso y militar de la vida. Esta sólo valía la pena vivirla «para quemarla en el servicio de una empresa grande» (255). Primo de Rivera creyó que esta empresa consistía en levantar a su pueblo, en darle la ilusión de un sugestivo proyecto de vida comunitaria que apuntaba a la diana del futuro, a la superación teórica de la contradicción entre liberalismo y socialismo mediante el orden sindicalista que trascendía el subjetivismo relativista de la filosofía liberal, por una parte, y el objetivismo historicista de la filosofía socialista, por otra, pero que recogía, tanto el principio de libertad trascendente a las determinaciones de un mecanicismo socioeconómico como el principio de igualdad humana asumido por el cristianismo y potenciado por la democracia niveladora. Trató de alcanzar, ante el apremio de la realidad española, un medio de ordenación comunitaria que respondiese a las necesidades históricas y a los supuestos morales de la crisis del liberalismo.

Ahora bien, tanto José Antonio Primo de Rivera como Ramiro Ledesma y los demás fundadores del Movimiento acudieron a la lucha política con muy escaso margen de sedimentación en sus estudios, lecturas e influencias recibidas. Pusieron en funcionamiento sus ideas mucho más a través

(253) *Ibid.*, pp. 333, 731.

(254) *Ibid.*, p. 571.

(255) *Ibid.*, p. 178.

del contacto inmediato con su entorno sociológico que a través de una elaboración reposada y sistemática que visiblemente se echa en falta en Primo de Rivera. En Ledesma, no obstante, se advierte un poderoso esfuerzo de reflexión política dirigido a la comprensión filosófica del mundo en la situación, llena de perplejidades, que le tocó vivir. Primo de Rivera, a su vez, con una formación inicialmente jurídica, amplió básicamente sus conocimientos en el campo de la economía y en el de la filosofía de la historia. Como señalé antes, el núcleo fundador de las JONS y el de Falange española estaba constituido, mayoritariamente, por jóvenes universitarios que tanteaban el claroscuro de nuevas formulaciones ideológicas intencionalmente orientadas al hallazgo de la verdad política. Creían, en todo caso, que ésta existía, y se exigieron a sí mismos la obligación de encontrarla. Su empeño, que en el orden doctrinal configuró en buena medida el Estado nacional aparecido a raíz del 18 de julio, se asentaba en una concepción ética de la persona humana y de la relación individuo-Estado que arrancaba de la tradición cristiana y que recogía de ella la síntesis congruente y armónica del pensamiento tomista categorizada operativamente en el sindicalismo moderno. Un sindicalismo que pensaba en una sociedad sin los supuestos que determinan las luchas de clases y que por esta razón se autoconcebía como vertical. Pero que el imperio de la realidad se encargaría de corregir silenciosamente.

Es hora ya de que nos preguntemos, entrando en la problemática nuclear de este trabajo, cuáles son las dependencias espirituales del Movimiento nacionalsindicalista, las influencias filosóficas que, directa o indirectamente, de un modo próximo y remoto, justifican, ideológicamente, nuestro tema: la Falange española y de las JONS.

IV

Los orígenes filosóficos

*La revolución... necesita de una condición
previa y capital: que el intelectual garantice
la utopía.*

Crane Brinton

*(cit. por Jesús Pabón en su obra
Cambó, t. II, p. 167)*

La formación intelectual de los fundadores

Como vimos, el nacionalsindicalismo recogió una tradición ideológica plural, un enlace de tendencias universales y particulares que se resolvió en la afirmación de un movimiento específicamente válido para España y al mismo tiempo heredero de aquella actitud histórica ante los problemas nacionales que pedía Ortega y Gasset. El nacionalsindicalismo era una corriente cuya última paternidad generacional e ideológica fue, sin duda, el fascismo. Sin embargo, nos condenaríamos a no entenderlo si lo redujésemos, sin más, a una de las numerosas corrientes o tendencias que brotaron en Europa a partir de 1920. José Antonio Primo de Rivera reconoció que la Falange coincidía con la preocupación esencial a los fascismos pero guardó siempre prudentes distancias que evitasen una comprometedora confusión. La salvaguardia de la autonomía nacional, en el plano ideológico y doctrinal, no podía dejar de diferenciar a la filosofía falangista de toda otra filosofía política, nacional o extranjera, si bien recogería, en mayor o menor grado, elementos doctrinales presentes en otras formulaciones. El acceso a la configuración del falangismo como una realidad inteligible únicamente puede abrirse, pues, mediante su captación en un proceso ideológico previo. De ahí el amplio excursus que he debido hacer antes de abordar la problemática central de este estudio, en la cual entro ahora.

La Falange es concebida por sus fundadores como el instrumento político de una verdadera filosofía nacional, a partir de la cual pueda darse razón del ente básico de la Patria y pueda devolverse a los españoles la ilusión en una empresa comunitaria. «Nuestro Movimiento es el único Movimiento político español donde se ha cuidado intransigentemente de empezar las cosas por el principio. Hemos empezado por preguntarnos qué es España. ¿Quién la vio antes que nosotros como unidad de destino? Analice Miguel Maura este concepto —escribe José Antonio Primo de Rivera en **Informaciones**— y verá cómo recoge y explica todo lo inmanente y lo trascendente de España; cómo abraza, por ejemplo, en una superior armonía, la diversidad regional, tan peligrosa en manos de los nacionalismos disolventes como de la grosera patriotería de charanga. Así, empezando por preguntarnos qué es España, nos forjamos todo un sistema poético y preciso que tiene la virtud, como todos los sistemas completos, de iluminar cualquier cuestión circunstancial» (256).

Por más que los enunciados doctrinales adolezcan, unas veces de imprecisiones como cuando se habla del Estado nacionalsindicalista sin

(256) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 914. La censura prohibió en abril de 1936 la publicación de este artículo en **Informaciones**.

explicar sus rasgos definitorios —y otras incluso de contradicciones, como cuando se ataca al capitalismo pero se supone que éste puede coexistir con el nuevo Estado—, la actitud última que sostiene todo el **ethos** falangista responde a un sentido total de la realidad, a lo que Dilthey había llamado **Weltanschauung**. Esta intuición del mundo como totalidad puede apreciarse tanto en Ramiro Ledesma como en José Antonio Primo de Rivera. En el primero, forjada en la filosofía, en el segundo, en una amplísima cultura histórica a partir de sus estudios jurídicos (257). Ramiro Ledesma escribe en 1930, antes, pues, de lanzarse a la lucha política, que únicamente la filosofía legitima todo conocimiento posible. El pensador, «en tanto que filosofa con legitimidad» precisa de un sistema mientras que «a los conocimientos científicos como tales está vedada esta pretensión», la de ser saberes sistemáticos. Ledesma, que conocía la **Fenomenología del espíritu** de Hegel, recoge del pensador alemán la pretensión de sistematicidad en el saber únicamente alcanzable, según éste, por la filosofía.

«El saber filosófico —escribe Ledesma— debido a su carácter de sistema, logra la máxima legitimidad y, por su esencia misma, está dotado de capacidad de convivencia frente al saber científico. Pero la filosofía centra sus problemas en el orbe mismo, donde todas las cosas se unifican y reciben el aliento primario que las hace objeto para nosotros. Es por ello, según decimos en el título de estas breves notas, una disciplina imperial.» (258)

Ledesma polemiza frente al idealismo, que concibe una filosofía de la naturaleza «que no es ciencia», y frente al positivismo, que opera una reducción epistemológica de la filosofía al conocimiento de los hechos observables según el discurso científico. Entiende que la aspiración al sistema, a la idea estructuradora, no puede ser soslayada y que es preciso, asimismo, recoger la pretensión positiva de la cientificidad. Pero en todo caso recuerda que la acción, sin el pensamiento, es pura barbarie, como expresó felizmente José Antonio Primo de Rivera. En la biografía de ambos políticos se observa una parecida trayectoria por debajo de sus múltiples y en ocasiones irreconciliables diferencias. Uno y otro apresuran, por la urgencia del tiempo que les toca vivir, su formación intelectual. Un tiempo que, al decir del fundador de la Falange, no da cuartel, que impide al intelectual y al estudioso encerrarse al margen de toda preocupación política. Y eso, por dos razones:

(257) Así lo reconoció Francesc Cambó, en un discurso ante el Parlamento el 30-11-1934. Cit. por Jesús Pabón: **Cambó**, II, p. 419.

(258) Ramiro Ledesma. **Escritos filosóficos**, pp. 7-20. Madrid, 1941. Ortega había hablado de la filosofía como disciplina imperial en **El Espectador**, v. VII, pp. 15-16. Madrid, 1964, ed. Revista de Occidente.

«La primera, porque nadie, por mucho que se especialice en una tarea, puede sustraerse al común afán de la política; la segunda, porque el hablar sinceramente de política es evitar el pecado de los que, encubriéndose en un apoliticismo hipócrita, introducen la política de contrabando en el método científico». (259)

Tanto Ledesma como Primo de Rivera parecen llegar a la política desde un previo planteamiento intelectual que arranca desde su más temprana juventud. No es una arribada romántica a partir de unos supuestos turbulentos y huérfanos del rigor que comporta una vida universitaria seriamente entendida como umbral de un conocimiento más profundo. Ramiro Ledesma tenía sólo veinticuatro años cuando comenzó a escribir en la **Revista de Occidente**. Desde los veintitrés escribía en la **Gaceta Literaria**, y como apunta Velarde en su citado ensayo (260), «pertenecer al círculo directo de discípulos de Ortega y Gasset... a su vez le permitía escribir en **El Sol**... garantía de un porvenir intelectual solidísimo, con un acompañamiento social de extraordinario halago...», perspectivas todas ellas que abandonó, a partir de 1930, cuando sin renunciar a su vocación de escritor, que encauza hacia el ensayo político, se orienta debidamente hacia la creación de un movimiento político minoritario que inaugura con un manifiesto político titulado **La Conquista del Estado**. Diferente trayectoria, aunque análoga fundamentación intelectual de sus ideas políticas, siguió José Antonio Primo de Rivera, quien confesaba prematuramente, durante la época en que su padre, el dictador, era primer ministro de la monarquía, que creía llegado el momento de formar un grupo juvenil de ideas totalmente nuevas y regeneradoras y que tendría por base —agrega textualmente—, «la doctrina de Cristo con alguna parte del programa de Carlos Marx, referente al capitalismo y a la justicia social». (261)

Conocemos ya buena parte de las fuentes bibliográficas que alimentan el pensamiento de Ledesma y el de Primo de Rivera. De la Cierva ha resumido magníficamente las etapas intelectuales de uno y del otro. Refiriéndose a Ledesma dice:

«La primera (etapa) fue de sueños novelísticos, pero bajo el creciente influjo de Nietzsche y de Unamuno. La segunda etapa es universitaria: se licencia en Filosofía y cursa la carrera de Ciencias exactas. Admira a Ortega; Nietzsche le conduce a Heidegger. Sumergido en la cultura germánica, colabora en **Gaceta Literaria** y en la **Revista de Occidente**. Sus ensayos y sus traducciones revelan una poderosa inteligencia, un implacable rigor científico, derivado de su formación matemática, una búsqueda

(259) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 697.

(260) Juan Velarde: *Op. cit.*, p. 70, nota 19 a la primera parte.

(261) Cit. por Pablo Vila-San-Juan en *La Vanguardia Española* de 10-9-1970, p. 40, en un artículo titulado *Un emocionado adiós a la luz*.

controladamente desesperada de una **Weltanschauung** y una síntesis definitiva. La licenciatura en Filosofía es de 1930; tal vez la imposibilidad de hundir sus raíces castellanas en las marismas ideológicas del **Herrenvolk** impulsan a Ledesma hacia una acción política fundada, eso sí, en toda su experiencia intelectual, pero concebida inconscientemente como evasión intuicionista.» (262)

En polémica con Payne, que le atribuye «algunos ensayos inteligentes, pero sin gran originalidad, sobre diversos aspectos del pensamiento alemán» (263), el profesor Velarde, en su citado estudio sobre el nacional-sindicalismo, puntualiza:

«Sí comentó muchos aspectos de la filosofía alemana, entre otras cosas porque grandes filósofos fueron alemanes. Por ejemplo, estaba entonces bien reciente **Sein und Zeit** de Martin Heidegger, nada menos. Su maestro, Ortega, le traía efluvios de la escuela neokantiana de Marburgo. Pero si hubiese repasado la lista de sus ensayos, hubiera visto Payne que de esa exclusividad del pensamiento alemán, nada: Ortega y Gasset, Gómez Izquierdo, Sanz del Río, Descartes, Amor, Ruibal, Mercier, Bertrand Russell, Vico, Unamuno, Gracián, Meyerson, son los protagonistas de una serie de artículos publicados precisamente en estas dos revistas.» (264)

En la introducción de este trabajo también está el testimonio de Emiliano Aguado sobre las lecturas de Ledesma: el Kant de la primera Crítica, Fichte y Nietzsche eran allí citados junto a las ideas de la Ilustración (265). Si hubiéramos de aproximarnos a una definición sintética de todas estas influencias, citaríamos el nombre: Ortega y Gasset. En él confluían el idealismo racionalista de un Descartes, de un Kant y de un Fichte, el vitalismo de un Nietzsche y la filosofía existencial de un Heidegger.

«Nuestra posición teórica —escribe Ledesma en el **Heraldo de Madrid**, de 21 de enero de 1930—, véase y estúdiase en los libros del maestro José Ortega y Gasset, donde se hallará casi íntegra.» (266)

El profesor de metafísica fue, pues para Ledesma, como para muchos otros, el catalizador de sus inquietudes intelectuales, el guía de un pensamiento que iba a seguir derroteros sembrados por la intuición de aquél y recorridos por el comportamiento de éste. Que Ortega apreciaba en su justo valor la dimensión meditativa del fundador de las JONS lo evidencian sus palabras al conocer en París, el trágico fin de Ledesma:

(262) Ricardo de la Cierva: **Op. cit.**, p. 518.

(263) Stanley G. Payne: **Op. cit.**, p. 10.

(264) Juan Velarde: **Op. cit.**, p. 69, nota 19.

(265) V. *supra*, nota 16, p. X

(266) Cit. por Tomás Borrás: **Ramiro Ledesma Ramos**, p. 128, 129. Madrid, 1971, ed. Nacional.

«No han matado a un hombre, han matado a un entendimiento.» (267)

Ricardo de la Cierva ha dado también noticia clara de la formación intelectual de José Antonio Primo de Rivera:

«Ayudado por su excelente base idiomática lee a Spengler, Keyserling, Marx, Lenin, Ortega. Ya desde sus años universitarios Primo de Rivera no se perdía un número de **El Sol**, pero su apresurada inmersión filosófica data de 1928 y resultó demasiado agitada para fundamentar una asimilación correcta. Meditó muy a fondo sobre el fascismo mussoliniano y sobre la trayectoria de Hitler; estudió todavía con más profundidad el totalitarismo monárquico de la vecina Francia». (268)

Lecturas propias, en definitiva, de la segunda y de la tercera década del siglo entre las personas interesadas por la evolución de las ideas culturales en el campo de la filosofía de la historia. Spengler y el conde Keyserling representaban la moda europea en los círculos intelectuales del Viejo continente, Marx era todavía muy poco leído fuera de las filas de sus seguidores —por lo cual resulta tanto más interesante el conocimiento directo que Primo de Rivera tenía de él— y el experimento de Lenin, como el de Mussolini, apasionaba y asustaba, a partes iguales, en los países del continente europeo. La fama de Ortega no había traspasado aún las fronteras pirenaicas, pero dentro de España simbolizaba un renacer filosófico de singular envergadura. José Antonio Primo de Rivera, cuyo estilo literario es ya un reconocido reflejo del estilo de Ortega, había recomendado a los estudiantes del SEU la lectura de **España invertebrada** junto a **Defensa de la Hispanidad**, la obra más conocida de Maeztu. En las cárceles de Madrid y de Alicante, antes de su aislamiento definitivo, consideró que había que perfeccionar el proceso formativo de los estudiantes seúistas, presos como él, e hizo traer de su biblioteca particular una selección de textos que constituyeron sus últimas lecturas entre marzo y noviembre de 1936. Junto a las obras citadas, es interesante mencionar el ejemplar de **Don Quijote de la Mancha** que le entregó «Azorín» con dedicatoria, el regalo de **El conde-duque de Olivares** que le hizo su autor, el doctor Marañón, la **Biblia**, enviada por una muchacha de la Sección Femenina, Carmen Werner, **Reflexiones sobre la violencia**, de Georges Sorel, **¿La democracia en crisis?**, de Harold Joseph Laski y la traducción de García Morente, en cuatro tomos, a **La Decadencia de Occidente**, de Spengler, **L'apogée du capitalisme**, de Werner Sombart, **La Incógnita del hombre**, de Alexis Carrel, la **Historia de la Revolución rusa**, de León Trotsky, **La rebelión de las masas**, de Ortega y Gasset, la **Historia de la Filosofía**, de August Messer, en traducción de Zubiri y Xirau, los **Ensayos completos**

(267) Cit. por Tomás Borrás: **Op. cit.**, p. 782.

(268) Ricardo de la Cierva: **Op. cit.**, pp. 518 a 529.

de Miguel de Unamuno, **Años decisivos** de Spengler y las biografías de Belloc **Enrique IV**, **Cromwell** y **Richelieu**. (269)

En coincidencia con Ricardo de la Cierva, Juan Velarde ha señalado que «el nacionalismo francés, Péguy, y otra serie de intelectuales —León Daudet, Maurras— están detrás de muchas frases y actitudes joseantonianas iniciales» (270). Y añade, a continuación: «Naturalmente que el gremialismo o guildismo inglés, que le llega vía Ramiro de Maeztu-Olariaga, es de esta época y no de otra».

José Antonio Primo de Rivera conocía y había trabajado las dos primeras Críticas kantianas. Buscaba apurar la contradicción de la teoría del contrato social —la defensa de la libertad independientemente del individuo al precio de volar los fundamentos naturales y morales de la sociedad— preocupado por el problema de la justicia. Esta debía situarse «en el ámbito de la razón, no en el de la voluntad de muchos ni de pocos. Así, frente a Jurieu, precursor de Rousseau que afirmaba: el pueblo no necesita tener razón para validar sus actos, los nuevos kantianos, por boca de Stammler, oponen: la mayoría dice relación a la categoría de la cantidad; la justicia, en cambio, implica cualidad. El hecho de que muchos proclamen algo o aspiren a algo no quiere decir que ello sea necesariamente justo. Si la mayoría se halla asistida por la justicia en las causas que representa, es cosa que habrá que ver en cada caso» (271).

[269] José Antonio, *intimo*, pp. 681-682.

[270] Juan Velarde: *Op. cit.*, p. 76, nota 73 a la primera parte.

[271] J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 23.

Rousseau

Como sabemos, el punto de partida del pensamiento joseantoniano arranca de la crítica a Rousseau. Aquel «hombre nefasto», como le llama Primo de Rivera con evidente exageración, había propuesto la voluntaria desvinculación del sujeto humano respecto de las formas de relación interindividuales para someterse por el consentimiento a la obediencia a las leyes determinadas por una voluntad general. Esta voluntad general o «yo común», distinto de la suma de voluntades particulares, tendría carácter soberano y su legitimidad nacería de la forma de la igualdad expresada simultáneamente en la ley común y en el sentimiento. La voluntad general era, de este modo, la auténtica voluntad del Estado ante la cual debía inclinarse la voluntad de todos y se hacía cognoscible mediante el sufragio de los ciudadanos, «hombres iguales, libres y buenos».

En realidad, Rousseau, cuando rechaza los valores de la cultura que en definitiva representa la corrección y la enmienda de la naturaleza espontánea, delata su inadaptación a la vida social, su temor profundo a la realidad tangible que se resuelve en la evasión intimista del «yo» individual. La sociedad limita al hombre, ciertamente. Pero en el interior de uno mismo hay fronteras que el ser humano no puede franquear. La penosa sensación del «yo» limitado, constreñido por la sociedad y por la propia razón, impulsa a Rousseau a unirse con el todo, con la Naturaleza, en una suerte de misticismo natural que le coloca a las puertas del romanticismo. Puesto que las fuerzas sociales reprimen el yo espontáneo que tiende a convertirse en centro de todo en el goce amoroso de sí mismo, el pensador ginebrino concluye que la sociedad es mala. Lo moral es lo espontáneo, lo malo es lo constreñible. Rousseau da, pues, primacía a la sensibilidad en el hombre. Declara expresamente que existir es, para nosotros, sentir, y que nuestra sensibilidad es indiscutiblemente anterior a nuestra razón. «Antes de pensar, sentí: tal es el común destino de la humanidad». (272)

Para acercarnos a nosotros mismos es preciso que nos alejemos de las cosas, que rechazemos, como los ascetas, la sociedad, la opinión, el contraste, el «no-yo». Pero este alejamiento nace del temor ante el riesgo que entraña toda actividad. Rousseau prefiere la libertad abstracta a la actividad concreta, puesto que la acción nos obliga a desempeñar un papel en la sociedad, única responsable de todos los males del hombre. Sólo la Naturaleza, en definitiva, es propicia, como se desprende de su caluroso elogio de Robinsón Crusoe. (273)

(272) Romain Rolland: *El pensamiento vivo de Rousseau*, p. 199. Ed. Losada, Buenos Aires.

(273) *Ibid.*, p. 111. El texto corresponde al *Emilio*.

Rousseau es un hombre de extremada sensibilidad. Busca en la exaltación irracional de sus ensueños la realidad de la existencia más íntima en el seno de un absoluto liberador de los límites que la sociedad y la razón imponen. La concepción naturalista de su filosofía política le hace concebir a la sociedad como una superestructura desvirtuadora de la bondad original del hombre, cuya moral, corrompida por la creciente complejidad de los lazos sociales, debería consistir en la vuelta a la naturaleza espontánea e individualista de la conducta. Es cierto que este regreso a la naturaleza hay que entenderlo, no tanto como la vuelta a un hipotético estado primitivo, cuanto como un postulado referencial al que tener por norma de la vida ético-social. Pero en realidad Rousseau cuestionaba el fundamento de la misma sociedad, en su orden natural y moral, mientras exaltaba la libertad natural —independiente y asocial— del individuo.

«El hombre ha nacido libre y por todas partes se encuentra encadenado», escribe Rousseau al comienzo de su obra más leída, **El contrato social** (274). Encadenado por la desigualdad nacida del concepto de propiedad. Sometido por la tiranía de los gobiernos, cuyo carácter hereditario es causa de su fatal degeneración. Desgraciado por culpa de las condiciones sociales que pervierten, con el prejuicio de la cultura, los impulsos fundamentalmente buenos de la razón natural, la cual, dejada a su arbitrio, aprenderá por sí misma la ciencia y el arte y, al final, sabrá también hallar a Dios.

Este evangelio natural de la educación, para decirlo con Goethe, sirvió de base a los textos iniciales de la Revolución francesa. La Convención y especialmente Maximiliano Robespierre acogieron con entusiasmo las tesis de Rousseau, sobre todo las referentes al afianzamiento de los derechos naturales inherentes a la conservación de la existencia y al progreso de la libertad humana.

La obediencia a la voluntad general, descubierta mediante el voto, es lo que hace al hombre libre, dirá Rousseau, de tal manera que la rebelión contra la voluntad general equivale a la rebelión contra la propia libertad. Junto a la huída hacia la Naturaleza persiste, pues, como fundamento del orden político, la convicción de que la libertad tiene en su base un sentido positivo de cooperación, siquiera sea contractual cabe un orden de perfección.

Rousseau intentó una reconstrucción teórica de los orígenes de la sociedad por alienación de la primitiva existencia independiente. La vida actual había perdido, para él, todo su poder y toda su dignidad. «La miseria de la época actual ha atacado a la propiedad, el lujo ha cancelado el orden dentro de la limitación, ha incrementado la mala conciencia de convertir

(274) J. J. Rousseau, *Du contrat social*, en *Oeuvres complètes*, III, p. 351. Dijon 1966, ed. Gallimard.

la propiedad y todas las cosas en lo absoluto y con ello, los padecimientos de los hombres», escribe Dilthey sobre la Ilustración (275). Como el propio Rousseau ha confesado, la soledad y la misantropía constituyen su respuesta al mundo de relaciones morales y políticas que le tocó vivir. Si el hombre por naturaleza es bueno y únicamente las formas sofisticadas del entramado social son viciosas, el regreso al sentimiento natural y a las puras virtudes cívicas de una sociedad libre y soberana desligarán al hombre del despotismo de la falsa civilización.

Ahora bien. Este planteamiento le condujo a entender la libertad como pura ruptura de todo vínculo, como aseguramiento de un ámbito de autonomía absolutamente cerrado, a la segregación del hombre, primero de lo trascendente, después del Estado como orden general, y a la reducción del sujeto humano al individuo. La tarea de ordenar racionalmente el mundo, que los griegos habían emprendido dos mil años antes haciendo emerger del caos un cosmos y de la barbarie una polis, y el intento del cristianismo de someter a un orden sobrenatural, de gracia y de proximidad, la naturaleza interna del sujeto humano, naufragaron con la mitificación racionalista de la voluntad general.

La crítica joseantoniana a Rousseau partió de la consecuencia más importante que dicha actitud comportaba: la relativización de la verdad como categoría permanente de razón. La verdad dejó de ser una «entidad permanente» y la concepción política del Estado se asentó en el relativismo individualista de la voluntad soberana, germen de la primera forma del Estado liberal. Es sabido como, en el orden de los hechos, el liberalismo se resolvió en un conjunto de situaciones intrínsecamente injustas. La extensión del paro y la desigualdad creciente entre las partes del cuerpo social fueron la respuesta al optimismo liberal que veía intencionalmente una sociedad que se autorregulaba y encontraba su equilibrio mediante el libre juego de la oferta y la demanda. Fueron también las causas principales del resentimiento entre los dadores de trabajo —los «dueños del vapor»— y el proletariado, primer síntoma de la posterior lucha de clases incorporada más tarde por Marx al núcleo fundamental de su doctrina. Así ve José Antonio Primo de Rivera el desenlace de la doctrina rousseauiana, cuyo fundador, según el jefe falangista, «es un filósofo al que, como dice Spengler que acontece a todos los románticos —y éste es un precursor ya directo del romanticismo— fatiga el sentirse viviendo en una sociedad demasiado sana, demasiado viril, demasiado robusta. Le acongoja la pesadumbre de esa sociedad ya tan formada y siente como el apremio de ausentarse, de volver a la Naturaleza, de librarse de la disciplina, de la armonía, de la norma». (276)

(275) W. Dilthey, *Hegel y el idealismo*, en *Obras*, V, p. 115 México, 1956, F.C.E.

(276) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 489.

Primo de Rivera personalizó en Rousseau la concepción liberal del Estado. Como que ésta reducía el Estado a una mera superestructura formal que se limitaba a asegurar el libre juego de la economía y la espontaneidad económica terminó en ideología capitalista, el fundador de la Falange entendió que una teoría del Estado desentendida de categorías trascendentes a la voluntad individual, privada de toda exigencia ética para quienes lo integran, no admitía legitimación histórica ni moral. La despersonalización inherente a la praxis del capitalismo proporcionó a Primo de Rivera nuevos argumentos para revisar la filosofía de Rousseau. Su dura polémica con el pensamiento de éste se alimenta de las consecuencias que Primo de Rivera atribuye a la «bondad naturalista» de Rousseau, a su desprecio de la cultura y a su concepción individualista de la sociedad.

La influencia de Kant y de Fichte

Por lo menos tanto como Rousseau es Kant, en efecto, el padre del liberalismo. Es sabido como Kant, el último de los platónicos al decir de Marechal, vivió una comprensión especulativa de la realidad, de la cual, sin embargo, se aparta su **Crítica**. Tras haber probado la imposibilidad de un juicio teórico sobre los grandes temas de la metafísica, identificó el orden de los fines con el orden práctico y, contrariamente a lo que habían hecho Platón y Aristóteles, no se decidió a empujar lo trascendental —en sentido aristotélico— hacia el hombre. Kant se percató con claridad de la insuficiencia filosófica de los datos empíricos y de los juicios a priori, al buscar un fundamento de validez universal, y en defecto de la especulación pura, que sólo le llevaba a lo «nouménico», lo halló en el imperativo categórico de nuestra conciencia moral. La **Crítica de la razón práctica** ofrece a nuestra acción un orden de fines metasensibles, postulados por la misma forma de las leyes morales y dominados por el Fin absoluto, la felicidad o sumo bien, que consiste en el cumplimiento del deber, en el definitivo ajuste de ese imperativo interno de la moralidad. La realización objetiva del sumo bien radica, pues, para Kant, en la obediencia a la desencarnada forma de ejemplaridad de la conducta que puede valer como norma universal.

«El supremo bien del mundo no es el de la moralidad del hombre por sí, ni la felicidad por sí misma, sino que consiste en la reunión y concordia de ambas: esto sí constituye el fin único del creador». (277)

El individuo siente el mandato —imperativo— de la buena voluntad, y se ve dotado de la libertad necesaria para absorberlo. Esa libertad personal, en la que consiste el derecho o «facultad de ejecutar aquellos actos cuya ejecución universalizada no impida la coexistencia», se convierte en deber objetivo en cuanto ha de contar con la libertad del prójimo.

«El derecho consiste en la limitación de la libertad de cada uno, dado en la condición de que ésta concuerde con la libertad de todos los demás en cuanto ello sea posible según una ley universal.» (278)

Kant fue un admirador de la Revolución francesa y de la Declaración de Independencia americana, que antecedió, en unos pocos años, a la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. Para el filósofo de Königsberg el movimiento revolucionario equivalía a la encarnación del primado de la razón práctica. Ello se movía, coherentemente, en una línea pretendidamente redentora de la humanidad a través de las luces del siglo ilustrado, que, por otra parte, casaba bien con el puritanismo

(277) I. Kant: *Filosofía de la historia*, p. 143, Buenos Aires, ed. Nova.

(278) *Ibid.*, p. 158.

protestante, de ecos nominalistas, subyacentes en la ética kantiana. Ernst Cassirer recuerda que la definición de la historia del mundo dada por Hegel —un progreso en la conciencia de la libertad— había sido formulada anteriormente por Kant (279), quien inspira mucho más de lo que a veces se piensa a la filosofía de la historia de Hegel.

Como la mayoría de los filósofos del siglo XVIII, Kant fue un decidido individualista. El arranque de su pensamiento, que ha hecho posible la gran obra del idealismo alemán, es sabido que se encuentra en su despertar del sueño dogmático racionalista bajo un doble influjo: de una parte, la progresión espectacular de la matemática y de las ciencias de la Naturaleza, de otra el constante desmoronamiento de las construcciones dogmáticas que hundían en el escepticismo cualquier intento de encauzar la «invencible tendencia de la razón humana» hacia los eternos temas de la metafísica.

En este incómodo punto de partida, la influencia de la filosofía británica, en especial el empirismo de Hume, penetra a través del círculo del cónsul inglés en el puerto del Báltico donde Kant enseña, en Königsberg. Paralelamente, se extiende en aquellos momentos por toda Europa, el pietismo, religiosidad fundamentalmente sentimental que postulaba la abolición de todas las referencias sociales, jurídicas, etc., para acudir al «yo» íntimo. Formado en la tradición de este ambiente, Kant imprimirá a su pensamiento la huella indeleble que tiene por base, con toda seguridad, una creencia de tipo moral. Hasta llegar a él lo indiscutido y primario es la cosa, dicho con otras palabras, el ser es real. En Kant, el «giro copernicano» consistirá en poner en el centro la mente, y en hacer girar las cosas, los objetos, en torno a ella. Antes la mente se sujetaba a las cosas, ahora este idealismo dotará al mundo de sentido a través de la mente y de sus categorías. El centro está, a partir de este momento, en el hombre a todos los efectos, y desde ahí todo alcanzará su propia perspectiva. Más tarde, con Fichte, la diferencia toma un matiz de dignidad muy claro. El «sujeto trascendental» de Fichte es, en definitiva, la energía moral del hombre, el Ich que pone el Nicht-Ich. El yo no es mi yo empírico, sino lo yo, por decirlo así, el elemento de la yoídad. Al ponerse a sí mismo, el Yo se pone enfrentado con un No-Yo, autolimitación y escisión del Yo, «fuerza totalmente enfrentada a todas las naturalezas finitas, de la cual dependen aquellas en cuanto a su ser empírico. La perspectiva es principalmente moral, de valoración. En rigor, el No-Yo se vuelve más opresivo en la medida en que el Yo no desarrolla su capacidad de elección. «Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist.» (280)

(279) Ernst Cassirer: *El mito del Estado*, p. 319, F.C.E., col. Popular, 1968, v. nota 34 al capítulo 17.

(280) J. G. Fichte: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, Sämtliche Werke*, I, p. 434.

Para Kant, como para Fichte, la piedra angular de su filosofía es la idea de libertad, donde libertad significa autonomía. El sujeto moral debe obedecer solamente aquellas reglas que él se dé a sí mismo. El hombre no puede reducirse a un medio utilizable para fines externos. El mismo es legislador en el reino de los fines. Esto es lo que constituye su verdadera dignidad, su privilegio y superioridad sobre toda cosa perteneciente a un orden puramente natural. En la **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**, Kant insiste en que «todos los seres racionales están sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás, nunca como simple medio, sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo.» (281)

Como que la condición bajo la cual un ente racional puede ser en sí mismo está supeditada a la moralidad, ésta pretende ser, en último término, ley universal. Sólo hay un imperativo categórico, repite Kant, a saber: obra de tal modo que la norma de tu voluntad pueda convertirse en ley universal. Ya en la primera de las tres críticas, Kant había declarado que la razón no encuentra simplemente las leyes de la naturaleza, sino que es ella misma la fuente de las leyes de la naturaleza.

«La razón sólo descubre lo que ella ha producido según sus propios planes... debe marchar por delante con los principios de sus juicios determinados según leyes constantes y obligar a la naturaleza a que responda a lo que le propone, en vez de ser esta última quien la dirija y maneje.» (282)

El mismo principio vale para Kant en el campo del pensamiento ético. El imperativo categórico o «la ley moral en el fondo de mi corazón», es una voluntad legislativa, universal, formal y abstracta. Pero el cumplimiento del deber, último fin a que todo hombre debe sujetarse, prescinde de la realidad de las cosas: «*si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*».

La máxima kantiana no prescribe acciones determinadas, carece de todo contenido empírico y ofrece un modelo suprahistórico a todo ideal de moral: la buena voluntad o pureza moral. El hombre ideal, por lo tanto, será aquél que consiga alzar su realidad humana a la dignidad de una voluntad plenamente moral, cuya única fundamentación posible es la autonomía de esta misma voluntad.

Ahora bien, todas las determinaciones definitivas de la razón práctica tienen su raíz y su síntesis en la noción ideal de libertad moral. Frente a la realidad de la naturaleza, enlace mecánico de causas y efectos donde, pues, todo ocurre obediente a la ley de la causalidad, existe, pensado por el hombre, el ideal de la Libertad. Es preciso organizar la vida humana

(281) I. Kant: **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**, p. 91. Madrid, ed. Espasa-Calpe, 2.ª edición, Trad. M. García Morente.

(282) I. Kant: **Crítica de la razón pura**, p. 130, prefacio de la 1.ª edición. Buenos Aires, 1961, ed. Losada.

investigando las leyes necesarias de su desenvolvimiento, para disponer **naturalmente** las cosas de modo que los efectos naturales están en lo posible acordes con nuestro ideal de Libertad. Así como el conocimiento de las leyes físicas nos da la posibilidad de disponer ciertas causas para obtener ciertos efectos deseados sin romper el determinismo natural, sino precisamente obedeciéndolo, así también la mejora y perfeccionamiento moral será obtenido, naturalmente, si investigamos las causas y efectos de las realidades humanas y descubrimos su mecanismo natural.

Kant aunaba, como aquí vemos, la esperanza en el progreso general de la humanidad y el criticismo epistemológico de la razón pura. Concibió al Estado, formalmente, como el ideal de una legislación universal en el cual podría realizarse la autonomía de la voluntad. Como en Rousseau, los ciudadanos particulares son los hombres concretos que alcanzan su libertad en el sometimiento al dominio del Estado, libremente consentido por todos, que de este modo encuentra una fundamentación ética a su poder. Kant ve la Historia con una óptica decididamente progresista. Creyente sincero en el campo religioso, lo es asimismo en el Estado de derecho que alumbró la revolución liberal. El alto mérito que ésta comporta, y su irrenunciable conquista, la limitación del poder político absolutista y la concesión del status de libertad a todos los ciudadanos, iguales ante la ley, quedó alterado, no obstante, por la conceptualización, esencialmente negativa, de la libertad dada por Kant. El formalismo de su conceptualización casi nos hace olvidar la «causalidad por la libertad» que el pensador alemán opone al determinismo existente en el reino de los fenómenos. La libertad es, según él, un postulado de la moralidad, aparece dentro del reino del noúmeno y el hombre se concibe como libre en la medida en que no es reductible a una realidad meramente natural. Como tal sujeto libre, el hombre es capaz de introducir en el mundo posibles comienzos de nuevas causaciones, o como postulará más tarde Carlos Marx, de cambiar el mundo. Por lo tanto, el antiautoritarismo luterano que impulsa la filosofía política de Kant tiene un sentido optimista con respecto al proceso histórico real que avanza hacia el cumplimiento de sus fines éticos de un modo inexorable. La elocuencia de los textos en desnuda literalidad supera todo comentario. Cuando Kant habla, en su escrito contra Hobbes, de la libertad del individuo, en cuanto hombre, como *prima conditio* de la felicidad, se expresa en estos términos:

«Cada cual debe buscar esa condición (la de la felicidad) por el camino que se le ocurra, siempre que al aspirar a semejante fin no perjudique la libertad de los demás, para lograr así que su libertad coexista con la de los otros, según una posible ley universal.»

Asimismo, cuando se refiere al derecho como una realidad *originada por el concepto de la libertad, establece lo siguiente:

«El derecho consiste en la limitación de la libertad de cada uno, basada en la condición de que ésta concuerda con la libertad de todos los demás, en cuanto ello sea posible según una ley universal» (283). Por otra parte, «la marcha de los asuntos humanos en su totalidad... no va del bien al mal, sino que se desarrolla gradualmente de lo peor a lo mejor, según un progreso del que cada uno participa en la medida de sus fuerzas.» (284)

El término de la Historia es, pues, para Kant, la paz perfecta. No tanto como un final deseable que haya que predicar a los hombres cuanto como el cumplimiento racional del propio devenir de la naturaleza de las cosas. El Estado, con un origen empírico fundado en el poder y una finalidad moral, concretada en el derecho y en la justicia, desempeña la función mediadora entre la eticidad y las naturales propensiones del hombre. Este planteamiento alcanzará su más completo desarrollo en la filosofía de la historia. Kant estableció una separación absoluta entre la normativa ética, en la que el deber es el único estímulo de la acción, y la legislación jurídica, en la que la acción está determinada por estímulos tales como el temor al castigo, que son distintos de la idea del deber. En el mundo moral, las acciones son autónomas, mientras en el mundo legal éstas son heterónomas, porque se hallan afectadas por el poder coercitivo del Estado. La raíz de este contraste está en que Kant cree en la existencia de cosas en sí. Ello le hace distinguir entre los actos que ejecutamos espontáneamente y los que ejecutamos por presión externa. Estos son legales. Aquellos, morales. La ética kantiana hace derivar la bondad de los actos de la bondad de la gente, y Kant supone la existencia de un agente en el alma humana que ejecuta las buenas acciones. Es la razón práctica, interpretada por Fichte como el omnicomprensivo Yo, abarcador de la totalidad del mundo, materia y forma al mismo tiempo de la acción. **Im Anfang war die Tat.**

«El ego práctico de Fichte —señala Maeztu— no es aún el Estado, aunque su predicación se reduce a aconsejar a los alemanes que se abandonen absolutamente a la vida del Estado. Sólo que al borrar las separaciones entre el Yo y el mundo, Fichte ha suprimido también la distinción kantiana entre la vida legal y la vida moral. Ya no hay acciones autónomas y acciones heterónomas. Todo nace del ego. Han caído las barreras; al surgir Hegel el camino está libre.» (285)

(284) *Ibid.*, p. 136.

(285) Ramiro de Maeztu: *La crisis del humanismo*, p. 36. Madrid, 1945, Libros y Revistas.

Para Fichte, como para Kant, el Estado es una institución que vela por la libertad y por la seguridad de los ciudadanos mediante el empleo de la fuerza. Que tiene su origen en un pacto sobre la base de una libre conformidad y por amor de aquellos fines. Si leemos los **Discursos a la nación alemana** (Reden an die Deutsche Nation) percibimos la visión de un Estado cuyos fines radican, ahora, en la educación y en la cultura. El concepto de formación de un espíritu nacional, que procede de Herder, ha tomado la alternativa a la concepción universalista de los primeros escritos para culminar en el ideal de un Estado nacional, antorcha de la humanidad. Hegel, poco después, habla ya del espíritu universal (Weltgeist) como el espíritu del Universo que se explicita en la conciencia humana.

Fichte partió de la energía moral del hombre como primera premisa de su idealismo subjetivo. Pensó, además, que el sujeto moral o yo, que se encuentra a sí mismo por un acto libre, no es resultado sino condición y fundamento de todo conocimiento. Este no se reduce jamás a un puro acto teórico, a una realidad derivable por medio de procesos lógicos como la especulación o la inferencia. En **Bestimmung des Menschen** leemos al respecto lo siguiente:

«En vano trataríamos de crear esta realidad por medio de tu conocimiento, o de obtenerla de tu consentimiento, o de abarcarla por tu conocimiento, si no disponemos de otro órgano para aprehenderla, no la encontrarás jamás... Tu vocación no es solamente conocer, sino obrar de acuerdo con tu conocimiento... Te encuentras aquí no para contemplarte a tí mismo, no para cavilar sobre piadosas sensaciones; estás aquí para la acción. Tu acción, y sólo tu acción, determinan tu valor.» (286)

Quien pueda decir yo no es cualquier yo, hay individuos tan débiles que apenas pueden elevarse hasta la idea de la Libertad. No saben ni comprenden, dice Fichte, que poseen un ser y un valor independientes, que son «aquello que puede decir yo». En otros individuos, en cambio, la energía moral o conciencia del yo aparece en todo su vigor. Esta energía moral o razón práctica, esta voluntad, se encuentra tan sólo en unas pocas personalidades grandes, en quienes se encarna el verdadero sentido de la Historia. Son los héroes, la selecta minoría a la cual se reserva la auténtica iniciativa (287). Carlyle, y en nuestro siglo y desde otra perspectiva, Ortega, desarrollaron una ética aristocratizante cuya justificación filosófica está, en parte, en Fichte. Pero antes de aludir a estos autores, debemos echar una ojeada al pensamiento de Hegel.

(286) Fichte: **Bestimmung des Menschen**, *Sämtliche Werke*, v. II., p. 276 y ss. Edición de J. H. Fichte.

(287) V. Max Scheler: **Vorbilder und Führer**, traducción castellana *El Santo, El Genio y El héroe*. Ed. Nova, Buenos Aires 1971.

No sólo Ledesma y Primo de Rivera, sino todos los intelectuales falangistas, tuvieron mucho más respeto por el pensamiento de Kant que por el de Rousseau. Además de una cierta reverencia ante la indiscutible altura del pensador de Königsberg, hay que tener en cuenta otros dos factores de mayor importancia. El primero, que el común maestro y guía intelectual de los fundadores falangistas, Ortega y Gasset, había recibido la influencia kantiana de la escuela de Marburgo y había orientado el interés de los universitarios españoles hacia Kant. El segundo, que en el caso de José Antonio Primo de Rivera, el formalismo trascendental kantiano le llega a través de Stammler (1856-1938) y de Kelsen (1881-1973). Stammler había acotado la definición del Derecho y de la justicia en el camino lógico-formal de la razón pura, «queriendo ser más kantiano que Kant», al decir de Primo de Rivera. Pero había esclarecido la pregunta por la esencia del Derecho como una realidad perteneciente al reino de los fines, como un querer (*wollen*) o modo de querer social entrelazante, autárquico e inviolable. Kelsen, por su parte, y en la medida en que lo recoge José Antonio Primo de Rivera, ilumina el problema de la justicia y el problema del Derecho a la luz de una perspectiva metajurídica. Es lo que había hecho el pensamiento griego, desde Platón hasta el estoicismo. Fueron menos los juristas que los filósofos quienes se preocuparon por la idea de la justicia y por diferenciar las manifestaciones propiamente jurídicas de las actividades que no lo son. Las distinciones joseantonianas entre el deber ser ético, el deber ser jurídico y el deber ser político parten, indirectamente, de Kant, y muy directamente, de Kelsen.

Es preciso retener, también, un tercer dato: el conocimiento directo que los fundadores tenían de Kant era bastante limitado, y, con la excepción de Ledesma, no parece ser que conociesen los estudios filosóficos que hacían referencia al pensador prusiano.

Hegel y la razón de la Historia

«La Historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad» (288).

Explicar la historia es, para Hegel, descubrir el contenido biográfico de la razón, explicitar los procesos temporales de la Idea, la cual, afectada por el tiempo, se revela a sí misma como espíritu. La razón realizada en la historia es el espíritu, verdadero sujeto de la historia que marcha hacia donde debe estar y cuya realidad radica en las acciones, esfuerzos y tendencias que encarna el interés de la razón y de la libertad. La historia universal es el juicio universal. Como se anticipa en el prefacio a la *Filosofía del Derecho*, en el famoso pasaje en que Hegel apela a Platón para justificar su propia tesis: «Lo que es racional es real, y lo que es real es racional». (289)

Para Hegel la filosofía es la única religión posible, el único reconocimiento de la Idea (Dios) a través de la historia, que es su relato biográfico. Así como Aristóteles hablaba de Dios conociéndose a sí mismo como supremo objeto de conocimiento por el máximo sujeto cognoscente (290), Hegel habla del espíritu que llegará a poseerse a sí mismo.

«Damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón —no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta. La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal misma, imagen y acto de la razón. Pero la verdadera demostración se halla más bien en el conocimiento de la razón misma. Esta se revela en la historia universal. La historia universal es sólo la manifestación de esta única razón; es una de las figuras particulares en que la razón se revela; es una copia de ese modelo que se ofrece en un elemento especial en los pueblos» (291). Por supuesto, el hombre, que forma parte de la naturaleza, desempeña un papel decisivo en la historia. El hombre sabe de sí mismo, es un ser esencialmente pensante, y pensar es saber de lo universal. Hegel dice que el hombre tiene que hacerse a sí mismo lo que debe ser. Tiene que adquirirlo todo por sí sólo, justamente porque es espíritu; tiene que sacudir lo natural. «El espíritu es, por tanto, su propio resultado». Ahora bien, «El espíritu en la historia es un individuo de naturaleza universal pero a la vez determinada, esto es, un pueblo en general.

(288) Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 49. v. I. Madrid, 1953, *Revista de Occidente*.

(289) Hegel: *Filosofía del Derecho*, p. 34.

(290) Aristóteles: *Metafísica*, libro 12 (Iambda), 9, 1074.

(291) Hegel: *Filosofía de la historia*, p. 21.

Y el espíritu del que hemos de ocuparnos es el espíritu del pueblo... Los pueblos son el concepto que el espíritu tiene de sí mismo.» (292)

Retengamos el fundamental concepto hegeliano acerca del hombre: «El espíritu o el hombre en cuanto tal, es libre» (293). La esencia del espíritu es la libertad. La historia puede ser el relato del sufrimiento de la humanidad, de los terrores, destrucciones y agonías humanas, pero a través de todo ello surgiría y crecería la libertad. «Toda postura finita es destruida, pero, por trágica que sea —como incuestionablemente es—, esta perpetua destrucción está a la larga al servicio de una finalidad positiva, ya que conduce a un bien mayor» (294). Las pasiones de la historia, viene a decirnos Hegel, son tan sólo «astucias de la razón». Su trágica visión de la historia es claramente perceptible en el análisis que hace del destino de los individuos histórico-universales. Tales sujetos «no han sido lo que se dice comúnmente dichosos. Tampoco quisieron serlo, sino sólo cumplir su fin; la consecución de su fin se ha realizado mediante su penoso trabajo. Han sabido satisfacerse y realizar su fin, el fin universal. Han tenido la audacia de tomar sobre sí ese fin tan grande, contra todas las opiniones de los hombres. No es, por tanto, la dicha lo que eligen, sino el esfuerzo, la lucha, el trabajo por fin. Cuando llegan a alcanzar su fin, no pasan al tranquilo goce, no son dichosos. Lo que son, ha sido su obra. Esta su pasión ha constituido el ámbito de su naturaleza, todo su carácter.» (295)

«El interés particular de la pasión es, por lo tanto, inseparable de la realización de lo universal; pues lo universal resulta de lo particular y de lo determinado, y de su negación. Lo particular tiene su interés propio en la historia universal; es algo finito, y como tal debe sucumbir. Pero... la idea universal... permanece intangible e ilesa, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto, el ardid de la razón». (296)

Así pues, en la historia no hay ningún deber ser. Los momentos del espíritu son, en rigor, los momentos de su interna necesidad racional. Aquel se realiza en sí mismo como derecho en el espíritu objetivo y se despliega evolutivamente en las formas conocidas por la historia, desde el oriente hasta el mundo germánico, donde tiene lugar la eclosión de la autoconciencia de la libertad en plenitud. Con lo cual Hegel parece cano- nizar un cierto tipo de realidad, como se desprende del decisivo pasaje

(292) *Ibid.*, pp. 45-46.

(293) *Ibid.*

(294) Walter Kaufmann: *Hegel*, p. 177. Madrid, 1968, Alianza ed.

(295) Hegel: *Filosofía de la historia*, v. I, pp. 80-81.

(296) *Ibid.*, p. 85.

de su Introducción a la Filosofía de la Historia, en el que confiesa su concepto de la historia como el reino del espíritu:

«La filosofía debe llevarnos al conocimiento de que el mundo real es tal como debe ser, y de que la voluntad racional, del bien concreto, es de hecho lo más poderoso, el poder absoluto, realizándose. El verdadero bien, la divina razón universal, es también el poder de realizarse a sí mismo. Este bien, esta razón en su representación más concreta, es Dios. Lo que llamamos Dios es el bien, no meramente como una idea en general, sino como una eficiencia. La evidencia filosófica es que sobre el poder del bien de Dios no hay ningún poder que le impida oponerse; es que Dios tiene **razón siempre**; es que la historia universal representa el plan de la providencia. Dios gobierna el mundo; el contenido de su gobierno, la realización de su plan, es la historia universal. Comprender esto es la tarea de la filosofía de la historia universal, que se basa en el supuesto de que el ideal se realiza y de que sólo aquello que es conforme a la idea tiene realidad.» (297)

Hegel piensa que el tema de la filosofía es conocer la sustancia inmanente a la manifestación de lo temporal y lo eterno que hay en el presente.

La filosofía, al preocuparse solamente de la verdad, trata de lo eternamente presente. Ahora podemos comprender el sentido de la frase de Hegel, cuando dice que lo que intenta, a través de su filosofía de la historia, es justificar la despreciada realidad. La eternidad hay que ir a buscarla en el tiempo.

«La idea es siempre presente; el espíritu es inmortal; para él no hay pasado ni futuro, sino una hora esencial.» (298). Como ha visto Cassirer, la verdadera vida de la idea, de lo divino, comienza con la historia, por lo cual hay que traducir en Hegel la fórmula de Spinoza **Deus sive natura** por la fórmula **Deus sive historia**. En el marco de la historia universal, el estado es su objeto inmediato. En el Estado —nos dice— alcanza la libertad su objetividad, y vive en el goce de esta objetividad. «Pues la ley es la objetividad del espíritu, y la voluntad en su verdad. Y sólo la voluntad que obedece a la ley es libre, pues se obedece a sí misma y permanece en sí misma, y es, por tanto, libre.» (299)

La concepción del Estado en el pensamiento de Hegel está íntimamente vinculada a la concepción de la historia. El Estado tiene su contenido verdadero en la Historia universal, ámbito único del espíritu del mundo, en donde radica la suprema verdad juzgadora de todos los estados particulares. Sólo en el Estado tiene el hombre existencia racional (300).

(297) *Ibid.*, pp. 61-62.

(298) Hegel: *Filosofía de la historia*, v. I, p. 150.

(299) *Ibid.*, p. 90.

(300) *Ibid.*, p. 90.

El Estado es la realidad más profunda y más alta, la realización de la libertad y el desarrollo pleno del individuo. El Estado es lo racional en sí y por sí, el mismo espíritu absoluto y verdadero que no reconoce ninguna regla abstracta de lo bueno y lo malo, de lo vergonzoso y lo mezquino, de la astucia y el engaño. El Estado no existe para los fines de los ciudadanos. «Podría decirse —afirma Hegel— que el Estado es el fin y los ciudadanos son sus instrumentos. Sin embargo, esta relación de fin y medio no es aquí la adecuada, pues el Estado no es una abstracción, que se oponga a los ciudadanos, sino que éstos son elementos en los cuales, como en la vida orgánica, ningún miembro es fin ni medio. Lo divino del Estado es la idea, tal como existe sobre la Tierra». (301)

Hegel piensa en el Estado, como una unidad orgánica en la cual, como Aristóteles había afirmado, «el todo precede a las partes». Kaufmann ha señalado como Hegel se adelanta a Spengler al hacer hincapié en la unidad orgánica de todos los aspectos de cada cultura y al referirse a la evolución del Volksgeist. «El Estado concreto es la totalidad organizada de sus círculos particulares. El miembro del Estado es un componente de una determinada clase; sólo en esta determinación objetiva puede ser tomado en consideración en el Estado.» (302)

Pero junto a ello, es menester recordar el papel que otorga Hegel a la segunda raíz ética del Estado, después de la familia, esto es, a la corporación. La familia contiene «los momentos de la particularidad subjetiva y de la universalidad subjetiva en unidad sustancial, y la corporación unifica de modo íntimo estos momentos que son escindidos, sobre todo en la sociedad civil, como particularidad reflejada en sí de la necesidad y del goce y en abstracta universalidad cívica.» (303). Se trata, por consiguiente, de dotar al individuo de contenido como miembro reconocible por la sociedad a través de la corporación, la cual salvaguarda los intereses especiales de los sujetos económicos en el orden más general del Estado.

«El individuo alcanza su determinación real y viviente para lo universal, ante todo, en la esfera de su corporación, de su comunidad, etc. (prf. 251), donde es libre de entrar mediante su habilidad en aquella para la cual tiene aptitudes, y a ellas pertenece, también, la clase general». (304)

(301) *Ibid.*, p. 91.

(302) Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, prf. 308. «Der konkrete Staat ist das in seine besonderen Kreise gegliederte Ganze; das Mitglied des Staates ist ein Mitglied eines solchen Standes; nur in dieser seiner objektiven Bestimmung kann es im Staate in Betracht kommen». Stuttgart, 1970.

(303) *Ibid.*, prf. 255. «Die erstere enthält die Momente der subjektiven Besonderheit und der objektiven Allgemeinheit in substantieller Einheit; die zwei aber diese Momente, die zunächst in der bürgerlichen Gesellschaft zur in sich reflektierten Besonderheit des Bedürfnisses und Genusses und zur abstrakten rechtlichen Allgemeinheit entzweit sind».

(304) *Ibid.*, prf. 308. V. asimismo H. Marcuse: *Razón y revolución*, p. 209 y ss.

En rigor la corporación es el medio de que el individuo adquiere un protagonismo social matizado, como diría Maetz, por la función que cumple en la sociedad civil. Esta tiene por fin la seguridad y protección de la propiedad y libertad personal, pero el Estado tiene otra misión. La unión en cuanto tal es en sí misma el verdadero contenido y la verdadera meta y la determinación de los individuos es llevar una vida universal. «Pues el individuo mismo tiene objetividad verdadera y ética sólo como miembro del Estado, pues el Estado es espíritu objetivo». (305)

El Estado es el espíritu que habita en el mundo, el todo racional gobernado por leyes universalmente válidas que protege los intereses esenciales de cada individuo, que hace que coincidan el interés general y el específico, lo cual es perfectamente coherente con las tensiones y oposiciones que manifiesta la realidad a través del tiempo. La unidad orgánica del Estado hay que entenderla, en consecuencia, como unidad de los contrarios. No en vano el método dialéctico, modelo del pensamiento hegeliano, concibe la existencia a partir de la negatividad que contiene la realidad como devenir, desde el punto de vista de sus cambios. Como apunta agudamente Adorno, «Hegel hizo de la contradicción misma entre el espíritu científico y la crítica de la ciencia, que se entreabre con Bergson, el motor de filosofar. Sólo mediante la reflexión apunta el pensar reflexivo fuera y por encima de sí mismo; y la contradicción, prohibida por la lógica, se convierte en órgano del pensar, en la verdad del logos». (306)

En el terreno político Hegel apreció la «gloriosa aurora mental» de la revolución francesa, como también la habían apreciado positivamente Kant, Fichte y Schelling. Su advenimiento fue acogido como la prueba del sometimiento de la realidad a las normas de la razón. Ahora bien, la razón sólo puede gobernar la realidad si ésta se ha hecho racional a sí misma. Solamente si el sujeto penetra en el contenido mismo de la historia se hace posible esta racionalidad. En el prólogo a *Phänomenologie des Geistes*, Hegel explica que la verdad del concepto sólo se realiza en representación histórica, en el teatro de la historia, de tal modo que el concepto, todo él se realiza y cumple su necesidad en la historia, pero dispersa en la contingencia y en la serialidad. Con la Revolución francesa él se somete libremente a una normativa que puede garantizarle su propia libertad pero el Estado surgido de la revolución consagraba una libertad meramente formal. Las ideas revolucionarias, puestas en marcha desde 1789, destruían el orden histórico de las cosas pero no constituían, por sí mismas, el medio adecuado para arribar a la libertad esencial del su-

(305) *Ibid.*, prf. 258: «Indem er objektiver Geist ist, so hat das Individuum selbst nur Objektivität. Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben ist.

(306) Theodor W. Adorno: *Tres estudios sobre Hegel*, p. 100. Madrid, 1969, ed. Taurus.

jeto. Rousseau ha entendido la libertad como forma determinada de libertad individual y la voluntad universal solamente como algo colectivo surgido de la voluntad individual concerniente. Semejante abstracción ha producido, positivamente, «el prodigioso espectáculo de iniciar completamente de nuevo y por el pensamiento la constitución de un Estado real, con la ruina de todo lo que existe y tiene lugar, y de querer darle como fundamento la pretendida racionalidad». Negativamente, «puesto que sólo son abstracciones privadas de ideas han hecho de esta tentativa un acontecimiento demasiado terrible y cruel.» (307)

Hegel no contempla las ideas como si fuesen tan sólo algo que rondara en la mente de los hombres. Las busca en la realidad, en el curso de los hechos históricos, lo cual, ciertamente, no está exento de contradicciones si se traslada al terreno político. Todo lo dado tiene que ser justificado ante la razón, entendida como la «totalidad de las capacidades del hombre y de la naturaleza» (308). Ello se consuma en la historia, supremo tribunal de la razón que otorga a lo dado el rango de verdad en el proceso superativo de cada estado determinado de sí mismo como dado en primera instancia como negativo.

«El espíritu de una nación es un ser individual, que tiene la particularidad de su actualidad objetiva y la conciencia de sí mismo. Es limitado por razón de esta particularidad. Los destinos y las obras de los Estados en sus relaciones mutuas son la dialéctica visible de la naturaleza finita de estos espíritus. De esta manera dialéctica se produce el espíritu universal, el espíritu del mundo, el espíritu ilimitado. Este tiene más derecho que ninguno, y ejerce su derecho sobre los espíritus inferiores en la historia del mundo. La historia universal es el Juicio universal». (309)

Para Hegel el tiempo es la «negación corrosiva», pero el espíritu también lo es porque destruye todo contenido determinado. El espíritu es lo universal, lo ilimitado, la forma interna infinita, la vuelta sobre sí mismo, el hacer de sí el objeto. El fin del espíritu es adquirir conciencia de lo absoluto, de tal modo que esta conciencia aparezca como la única y exclusiva verdad, y que todo haya de enderezarse y esté realmente enderezado a que el espíritu rija y siga rigiendo la historia. «Dios y la naturaleza de

(307) *Philosophie des Rechts*, prf. 258: «Zur Gewalt gediehen, haben diese Abstraktionen deswegen wohl einerseits das, seit wir vom Menschengeschlechte wissen, erste ungeheure Schauspiel hervorgebracht, die Verfassung eines grossen wirklichen Staates mit Umsturz alles Bestehenden und Gegebenen, nun ganz von vorne und vom Gedanken anzufangen und ihr bloss das vermeinte Vernünftige zur Basis geben zu wollen, andererseits, weil es nur ideenlose Abstraktionen sind, haben sie den Versuch zur fürchterlichsten und grellsten Begebenheit gemacht».

(308) H. Marcuse: *Op. cit.*, p. 33.

(309) Hegel: *Philosophie des Rechts*, prf. 340.: «Die Prinzipien der Volksgeister sind um ihrer Besonderheit willen, in der sie als existierende Individuen ihre objektive Wirklichkeit und ihr Selbstbewusstsein haben, überhaupt beschränkte, und ihre Schicksale und Taten in ihrem Verhältnisse zueinander sind die erscheinende Dialektik der Endlichkeit dieser Geister, aus welcher der allgemeine Geist, der Geist der Welt, als unbeschränkt ebenso sich hervorbringt, als er es ist, der sein Recht —und sein Recht ist das allerhöchste— an ihnen in der Weltgeschichte, als dem Weltgerichte, ausübt».

su voluntad son una misma cosa; y ésta es la que filosóficamente llamamos la Idea. Lo que debemos contemplar es, por lo tanto, la Idea; pero proyectada en este elemento del espíritu humano. Dicho de un modo más preciso: la idea de la libertad humana.» (310)

La realidad en cuanto se desarrolla para volver a sí misma es la misma idea que se va haciendo absoluta. La idea absoluta es la plena y entera verdad del ser. Es la unidad del concepto y de la realidad del concepto y por eso todo lo real es una idea (*alles Wirkliche ist eine Idee*). Si se quiere, la idea es lo verdadero como tal, la identificación de lo teórico y de lo práctico, en definitiva, el ser. Por eso los principios revolucionarios de 1789, que ciertamente son principios de razón, reconoce Hegel, establecidos solamente en su abstracción resultan fantásticos y polémicos frente a todo lo existente. Los principios de la razón necesitan ser aprehendidos correctamente. «Sólo entonces llega la verdadera libertad al trono. La dirección que se aferra a la abstracción es el liberalismo, sobre el cual triunfa siempre lo concreto. Frente a lo concreto el liberalismo sufre la bancarrota en todas partes.» (311). El pensamiento no debe perder el contacto con el mundo real. Toda la filosofía de Hegel, y no sólo su filosofía política, representa la exigencia de que el mundo sea transformado en un medio para desarrollar al sujeto en la libertad, de que el mundo y la realidad de la razón sean una y la misma cosa. El interés de la filosofía radica en conocer el curso evolutivo de la idea de la Libertad que sólo existe como conciencia de la Libertad. «Lo único que puede reconciliar al espíritu con la Historia universal y la realidad es el conocimiento de que cuanto ha sucedido y sucede todos los días no sólo proviene de Dios, y no sólo no sucede sin Dios, sino que es esencialmente la obra de Dios mismo.» (312)

En rigor, el pensamiento hegeliano aparece como la gran aventura de identificación del mundo en un sentido lógico, y al mismo tiempo progresivo, en un proceso dialéctico cuyo carácter ternario (tesis, antítesis, síntesis), no siempre bien comprendido, es una suerte de alternativa al orden binario de las categorías de Aristóteles (potencia-acto, materia-forma, sujeto-predicado). Como apunta el profesor Valls-Plana, «en Hegel vive ya por tanto una de las aspiraciones fundamentales de nuestro tiempo: comprendernos en este mundo y en la sociedad, no fugarnos a un tras-mundo». (313) Pero al mismo tiempo sabe que la comprensión del hombre en su mundo social y cósmico significa rebasar su existencia inmediata y remontarse hasta el concepto y hasta la esencia. La historia es el lugar

(310) Hegel: *Filosofía de la Historia*, v.I, p. 41.

(311) *Ibid.*, v. II, p. 399.

(312) *Ibid.*, v. II, p. 411

(313) Ramón Valls-Plana: *Del yo al nosotros*, p. 21. Barcelona, 1971. ed. Estela.

donde el espíritu se manifiesta y vive, pero el espíritu del mundo pasa de un pueblo a otro. En la historia universal, le llega a cada nación el turno de ser la dominante en esa época, pero sólo una vez puede desempeñar tal papel. «Frente a este derecho absoluto a ser protagonista en la etapa presente en el desenvolvimiento del espíritu del mundo, los espíritus de las demás naciones no tienen ningún derecho, en absoluto, y lo mismo éstas que aquellas cuyas épocas pasaron, no cuentan ya para la historia universal.» (314)

Aunque no es justo confundir a Hegel con las manifestaciones totalitarias que ha conocido y conoce nuestro siglo, aunque su **Filosofía del Estado** y su **Filosofía de la Historia** indicaban que la praxis histórica del hombre se orientaba hacia la libertad, aunque pensó el Estado como el interés universal en medio de las acciones e intereses individuales, no obstante hay que reconocer que su filosofía es, a pesar de todo, un excelente instrumento del despotismo. Como se desprende del enunciado que acabo de reproducir, el que triunfa lleva siempre razón, porque hace avanzar la historia.

Si consideramos la evolución del pensamiento filosófico desde Kant a Hegel, hay que reconocer un hilo conductor al que no son ajenos Fichte ni Schelling, y es el tema de las relaciones entre el Yo y el Mundo. Sea cual fuere la solución teórica que aporta cada uno de ellos, su denominador común está, indiscutiblemente, en la afirmación del lugar eminente que el hombre tiene en el mundo en virtud de su razón. Esto es esencialmente claro en Fichte. El Yo pone el mundo o no-yo, lo que equivale a confesar la libertad suprema del sujeto frente a la determinación del no-yo. En Hegel, el hombre, en cuanto conciencia de sí, se constituye en un movimiento dialéctico que engloba a la totalidad del devenir histórico, la realización del Espíritu Absoluto, un momento del cual es justamente el hombre.

¿En qué medida acusaron Ledesma y Primo de Rivera el influjo de Hegel?

Ledesma, que conocía la Filosofía de la Historia hegeliana, reconoció admirado la inquietud de pura gravitación hacia la filosofía que se desprende de las primeras páginas de la **Phänomenologie des Geistes**: «Die Wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein.» (315)

[314] Hegel: **Philosophie des Rechts**, prf. 347, p. 494.: «Dem Volke, dem solche Moment als natürliches Prinzip zukommt, ist die Vollstreckung desselben in dem Fortgange des sich entwickelnden Selbstbewusstseins des Weltgeistes übertragen. Dieses Volk ist in der Weltgeschichte für diese Epoche —und es kann (346) in ihr einmal Epoche machen—, das beherrschende. Gegen dies sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes zu sein, sind die Geister der andern Völker rechtlos, und sie, wie die, deren Epoche vorbei ist, zählen nicht mehr in der Weltgeschichte.

[315] Ramiro Ledesma: **Escritos filosóficos**, pp. 10 y 89, citando Phan d. Geistes, pp. 5, ed. Lassen

Para Ledesma, Hegel es, seguramente, el único pensador que ha elaborado un sistema en su íntegra majestad. Un sistema, añade, «de los más bellos perfiles», pero que, como tal sistema dice, es falso. (316)

En el capítulo que dedica a comentar el libro de Wahl sobre Hegel (317) atribuye al pensamiento de éste un afán religioso, resuelto de una manera racionalista, una religión anulada por la totalidad del sistema. «El pensamiento de Hegel obedece con todo rigor a tres normas, que son para él como desinfectantes teoréticos: 1.º Es conceptual, o, lo que es lo mismo, no admite un conocimiento inexpressable por medio de conceptos; 2.º Es universal; 3.º Es concreto.» (318) Mediante este planteamiento, se trata menos de negar la religión que de sustituirla. La lógica de la dialéctica, genuino hallazgo de Hegel, es la nueva manera de filosofar que nutre «el romántico afán de Hegel de dialogar con las águilas en una soledad inmensa, castillo roquero de la Idea, donde el más leve acontecimiento guiña un ojo a lo absoluto.» (319). En otro pasaje de su obra, Ledesma equipara la actitud hegeliana a una actitud poética: «Frente a las vivencias metafísicas, cabe también a la vez que la actividad teorética, la actividad poética. Así hay el poeta Hölderlin. Y hay, al mismo tiempo, el filósofo Hegel.» (320)

Ledesma no profesó, expresamente al menos, como hegeliano. Pero eso, en realidad, no importa demasiado. El fundador del nacionalsindicalismo reconoció al Estado como el máximo valor político y estableció en el Manifiesto lo siguiente: «1. — Todo el poder corresponde al Estado. 2. — Hay tan sólo libertades políticas en el Estado, no sobre el Estado ni frente al Estado. 3. — El mayor valor político que reside en el hombre es su capacidad de convivencia civil en el Estado.» (321). En la crítica que hizo desde su semanario al libro de Ortega **La redención de las provincias** toma conciencia hegeliana de la **Aufhebung** que es preciso someter al Estado liberal-burgués, al orden de ideas rousseauianas y de la revolución francesa, según las cuales el Estado es pura y simplemente una institución al servicio del pueblo.

«El Estado no es, pues, un marco externo, que se le coloca a un pueblo desde fuera, sino algo que nace de él, se nutre de él y sólo en él tiene sentido. El Estado liberal-burgués se fabrica en serie, y los pueblos lo adaptaron en su día en forma de constituciones dictadas asimismo en serie... frente a todo eso triunfa hoy en el mundo el nuevo Estado, cuyo

(316) Ramiro Ledesma: *Op. cit.*, p. 90.

(317) Jean Wahl: *La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, París, 1929.

(318) Ramiro Ledesma: *Op. cit.*, p. 93.

(319) *Ibid.*, p. 95.

(320) *Ibid.*, p. 158.

(321) *Antología de La Conquista del Estado*, p. 5.

precursor ideológico más pulcro es Hegel. El Estado es ya eso que hace posible que un pueblo entre en la historia y lleve a efecto grandes cosas. Pueblo y Estado son algo indisoluble, fundido, cuyo nombre es todo un designio gigantesco.» (322)

Cuando leemos a Hegel, asistimos al intento de materializar el orden de la razón en el seno de una sociedad civil, que, por sí misma, es incapaz de alcanzar libertad y unidad, debido a sus contradicciones internas. Por eso el orden de la razón sólo es posible en el Estado, la unión de lo universal con la libertad plena de lo particular, y con el bienestar de los individuos. Ramiro Ledesma entiende a Hegel en este contexto. El pueblo significa la parte que «no sabe lo que quiere», que no conoce su propia voluntad, que carece del conocimiento de su propio interés.

José Antonio Primo de Rivera es, en este punto, más hegeliano todavía que Ledesma (323); lo es en un doble frente: en el de la defensa y reivindicación del Estado organicista y en el de la armonía del destino del hombre y el destino del Estado, servidor de una gran unidad de destino que es la patria. «Frente al desdeñoso **Libertad, ¿para qué?** de Lenin, nosotros comenzamos por afirmar la libertad del individuo, por reconocer al individuo. Nosotros, tachados de defender el panteísmo estatal empezamos por aceptar la realidad del individuo libre, portador de valores eternos.» (324)

Los fundadores del nacionalsindicalismo buscaban formas de organización de la sociedad civil que potenciasen la libertad profunda del hombre y que promoviesen las posibilidades sociales de la comunidad en el orden universal del Estado. La teoría de las unidades naturales de convivencia representaba el postulado de un Estado cuidador y coordinador de los múltiples destinos particulares, la síntesis de todas las funciones y de todas las misiones del individuo en la superior realidad del Estado. Lo cierto es que nunca hablaron de éste como «la realidad del reino de los cielos», y que rechazaron, sobre todo José Antonio Primo de Rivera, la imputación de defensores del panteísmo estatal y de divinizadores del Estado. Prefirieron pensarlo como instrumento al servicio de un total destino histórico que garantizase el bien del pueblo, el cual, como había escrito Primo de Rivera, «no puede salvarse en masa a sí mismo». Por ello el Estado, servidor de principios y de normas éticas de origen espiritual a las que se subordina en el pensamiento falangista, no es el espíritu absoluto o «Dios como real en la tierra». Es más bien, como el propio Hegel también había dicho, «la unidad de la voluntad subjetiva y de lo

(322) *Ibid.*, p. 87.

(323) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 473 y ss., y 511.

(324) *Ibid.*, p. 473.

universal en su forma concreta» (325). La realidad en la cual el individuo tiene y goza su libertad, esto es, adquiere existencia racional. Aquí hace su aparición la teoría organicista, rebautizada —y remodelada— en España a partir de 1939, con el nombre de democracia orgánica. Ramiro Ledesma y todo el jonsismo detrás de él, defendían la «íntegra y plena autonomía de los municipios», «bajo la soberanía del Estado... indiscutible y absoluta» (326). José Antonio Primo de Rivera reconoció que «aspiramos a una estructura orgánica de las labores españolas, que mientras a eso se llega, nosotros entendemos que los obreros hacen bien en seguir siendo revolucionarios» (327). Su esquema unitario de la sociedad española, ya anticipado en el punto sexto de la norma programática de la Falange, en los anteriores puntos iniciales y tempranamente, en el discurso fundacional del Teatro de la Comedia, quedó ejemplarmente sintetizado en un discurso pronunciado en Sevilla a finales de 1935: «Se es libre cuando se recobra la unidad entera: El individualismo, como portador de un alma, como titular de un patrimonio; la familia, como célula social; el municipio, como unidad de vida, restaurado otra vez en su riqueza comunal y en su tradición; los sindicatos, como unidad de la existencia profesional, depositarios de la autoridad económica que se necesita para cada una de las ramas de la producción.» (328)

La filosofía del Estado, que se desprende del pensamiento de Ledesma y de Primo de Rivera estaba vinculada a la idea del Estado como razón, como un universo racional regido por leyes universales válidas que asumián la protección de los intereses esenciales de los individuos, funcionalizados en base a las respectivas actividades profesionales. La idea de comunidad, en el nacionalsindicalismo, es siempre entendida como unión de hombres libres en este Estado. Pero el Estado no es la culminación del sistema falangista, sino el hombre. Para él, en Hegel, el pináculo de su construcción filosófica es el espíritu absoluto, tampoco el Estado. Lo que ocurre es que, en ambas ideologías, sin el Estado la libertad no pasa de ser el destino del hombre, sin el Estado la libertad no es real. Dicho con otras palabras: el Estado es la realización de la libertad, el lugar en cuyo seno el hombre alcanza su dimensión ético-moral, la segunda naturaleza, pues, como dice Hegel, la primera naturaleza del hombre es su ser inmediato, animal.

(325) Hegel: *Filosofía de la Historia*, v. I, pp. 89-90.

(326) J. *Antología de la Conquista del Estado*, pp. 4 y 5.

(327) J. A. Primo de Rivera, *O. c.* p. 875.

(328) *Ibid.*, p. 797. *Diario Arriba*, n.º 25, 26-12-1935.

Marx y la sinrazón de la prehistoria

Hegel inauguró una forma de pensamiento histórico cuya influencia iba a ser profunda a partir de ahí. La mayoría de los movimientos políticos de nuestra época, en la derecha y en la izquierda, hallaron su inspiración en Hegel. Algunos teóricos del fascismo, Gentile (1875-1944) y los filósofos del Estado prusiano defensores del pangermanismo, formarían la derecha hegeliana. Max Stirner (1806-1856), el teórico del anarquismo Herzen (1812-1870), Ludwig Feuerbach (1804-1872), el filósofo del humanismo ateo, Frederick Engels (1820-1895), y sobre todo Karl Marx (1818-1883), representan la izquierda hegeliana. Hegel había subrayado que la Verdad encuentra su plenitud en un proceso histórico llevado a cabo por la práctica colectiva de los hombres, y que el trabajo determina la esencia del hombre e incluso la forma social que éste adopta. La historia del hombre era, al mismo tiempo, la historia de su alienación, de su extrañamiento de sus intereses verdaderos y, en el mismo sentido, la historia de su realización. Y quien primeramente explicó el origen y la significación de esta alienación fue Marx.

Hegel había pensado la alienación o enajenación —*Entfremdung*— como el momento dialéctico de la «diferencia», de la escisión entre el sujeto y la sustancia. En **Phänomenologia des Geistes** la alienación consistía en el proceso por medio del cual la conciencia se experimenta como separada de la realidad a la cual de algún modo pertenece. La conciencia desgraciada se separa de su Yo y la proyecta en su absoluto ideal. Es decir, el proceso de enajenación es la escisión entre los dos polos de lo real (espíritu-materia, necesidad-contingencia), cuyos resultados, y al propio tiempo supresión, es el saber absoluto. Ahora bien, las enajenaciones en Hegel no están tratadas más que por el filósofo, que es, para Marx, el espíritu alienado del mundo captándose de manera abstracta, alejada de lo real. Según Hegel la realidad no es sino realidad espiritual. Solamente el espíritu es la verdadera esencia del hombre y la verdadera forma del espíritu es la del espíritu pensante, lógico, especulativo. «Tanto la alienación como la supresión de la alienación, todo se verifica en la fenomenología, en el modo intelectual, en el modo de la conciencia, porque el filósofo es un ser intelectual, un ser alienado, y causa de las condiciones reales en que vive.» (329)

Según Marx, hay alienación en la filosofía y en el modo de existencia del filósofo —especialmente del filósofo alemán de este tiempo—, porque la filosofía ha disociado todo lazo entre el pensamiento y la acción. El carácter propio de todo idealismo consiste en comprometer al pensa-

(329) Jean Yves Calvez: *El pensamiento de Carlos Marx*, p. 140, Barcelona, 1962, ed. Taurus.

miento en los caminos de la teoría pura, de la contemplación de las ideas, sin preocuparse de actuar sobre el mundo para transformarlo. Mediante el pensamiento tan sólo el hombre no puede alcanzar la realidad, ni, lo que importa aún más, transformarla. Hegel transforma al hombre en el hombre de la conciencia de sí, en lugar de transformar a la conciencia de sí en la conciencia de sí del hombre, del hombre real, y por ende, condicionado. Esta escisión del pensamiento y de lo real entraña, en fin, que el filósofo separado de la acción, y sobre todo de la acción social-revolucionaria, está condenado prácticamente a la defensa de una situación política y social establecida. Su filosofía no debe ser otra que la filosofía del orden establecido. En consecuencia, toda filosofía, en el marco disociante del régimen, se revela como ideología, esto es, como una actividad de justificación irreal de una realidad que, sin embargo, ha sido captada como contradictoria, en el propio plano en que se manifiesta. Por ello hay que abandonar cuanto hay de ilusorio en la pretensión de la filosofía. «Elevarse por encima del mundo mediante la reflexión pura, es, en realidad, quedarse encerrado en la reflexión, ha escrito en un luminoso trabajo sobre el marxismo, el profesor Henri Lefèvre. La universalidad, verdad concreta, está basada en la praxis. El materialismo intenta devolver al pensamiento su fuerza activa, la que tenía antes de la separación de la conciencia y el trabajo, cuando estaba ligada directamente a la práctica. Se trata de volver a encontrar, en un plano superior, esa potencia creadora total. El materialismo histórico realiza la filosofía sobrepasándola. Toma la decisión —filosófica en grado supremo— de no engañar a las ilusiones de cada época, y de crear una doctrina realmente universal. La triple exigencia de una filosofía (eficacia, verdad y universalidad del pensamiento) no puede cumplirse en el plano de la filosofía». (330)

La perversión del pensamiento hegeliano, según Marx, estriba justamente en el primado de la Idea, única realidad absoluta de esencia espiritual, cuyo desarrollo a través del tiempo se manifiesta en la naturaleza material, exteriorización de la Idea, y en la historia. Para Marx, por el contrario, lo primero y lo fundamental es la realidad material, única realidad primitiva. Si la dialéctica hegeliana contemplaba la naturaleza como un producto de la Idea, la dialéctica marxista mirará las ideas como «superestructuras» condicionadas por la evolución de la «infraestructura» material.

El método dialéctico de Marx no sólo difiere por su base del método hegeliano, sino que está precisamente en el extremo opuesto. Para Hegel, el movimiento del pensamiento que él personifica bajo el nombre de la Idea, es el demiurgo de la realidad, la cual no es más que la forma fenomenal de la Idea. Para Marx, por el contrario, el movimiento del pensa-

(330) Henri Lefèvre: *Le materialisme dialectique*, pp. 54-55, P.U.F., París, 3.^a edición, 1949.

miento no es más que la reflexión del movimiento real, transportado y transpuesto en el cerebro del hombre.

Puesto que Hegel invirtió el orden de las cosas, hay que volverlas a su debido orden. El materialismo de Marx es el punto de partida de todo su pensamiento ulterior. Para el filósofo de Tréveris la materia existe a título de realidad independiente del espíritu y en nuestro conocimiento, «lejos de estar en presencia exclusiva de ideas engendradas por nuestro espíritu, estamos en presencia de objetos que nuestra conciencia percibe en primer lugar por la sensación, única forma de conocimiento primitivo y que funda la unidad de la especie humana. Ser materialista, en este primer sentido de la palabra, es, pues, admitir simplemente que la materia existe y que el primer conocimiento del hombre es el conocimiento de este mundo de objetos materiales» (331). Ahora bien, lo que diferencia a Marx del materialismo clásico habido hasta llegar a él es la actitud en el planteamiento. Los pensadores pre-marxistas ignoraban que lo que se consume es siempre el producto histórico de una actividad humana común. Su actitud frente al mundo, interpretado conforme a premisas materialistas era una actitud meramente pasivo-receptiva cuando, en realidad, se trata menos de aportar una explicación de orden especulativo sobre el mundo y sobre el hombre que de orientarse hacia la acción revolucionariamente transformadora del mundo. Ello, no obstante, remite a un concepto previo del hombre que se hallaba ya insinuado en Hegel. El hombre no es hombre fundamentalmente sino porque es un ser de necesidades vuelto hacia una naturaleza que tiene por función suministrarle los objetos precisos para la satisfacción de sus necesidades. La naturaleza propia del hombre radica en su universalidad. Todas sus facultades sólo pueden ser cumplidas si «la naturaleza es su obra y su realidad», de modo que se reconozca a sí mismo en el mundo que él mismo se ha hecho. Por otra parte, «los hombres comienzan a diferenciarse ellos mismos de los animales desde el momento en que se dedican a producir sus medios de subsistencia. Este estadio está en función de su organización corporal. Al producir sus medios de existencia, los hombres producen indirectamente su propia vida material» (332). Dicho con otras palabras, las categorías económicas se convierten en factores determinantes de la existencia humana. El trabajo es concebido como una actividad existencial del hombre, un medio para desarrollar su naturaleza universal, no meramente un medio para mantener su vida. Lo que determina al ser de los hombres no es su conciencia, sino que inversamente es su ser social el que determina su conciencia. Esta estructura económica de la sociedad es, en definitiva, una infraestructura, es decir, la estructura primitiva y fundamental condicionante

(331) Emile Baas: *Introducción crítica al marxismo*, p. 22. Barcelona, 1972, ed. Nova Terra.

(332) Carl Marx: *Ideologie Allemande*, p. 25. Editions Sociales, París, 1966.

de cualquier otro tipo de existencia humana social, sea la del derecho, el arte, la moral, la filosofía o la religión, en resumen, la supraestructura. Por otra parte, la división social del trabajo se lleva a cabo, según Marx, sin tomar en consideración el talento de los individuos o el interés de la totalidad y obedece claramente a las leyes capitales de la producción de bienes. En consecuencia, los medios que deberían hallarse al servicio de la vida llegan a regir su contenido y su meta y el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política y espiritual en general. El hombre, que debería autorrealizarse a través de su actividad productiva, en la forma actual que ésta adopta se encuentra desrealizado, deshumanizado, enajenado en suma. El obrero no afirma sino que contradice su esencia. En vez de desarrollar sus libres energías físicas y mentales se siente separado de sí mismo cuando está en el trabajo y consigo mismo cuando está libre de su trabajo. Este proceso de alienación afecta a todas las capas de la sociedad, pues el sistema capitalista distorsiona la estructura de las relaciones económicas —entre capital y trabajo, capital y mercancías, mercancías entre sí— hasta transformar las relaciones personales de los hombres en relaciones objetivas entre cosas. Marx denuncia la ilusión de toda vida política cuya manifestación es la enajenación en el seno del Estado. A partir de una sociedad radicalmente dividida en clases hostiles el Estado aparece como un instrumento de dominio y de coerción al servicio de la clase económicamente dominante. Bien es verdad que enmascara su verdadero papel represivo con la apariencia de ser un órgano de conciliación entre las clases. Como reconoce Yves-Calvez al comentar la alienación política, «Hegel ha invertido las relaciones normales entre lo racional y lo real, y ha otorgado a lo racional (que es el Estado) una posición predominante respecto a lo real (que es la sociedad civil). Marx estima que el desarrollo de la Idea o del espíritu puro lo aplica Hegel, por decirlo así, desde el exterior al conjunto de las relaciones reales, que se ve obligado a considerar solamente en cuanto «pura particularidad natural», y como si no tuviesen por sí mismas ni valor ni significación.» (333)

Vale la pena abundar en la crítica marxista a la filosofía hegeliana del Estado que se abre con el comentario al párrafo 261 de la **Filosofía del Derecho**: «Frente a las esferas del derecho y del bienestar privadas de la familia y de la sociedad civil, el Estado es, por una parte, una necesidad externa, el poder superior a cuya naturaleza están subordinadas las leyes y sus intereses y de la cual dependen; pero, por otra parte, es su inmanente, y su fuerza radica en la unidad de su fin último universal y de los

(333) Jean Ives Calvez: *Op. cit.*, p. 192.

intereses particulares de los individuos, por el hecho de que ellos tienen deberes frente al Estado en cuanto tienen a la vez derechos.» (334)

Es decir, si ello es así es porque para Hegel —precisa Marx— el Estado es el verdadero mundo, el mundo real, en cuanto es mundo ideal, fin inmanente e íntimo ya inscrito en las esferas anteriores, pero al mismo tiempo, primero y verdadero, pues «la familia y la sociedad civil aparecen como el sombrío fondo natural sobre el cual se encuadra la luz del Estado». De lo que se trata, en suma, es de eliminar la contradicción, que la vida política no resuelve en el esquema idealista, entre el ciudadano y el hombre privado. Para Marx no es el Estado el fundamento de la sociedad civil sino que es, por el contrario, la sociedad civil quien sirve de fundamento al Estado. Sin embargo, una atenta lectura de Hegel no permite ver al Estado, según el pensamiento de este filósofo, sino como esfera de conciliación suprema. Lo que ocurre es que la sociedad burguesa se obstina en hacer del Estado el mundo de la conciliación universal cuando los intereses de esa misma burguesía, en su particularidad, han pasado a ser idénticos al Estado monopolizado por ellos. Para Hegel el individuo es el universal que actúa históricamente, no como persona privada sino como ciudadano de su Estado. La corrección de Marx insiste en la clase, no en el individuo, en la unidad económica y social efectiva que alcanza existencia independiente contra y por encima de los individuos, de tal modo que éstos encuentran sus condiciones de existencia predeterminadas y es la clase a la que pertenecen la que les asigna su posición en la vida y su desarrollo personal. En definitiva, el verdadero sujeto no es el hombre político, sino el hombre social. Marx confía, no sin cierto mesianismo, en que la solución de los conflictos sociales y económicos, la explotación del hombre por el hombre, podría eliminar lo trágico de la situación humana que Hegel veía como la vida misma de la Idea en el curso de la historia. El fin estriba en recuperar la esencia humana extraviada por las enajenaciones. De todas ellas la enajenación económica representa la primordial y, por ende, la generadora de todas las demás. De la social, de la política e incluso de la religiosa. Para liberar al hombre de un modo efectivo, no sirve la política y tampoco la filosofía, tal como ésta ha ido desarrollándose hasta el presente. Es preciso unir la teoría con la praxis sobre el terreno del humanismo. Hacer el hombre significa liberarlo de las estructuras alienantes que le impiden el acceso a su plena humanidad y, consiguientemente, instaurar ese hombre auténtico que la historia —que hasta ahora ha sido, en el fondo, prehistoria— no ha conocido todavía nunca. Una acción de este tipo, «el salto de la necesidad a la libertad», sólo cabe realizarlo mediante la revolución.

(334) Karl Marx: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, p. 11. México, 1968, ed. Grijalbo, col. 70.

Como apunta obviamente Marcuse, «todos los conceptos filosóficos de la teoría marxista son categorías sociales y económicas, mientras que las categorías sociales y económicas de Hegel son todas conceptos filosóficos» (335). A partir de Hegel, en efecto, la filosofía había evolucionado hacia una teoría social. El racionalismo moderno se representaba el universo humano regido por leyes objetivas, en buena medida análogas a las leyes de la naturaleza física, pero Hegel se percató de la insuficiencia de un planteamiento que conciliaba la irracionalidad de las relaciones sociales de hecho con la defensa de la razón y de la libertad. Al poner en marcha el pensamiento dialéctico «Hegel destaca el carácter absurdo y paradójico de este mundo, pero si se sigue el proceso dialéctico hasta el final se descubre que la paradoja es el receptáculo de la verdad oculta, el absurdo es más bien una cualidad que pertenece al esquema correcto del sentido común, que, despojado de su escoria, contiene la verdad latente... La lógica dialéctica rechaza toda pretensión de santidad de lo dado y quebranta la complacencia de los que viven bajo su égida» (336). La Idea, a través de la historia, obedece a una ley de evolución articulada según un ritmo ternario —tesis, antítesis, síntesis—, en el cual el momento fecundo es la negatividad o antítesis. Gracias a esta negación, el primer término puede ser superado y se hace posible una síntesis. Es decir, en el proceso de la dialéctica está contenido el germen revolucionario. Apurar consecuentemente las premisas del racionalismo suponía transformar el mundo en un medio para que el sujeto real de la Historia, el individuo, se desarrollase libremente, lo que quería decir socialmente. La liberación del individuo requería la liberación de la sociedad y ello implicaba, a la vez, un desplazamiento de la filosofía más allá de ella misma, y, por supuesto, del orden social y político al que la filosofía había unido su destino.

Marx y Engels, en el **Manifiesto Comunista**, traspusieron decididamente la «lucha de los contrarios», inherente a la dialéctica hegeliana, al ámbito de la sociedad humana en la lucha de clases. El materialismo histórico, que, como vimos, entrañaba un vuelco de la dialéctica con el fin de situar la filosofía de pie, encuentra así un marco de aplicación privilegiado en el marco de la historia humana. La actual lucha de clases —proletariado frente a burguesía— es la característica del momento correspondiente a la tesis. La antítesis deberá realizarse en la dictadura del proletariado, con la eliminación del Estado y de las instituciones burguesas. Finalmente, la síntesis, que cerrará toda la prehistoria humana, tendrá lugar en la sociedad comunista, sociedad en la cual toda noción de clase será definitivamente superada. Todo ello solamente podrá tener lugar mediante

(335) Herbert Marcuse: **Razón y Revolución**, p. 254.

(336) *Ibid.*, p. 132.

la revolución. Como explica Emile Baas, «la revolución tendrá por objeto suprimir la lucha de clases, suprimir el Estado burgués y suprimir la religión, el hombre no habrá recuperado todo su poder humano más que cuando haya dejado de ser en la lucha de clases el esclavo de su dueño, cuando haya dejado de ser en el Estado burgués un instrumento pasivo entre las manos de una clase económica y políticamente dominante, cuando haya dejado de ser en la religión la víctima mixtificada de sus propias ilusiones.» (337)

La revolución marxista cobra sentido justamente en el marco del materialismo histórico. La «expropiación de los expropiadores» sólo puede ser realizada mediante una acción consciente del proletariado que presente en el momento actual de la sociedad el elemento progresista. Como explica Marx en la **Ideología Alemana**, para el materialista práctico, es decir, para el comunismo, se trata de revolucionar el mundo existente, de atacar y cambiar prácticamente las cosas establecidas. Esta acción revolucionaria —primado de la praxis— sólo puede ser la acción del proletariado. Este es el único elemento social apto para comprender la necesidad de la socialización de los medios de producción, que por otra parte está inscrita, según Marx, en el desarrollo científico determinable en el desarrollo de las estructuras económicas. No sólo eso. El proletario es, también, quien experimenta en propia carne lo inhumano de las alienaciones y quien por ello sabrá encontrar, en su propia fuerza revolucionaria, las condiciones de su liberación.

La revolución es el acto mediante el cual se superan todas las alienaciones. La base de toda revolución hay que buscarla, explica Marx en el prefacio a la **Crítica de la economía política**, en una contradicción entre las formas de producción nuevas y las relaciones de producción que aún se mantienen. De la conciencia de esa inhumana contradicción ha de surgir el acto revolucionario. Las revoluciones del pasado fueron siempre revoluciones políticas, filosóficas o religiosas, es decir, transformaciones al nivel de la supraestructura. Pero lo verdaderamente decisivo, la armonización de las fuerzas de producción con las relaciones sociales no obraba de un modo bastante consciente en la mente de los revolucionarios. Todas las apropiaciones revolucionarias anteriores eran limitadas, parciales, fundamentalmente políticas. Como dirá el fundador del marxismo en el **Manifiesto Comunista**, «Todos los movimientos han sido llevados a cabo hasta ahora por minorías o en interés de minorías» (338). La nueva revolución, en cambio, la revolución comunista, será conscientemente social, interesará efectivamente a toda la sociedad, ya no sólo a una parte.

(337) Emile Baas: **Op. cit.**, p. 91.

(338) Karl Marx y F. Engels: **Manifiesto Comunista**, pp. 36-37.

Nos llevará finalmente a desembocar en la verdadera sociedad, en una sociedad sin clases.

«Las formas de los Estados burgueses —escribe Lenin—, son extraordinariamente diversas, pero su esencia es la misma: todos esos Estados son, bajo una forma o bajo otra, pero, en último resultado, necesariamente una dictadura de la burguesía.» (339)

Ahora bien, el proletariado no puede derrocar a la burguesía si no empieza por conquistar el poder político, si no logra la dominación política, si no transforma el Estado en el proletariado como clase dominante, que como tal Estado comenzará a extinguirse inmediatamente después de su triunfo, pues, en una sociedad sin contradicciones de clase, el Estado es innecesario e imposible. Tenemos en cuenta que «el Estado no es, en modo alguno, un poder impuesto desde fuera a la sociedad, ni es tampoco la realidad de la Idea moral, la imagen y la realidad de la Razón», como afirma Hegel. Que, «el Estado es más bien un producto de las sociedades al llegar a una determinada fase de desarrollo... y este poder que brota de la sociedad pero que se coloca por encima de ella y que se divorcia cada vez más de ella, es el Estado» (340). Entonces es preciso concluir coherentemente en el reconocimiento del Estado como la expresión oficial del antagonismo de clase dentro de la sociedad burguesa. Lenin lo expresará con extrema claridad: «El Estado es el producto y la manifestación del carácter irreconciliable de las contradicciones de clase. El Estado surge en el sitio, en el momento y en el grado en que las contradicciones de clase no pueden, objetivamente, conciliarse.

Y viceversa: la existencia del Estado demuestra que las contradicciones de clase son irreconciliables». (341)

A partir del **Manifiesto Comunista**, la supresión de la alienación política es el resultado directo de la supresión de la alienación económica y social. La revolución instaura, provisionalmente, una forma de Estado, la dictadura del proletariado, que representa todavía un momento plenamente político, pero que desde el mismo instante de su instauración tiene que empezar a extinguirse con el fin de dar paso a la sociedad comunista.

«Una vez que, en el transcurso del desarrollo, han desaparecido las diferencias de clase, y que toda la producción se ha concentrado en manos de los individuos asociados, el poder público pierde su carácter político. El poder político es, en su sentido propio, el poder organizado de una clase con el fin de oprimir a otra. Si el proletariado, en su lucha contra la burguesía, llega forzosamente a unirse en clase y si mediante una revo-

(339) Lenin: *El Estado y la Revolución*, p. 42. Editado en lenguas extranjeras, Pekín, 1971.

(340) Lenin: *Op. cit.*, p. 7, citando a Engels en su obra *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, pp. 117-118 de la 6.^a edición alemana.

(341) Lenin: *El Estado y la Revolución*, p. 7.

lución se erige en clase dirigente, y si con este título de clase dirigente suprime mediante la violencia las condiciones antiguas de producción, suprime, al mismo tiempo que esas antiguas condiciones de producción, las condiciones de existencia del antagonismo de clase en general, y con ello, su propia supremacía de clase.» (342)

Con ello la antigua sociedad burguesa queda trascendida por una asociación en la cual «el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos» (343). En la esfera del comunismo plenamente realizado, el Estado político habrá desaparecido del todo. ¿Qué quiere decir «político» en la terminología marxista? Este vocablo designa con un visible sentido polémico frente a Hegel todo cuanto el poder público y la sociedad estatal tienen de abstracto y particular en el caso del Estado burgués, en el cual ciudadano y hombre privado están separados, y en el que además una sola clase está representada de hecho mediante un órgano representativo que pretende ser universal. (344)

En definitiva, Marx caracteriza al hombre como ser social. El hombre total no es, para él, el hombre-individuo absorbido en el hombre masa del individuo y de la sociedad. «El hombre comunista —comenta Baas en su citado trabajo— será a la vez un hombre plenamente personal, consciente de su libertad, y un hombre inserto en una comunidad de personas; será el hombre para quien la oposición entre la vida privada y la vida pública no tendrá ya sentido. Vivir para sí y vivir para la humanidad será la misma cosa. Toda la existencia humana adquirirá un carácter social, sin que sea aniquilada por eso la progresión de las personas.» (345)

Ramiro Ledesma vio a la revolución bolchevique triunfante en Rusia menos como una revolución propiamente marxista que como una revolución nacional. Para Ledesma, los bolcheviques incorporaron un nuevo sentido social, una nueva manera de entender la ordenación económica y una concepción, asimismo nueva, del mundo y de la vida. «Con estos ingredientes han forjado su victoria. Pero entendámoslo bien: esa victoria no es otra que la de haber edificado de veras una patria. Es una victoria nacional» (346). El jefe jonsista analizó con visible simpatía el postulado marxista de la incorporación de los trabajadores a las fuerzas políticas y sociales de signo rector y dirigente. Pero fustigó la consigna, a su juicio estratégicamente ingenua, de la dictadura del proletariado. Las revoluciones anteriores, «la Revolución francesa, la revolución de la burguesía, dialécticamente explicada por el marxismo como su antecedente histórico,

(342) Karl Marx, F. Engels: **Manifiesto Comunista**, pp. 49-50.

(343) *Ibid.*, p. 50.

(344) V. K. Marx: **Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel**, especialmente pp. 80 a 106.

(345) E. Baas: **Op. cit.**, p. 120

(346) R. Ledesma: **Discurso...**, p. 289.

no se hizo por la burguesía, con una conciencia exclusivamente de clase, es decir, no se desarrolló bajo la consigna de «¡Todo el poder para la burguesía!» aunque ésta fuese la consecuencia, sino que postuló unas reformas políticas y sociales, las que naturalmente una vez impuestas e implantadas, o en camino de serlo, pusieron el poder íntegro en sus manos.» (347)

Ledesma reconoce en el marxismo al «movimiento político-social más fértil desde hace siglo y medio, desde la Revolución Francesa, y uno de los cinco o seis más importantes de todo el último milenio». (348)

Ledesma entendía que el marxismo había inutilizado uno de sus más fértiles postulados, cual era su carácter de doctrina al servicio de los trabajadores intentando hacer de ellos una fuerza histórica positiva puesto que la consigna marxista de la dictadura proletaria excluía de este modo a una extensa zona social inenquadrable entre los asalariados, pero asimismo marginados del interés propiamente capitalista. Por si esto fuera poco, el marxismo declara fuera de toda emoción revolucionaria a la idea de lo «nacional». Ledesma echa en cara al marxismo semejante actitud: «la idea de Patria y la defensa de la Patria son, en efecto, rotulaciones evidentes de la reacción política, y muchas veces, la mayor parte de las veces que se las invoca por los sectores regresivos se hace en rigor escudando en ello sus privilegios económicos. Pero todo eso no indicaría sino la eficacia de la idea nacional, como la plaza fuerte, lo que debía producir en los revolucionarios, más que su afán de negar la Patria, y de incluso desconocer su existencia, el afán contrario de conquistarla para la Revolución.» (349)

El marxismo precisará una «eficacia militar», una «moral de milicia» imprescindibles para la conquista del poder. Ramiro Ledesma comprende que el marxismo sea antimilitarista respecto al Estado enemigo, y luche porque éste no refuerce más y más su base armada, pero «cosa muy distinta de ésta es renunciar a las propias filas en revolución, a los valores peculiares de la milicia, y hasta de la moral de guerra, renunciar a los mitos heroicos y a la ilusión creadora por la conquista del predominio» (350). En resumen, la acción revolucionaria, de la cual el marxismo es ejemplo notable, debe poner a su servicio «la totalidad de los resortes emocionales, formales y prácticos en la época actual existente». En realidad, Ledesma contemplaba más al marxismo-leninismo triunfante en Rusia que a las afirmaciones originales de Karl Marx. Lo mismo debe decirse, con alguna salvedad, de la postura de José Antonio Primo de

(347) *Ibid.*, p. 311.

(348) *Ibid.*, p. 307.

(349) *Ibid.*, p. 311.

(350) *Ibid.*, pp. 312-313.

Rivera. Uno y otro (Ledesma y Primo de Rivera) recogieron el sentido reivindicativo y sobre todo superador del capitalismo que alentaba en la respuesta socialista. En el acto de fundación de la Falange, Primo de Rivera hizo hincapié en el descarrío resultante de la interpretación materialista de la vida y de la historia, en su sentido de represalia y en la proclamación del dogma de la lucha de clases, pero antes de ello, en la justicia profunda de la «reacción legítima contra aquella esclavitud liberal» y en la «crítica justa del liberalismo económico» (351) que supone el socialismo. Atento lector de **El Capital**, el jefe de la Falange reconoció el valor anticipatorio de las predicciones marxistas sobre la acumulación de capital, la proletarianización y la desocupación consecuente al maquinismo. Para él, como para Marx, la quiebra social del capitalismo estaba a la vista.

«Las previsiones de Marx se vienen cumpliendo más o menos, pero implacablemente. Se va a la concentración de capital; se va a la proletarianización de las masas, y se va, como final de todo, a la revolución social que tendrá un durísimo período de dictadura comunista». (352)

Analista de la teoría social y de la praxis política más que filósofo de la historia, José Antonio Primo de Rivera se detuvo en la crítica de las realidades a las cuales el liberalismo económico y el marxismo soviético habían arribado. Uno y otro coincidían en dos aspectos igualmente rechazables para la ética política de la Falange: Ambos eran internacionales y ambos eran, también, materialistas. «Por eso no queremos ni lo uno ni lo otro», subrayó, de un modo explícito, Primo de Rivera. Con ocasión de las discusiones promovidas en el Parlamento y en la prensa por el problema de la reforma agraria, José Antonio Primo de Rivera fue clasificado por determinados sectores de la política española como bolchevique. Pues bien, la respuesta del líder falangista vino a situar el término en el ámbito de la definición esencial: «Llega al bolchevismo quien parte de una interpretación puramente económica de la historia... —dijo Primo de Rivera—. Los que se aferran al goce sin término de opulencias gratuitas, los que reputan más y más urgente la satisfacción de sus últimas superfluidades que el socorro del hambre de un pueblo, esos, intérpretes materialistas del mundo, son los verdaderos bolcheviques. Y con un bolcheviquismo de espantoso refinamiento: el bolcheviquismo de los privilegiados.» (353)

En la primera parte del texto citado, Primo de Rivera denominaba bolchevique a la filosofía política triunfante en Rusia desde la Revolución de Octubre de 1917. Pero a continuación, ampliaba el área acotada ante-

(351) J. A. Primo de Rivera: O. c., pp. 63-64.

(352) *Ibid.*, pp. 561-562.

(353) *Ibid.*, pp. 643-644.

riormente, y hacía ingresar, bajo el término de bolchevique, a todos los que aspiran a lograr ventajas materiales para sí y para los suyos a toda costa. Con ello denunciaba la, según él, casi idéntica peligrosidad del capitalismo y del marxismo, y se colocaba, a la vez y una vez más, por encima de las dos versiones de la praxis política vigente.

Del marxismo admitió, sin embargo, dos cosas: primero, como ha sido dicho, la crítica a la economía liberal —y cuya consecuencia representaba. Segundo, el rigor revolucionario y la manera profunda, completa y responsable, de entender el mundo. «La juventud de España, la auténticamente joven y combativa, está con el marxismo o está con nosotros (salvo, si se quiere, un pequeño y respetable grupo que permanece con desinterés ejemplar bajo las banderas tradicionalistas)», escribió Primo de Rivera en el n.º 15 del diario **Arriba**.

El jefe de la Falange distinguió bien el pensamiento de Marx y la realidad del comunismo ruso, «en el que hay, tanto o más que influencia marxista, germánica, influencia típicamente anarquista, asiática» (354). José Antonio Primo de Rivera había estudiado **El Estado y la Revolución**, de Lenin, donde el político ruso anunciaba la sociedad sin clases a la cual debería llegarse desde la dictadura del proletariado. El paso a la última etapa del anarquismo comunista, que verá la desaparición del Estado, «no sabemos cuándo llegará», reconoce Lenin. Pues bien. Primo de Rivera atribuyó al comunismo soviético «un sentido asiático y contradictorio con toda la manera occidental, cristiana y española de entender la existencia». Como tal, y especialmente a causa de su interpretación materialista de la vida y de la historia, debía ser rechazado. Pero también debían salvarse los gérmenes, ocultos y hasta el presente negados en la revolución rusa, de un orden futuro y mejor. Estos gérmenes se encontraban en la vena de la justicia social profunda que el socialismo llevó a la política y José Antonio Primo de Rivera pensaba que «todo socialista español lleva dentro un nacionalista» (355). A partir de este supuesto, lo único preciso era ensamblar en la obra total del Estado la tarea de la clase proletaria, conservar lo positivo del socialismo y eliminar las variables del internacionalismo y materialismo. Si el socialismo hubiese asumido un destino nacional, Primo de Rivera no habría tenido inconveniente alguno en licenciar la Falange. Esta nació precisamente para recoger el contenido socialista de los partidos de izquierda alejados crecientemente del sentido nacional y empeñados en una interpretación marxista esterilizante, según el nacionalsindicalismo, de los valores específicamente españoles decantados por la historia y recogidos por la tradición. Las derechas recogieron nominalmente estos valores. Pero encubrieron, bajo grandes palabras, un

(354) *Ibid.*, p. 502.

(355) *Ibid.*, p. 366.

interés de clase. Por eso carecen de autoridad moral para erigirse en defensores de los grandes valores espirituales. «Mientras defiendan con uñas y dientes el interés de clase, su patriotismo sonará a palabrería; serán tan materialistas como los representantes del marxismo». (356)

Ni el socialismo cerrado ni las derechas tienen la llave del remedio. A su incompletitud ideológica se suma la infecunda actitud partidista que arrastran imposibilitando una convivencia nacional sin vencedores ni vencidos. Si la revolución marxista equivale a una nueva invasión de los bárbaros, el orden capitalista, que defienden las derechas, se encuentra, según el parecer de José Antonio Primo de Rivera, en los últimos instantes de su agonía. «Ya no puede más el mundo, porque el orden capitalista liberal ha roto la armonía entre el hombre y su contorno, entre el hombre y la patria» (357). En semejante coyuntura, la única actitud viable era una actitud sincera —una alta tarea moral, la llamó José Antonio Primo de Rivera— de transformación revolucionaria en las bases de la sociedad española. En todo caso, sin el aldabonazo de la redención del proletariado, que Marx fue el primero en plantear, no puede comprenderse bien el fenómeno de la Falange.

Lo mismo Ledesma que Primo de Rivera vieron en el socialismo un futuro de la humanidad. Pero rechazaron el socialismo rencoroso, cerrado, clasista y dictatorial del estado soviético. Participaron de la «profunda razón» de las masas socialistas, sindicalistas y anarquistas, cuyo primer móvil es la aspiración a la justicia social, y admitieron en buena parte la crítica de Marx a la sociedad capitalista, como lo prueba la tesis falangista acerca de la plusvalía y la adopción de una ética supraindividualista que dejaba atrás a la ética de Rousseau. El pensamiento falangista es, en definitiva, socializante frente al liberalismo, que se pierde al provocar el naufragio de las libertades reales pues el sistema en que se sustenta este liberalismo encierra la semilla de su propia destrucción. José Antonio Primo de Rivera había pedido «menos palabrería liberal y más respeto a la libertad profunda del hombre» (358). Pero es también el pensamiento falangista, humanismo asentado en la tradición que estima al hombre portador de valores eternos, piedra angular en que la libertad se conjuga en un sistema de autoridad, de jerarquía y de orden. El marxismo, en cuanto prescinde de toda estimación del hombre como valor espiritual, no representa una alternativa suficiente al capitalismo liberal. Es cierto, como reconoce Aranguren, que «el totalitarismo comunista pretende realizar los fines de lo que nosotros llamamos moral social, por medios no morales sino estrictamente técnicos; pero pretende realizarlos y, por tanto,

(356) *Ibid.*, p. 319.

(357) *Ibid.*, p. 875.

(358) *Ibid.*, p. 66.

quiera o no, sigue coincidiendo —al menos parcialmente— con los propugnadores de una moral social» (359). Sin embargo, para el nacionalsindicalismo, el pensamiento marxista representa, decisivamente, la degradación materialista, antirreligiosa y antinacional de las aspiraciones del primitivo socialismo. En este punto no cabe acuerdo ninguno, como evidencia la norma programática de la Falange en el punto décimo: «Repudiamos el sistema capitalista, que se desentiende de las necesidades populares, deshumaniza la propiedad privada y aglomera a los trabajadores en masas informes propicias a la miseria y a la desesperación. **Nuestro sentido espiritual y nacional repudia también el marxismo** (el subrayado es mío). Orientaremos el ir de las clases laboriosas, hoy des-carriadas por el marxismo, en el sentido de exigir su participación directa en la gran tarea del estado nacional». (360)

Para el marxismo el espíritu del hombre tiene su fundamento y su naturaleza en el entramado social, y toda conciencia teórica es una realidad derivada de la vida en comunidad, que la determina a través de la actividad productiva. El concepto de lo nacional, la idea de Patria, es un mito decantado por la burguesía, una superestructura alienante, al servicio de un idealismo tributario de la reacción. Ahora bien, ha sido usual plantear la antinomia —sofística— de la suerte del hombre al margen de toda construcción política que mirase a la Patria como el único destino colectivo posible, como «lo que une y diferencia lo universal al destino de todo un pueblo» (361). Este ha sido para la Falange el error de las izquierdas al que no escapa el marxismo. Por eso, sin incurrir en el culto meramente nominal de la patria, propio del derechismo, que se desentiende del problema profundo del hombre y lo enmascara bajo una retórica autoritaria, el nacionalsindicalismo quiere concebir a la Patria como «realidad armoniosa de un designio, superior a las pugnas de los individuos, las clases, los partidos y las diferencias naturales.» (362)

Un análisis lógico del lenguaje probablemente disiparía las considerables cortinas de humo que arrastra semejante terminología y revelaría como la Falange pretende hacer de la patria el suelo espiritual sobre el que se asienta el verdadero universal, el hombre, puesto que «no se puede ensalzar a la Patria sin sentirse exento de sus sacrificios y de sus angustias; no se puede invitar a un pueblo a que se enardecza con el amor a la patria si la patria no es más que la sujeción a la tierra donde venimos padeciendo desde siglos» (363), recordó José Antonio Primo de Rivera.

(359) José Luis L. Aranguren: *Ética y política*, p. 238. Madrid, 1968, ed. Guadarrama.

(360) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 341.

(361) *Ibid.*, p. 507.

(362) *Ibid.*, p. 842.

(363) *Ibid.*, p. 396.

Con la tosca limitación de los slogans políticos pero con la fuerza que brota de una síntesis razonada, el nacionalsindicalismo puede resumirse en su triple invocación de Patria, pan y justicia.

Nietzsche y la estética de la vida

Un pensador, que desde su actualización por Heidegger ha ido ganando el interés de los sectores hasta entonces menos sensibilizados hacia él, es Friedrich Nietzsche. Unos han visto en Nietzsche el profeta de la emancipación de la vida respecto a sus servidumbres morales del pasado con el fin de hacer del hombre «algo que debe ser superado», esto es, su propia plenitud, el hombre completo. Semejante interpretación, cara al existencialismo, ha tenido sus principales valedores en Jaspers, en Heidegger y, recientemente, en Bataille, amén de una amplia corriente que ha tenido también sus exégetas entre nosotros, sin que en estos últimos pueda hablarse, sin embargo, de una perspectiva homogénea. Otros han considerado a Nietzsche el moralista y esteta de una época cuya característica más acusada sería un estado de espíritu profundamente descontento con la cultura del presente, un ensayista inteligente y brillante de la decadencia de la burguesía en quien predominan, al decir de Lukács, las tendencias egoístas individualistas sobre las sociales (364). Nietzsche estaría, según ello, al servicio consciente de la filosofía imperialista y podría valer como un falso rebelde que opone a la revolución social la exaltada lírica irracionalista de la «transmutación de todos los valores» con un fin casi exclusivo: el ataque contra el socialismo. La filosofía marxista, principalmente a través del ya citado Lukács (365) ha dado cuenta de esta hermenéutica de la cual se desprende una indirecta, pero efectiva, vinculación de Nietzsche con las formas autoritarias de gobierno propias del siglo XX y, muy especialmente, con el fascismo. Ultimamente, una tercera forma de abordar la problemática suscitada por este pensador alemán insiste en la renovación de los presupuestos tradicionales tematizados por la dialéctica —platónica y hegeliana— que al subrayar lo que Trías denomina signos angulares de la filosofía nietzscheana hace hincapié, sobre todo, en la diversidad, la ambivalencia y la repetición. Según esta perspectiva, decididamente sugerente, que invalida cualquier intento de sistematización del pensamiento de Nietzsche, debería subvertirse no sólo la imagen de un Nietzsche prefascista o irracionalista, sino cualquier imagen clasificadora, por definición, del exacto perfil del filósofo. Incluso decir esto sería, a tenor de esta interpretación, poco recomendable. No habría perfil sino perfiles, luces y sombras, fantasmagoría, versatilidad y polivalencia, en suma, devenir en donde la diferencia es siempre la pura afirmación. Con palabras de Zarathustra, es preciso engendrar una estrella danzante con el caos que se lleva en sí. Deleuze, Klossowski y posiblemente Foucault seguirían esta veta nietzscheana. El

(364) G. Lukács: *Op. cit.*, p. 291.

(365) *Ibid.*, cap. 3.º, pp. 249 a 323.

primero de ellos concluye, en su valioso estudio del pensador de Röcken, lo siguiente: «que la diferencia es feliz; que lo múltiple, el devenir, el azar, son suficientes y objetos de alegría en sí mismos; que sólo la alegría retorna; esta es la enseñanza práctica de Nietzsche. Lo múltiple, el devenir, el azar, son la alegría propiamente filosófica donde lo uno goza de sí mismo y también el ser y la necesidad». (366)

Sin embargo, en la misma polivalencia de Nietzsche, pese a su enriquecedora apertura a una visión de la vida en la cual lo trágico designa la forma estética de la alegría y el rostro cambiante de Dionysos se encarga de justificar la gratuita y esencial afirmación de la vida, hay base para tomar múltiples aspectos de su obra en defensa interesada de posiciones irracionalistas. Nietzsche, que detestaba a Rousseau y al romanticismo en general es, sin embargo, él mismo un romántico exaltado. Una de las obras más importantes de Nietzsche, **Zur Genealogie der Moral** (La genealogía de la moral) muestra como el filósofo en busca de lo infinito quiere trascender el puro dinamismo de una voluntad fortalecida y hallar en el éxtasis heroico el verdadero espíritu de la antigüedad, cuyo modelo es la Grecia de Homero y de la tragedia. Como Hölderlin, Nietzsche quiso unir el espíritu de la primitiva Germania aria al espíritu de la Grecia presocrática. Afirmación de las poderosas individualidades del pasado y de la modernidad es, en realidad, la afirmación de la vida como el máximo bien, y su culminación, la voluntad de poder. «Donde quiera que encontré algo viviente, encontré la voluntad de poder. Incluso en la voluntad de quien obedece he hallado la voluntad de ser amo» (367). Esta es la norma del valor supremo. Ello comprende la subordinación del conocimiento a los valores vitales y la más decidida crítica de los ideales encarnados en el cristianismo, en el socialismo y en el principio democrático de la igualdad. Para Nietzsche, «la aparición del cristianismo no es más que la típica doctrina socialista», y «la democracia significa la no creencia en hombres superiores, en clases elegidas» (368). Napoleón, en cambio, encarnación del ideal aristocrático, es «síntesis de lo inhumano y de lo sobrehumano» (369), ejemplar tensión hacia el superhombre en quien la voluntad de poder se revela en todo su esplendor, el que vive peligrosamente, de acuerdo con la nueva tabla que Zarathustra coloca sobre nuestras cabezas: Fidelidad al sentido de la tierra y dureza consentida y deseada. Desdén por lo cercano y amor por lo lejano, pues el hombre es algo que debe ser superado. Los antiguos valores en los que descansa la civilización del presente, la objetividad, el igualitarismo, la cultura

(366) Gilles Deleuze: **Nietzsche y la filosofía**, p. 265. Barcelona, 1971, ed. Anagrama.

(367) F. Nietzsche: **Así habló Zarathustra**, p. 78, en *Obras inmortales*, Madrid, 1968, EDAF.

(368) F. Nietzsche: **La voluntad de poderío**, pp. 1256 y 1523 en *Op. cit.*, aforismos 209 y 747.

(369) F. Nietzsche: **La genealogía de la moral**, p. 37. Buenos Aires, 967, Ediciones del mediodía.

cristiana decantada a través de los siglos, todo eso, representa la antítesis de la vida, los valores decadentes de un mundo que desemboca en el nihilismo a la vista. Este no es sino el producto de la abstracción de la vida que se manifiesta en Europa como ciencia, industria, democracia y socialismo. Fenómenos todos ellos contrarios a su concepto de la cultura. Desde que Parménides y la metafísica occidental contrapusieron el ser al devenir, comenzó la separación del pensamiento y de la vida y la orientación de ésta por aquél. El cristianismo continuó esta tendencia al subordinar la vitalidad al ideal ascético, fruto del resentimiento de los débiles con el fin de vencer el hastío de la vida. El socialismo, que cree poder cambiar la realidad en su núcleo, es su última consecuencia. Hoy el movimiento democrático constituye la herencia de lo cristiano, nivelación de las masas frente al genio, exaltación de la mentalidad utilitaria frente al artista y, en general, frente al «homo ludens», propaganda del desarme frente a la comunidad desesperada de las armas de la sociedad guerrera. «El establecimiento del Estado militar significa el más poderoso medio de asegurar y conservar la gran tradición respecto al tipo humano superior, al tipo del hombre fuerte. Y todos los conceptos que mantienen la enemistad y jerarquía social de los Estados necesitan ser sancionados (nacionalismo, proteccionismo, por ejemplo)». (370)

La nueva verdad y la nueva filosofía la crean los «señores de la Tierra», los que por encima del «tú debes» afirman el «yo quiero». En ellos tiene el superhombre su instrumento. «¿Y no sería para el mismo movimiento democrático una especie de meta, de solución y de justificación el que hubiese alguien que se sirviese de él, para que, finalmente, en su nueva y sublime configuración de la esclavitud (y esto es lo que acabará por ser la democracia europea), encontrase su camino aquella especie superior de espíritus dominadores y cesáreos que se colocase sobre la democracia, se atuviese a ella, se elevase por medio de ella?». (371)

En la raíz del pensamiento de Nietzsche hay el impulso definitivo de dar a la vida una configuración más bella, de decir sí, aquí y ahora, a todas las cosas pues solamente si vuelven al hombre eternamente, tal como son ahora, se podrá no transferirlas a una meta, a un más allá. «El decir sí a la vida misma, aún a sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida, gozándose en su propia inagotabilidad al sacrificar sus tipos más elevados —a esto lo llamé dionisiaco, esto lo entendí como puente hacia la psicología del poeta trágico—. No para escapar al terror y a la compasión, sino para, más allá del terror y de la compasión, ser nosotros el

(370) F. Nietzsche: **La voluntad**..., aforismo 725. Op. cit. p. 1612.

(371) *Ibid.*, aforismo 948, p. 1624.

eterno placer del devenir, aquel placer que incluye también en sí aún el placer de aniquilar». (372)

Nietzsche tiene como último objeto una cultura superior y ahistórica para el mañana. La cultura burguesa del presente, aferrada a una falsa tabla de valores —los valores morales— está condenada a una irremisible decadencia, que alienta en sí misma. Solamente llevándola a la autoafirmación del grupo guerrero, civilizado, del cual procedía el elemento feudal o señorial en el que late la animalidad «de la bestia rubia», podría alcanzar esta nueva cultura, transmutar, justamente, todos los valores y lograr la salvación que únicamente puede darnos el «amor fati».

En el terreno político, Nietzsche contrapone al presente capitalista basado en el mito de la competencia la creación de una nueva élite cuyos socios descansan sobre el duro trabajo físico de la mayoría. «La palabra más digna para designar lo mediocre es, como se sabe, la palabra liberal, y el sufragio universal es el sistema en virtud del cual las naturalezas más bajas se imponen a las superiores y más contrastadas» (373). Con su ataque a la moral individualista y con su preferencia por el riesgo en una vida azarosa y exaltada, Nietzsche fue reivindicado precursor por las corrientes fascistas y tenido por tal en determinados medios antifascistas.

Está ya fuera de toda duda la influencia que ejerciera Nietzsche sobre Mussolini. «La guerra é bella, ma incomoda», había sentenciado el Duce, que recogía, por partida doble, la herencia de Marx y de Nietzsche. «Si, come Vaihinger afferma, il relativismo se riannoda a Nietzsche e al suo Wille Zur Macht il fascismo italiano é stato ed é la piú formidabile creazione di una volontà de potenza individuale e nazionale», (374). Según informa Nenni, sobre la mesa del joven Mussolini, junto a Schopenhauer y Nietzsche se encontraba siempre Stirner (375). Podríamos multiplicar las citas. O recordar el hecho de que Hitler regaló a Mussolini las **Obras Completas** de Nietzsche en los últimos años de la guerra. Para Bäumler, uno de los filósofos oficiales del nacionalsocialismo, lo más penetrante de la visión nietzscheana estaría en la comprensión de la vida como un certamen heroico de las figuras de la antigua épica y de las tragedias griegas. La íntima realidad del hombre estaría constituida, lejos de la seguridad burguesa, entendida como un mundo muerto en sus categorías socio-culturales, por el impulso vital hacia la lucha que encuentra en el ideal del soldado político la encarnación más genuina de la vida. Aún admitiendo que no cabe hacer responsable a Nietzsche de los errores del nacional-

(372) F. Nietzsche: *Ecce Homo*, p. 70. Madrid, 1971, Alianza ed. V. también *La voluntad de poderío*, aforismo 1034, p. 1658.

(373) F. Nietzsche: *La voluntad...*, aforismo 859-857, Op. cit., pp. 1586 y 1583.

(374) Mussolini: *Opera Omnia*, V. 17, p. 269. Firenze, 1951. Cit. por Ernst Nolte en *El fascismo en su época*, p. 561.

(375) Cit. por Nolte: *Op. cit.*, p. 27.

socialismo y aún debiendo reconocer que seguramente éste habría tenido lugar igualmente sin el influjo de Nietzsche, en este punto concuerdo con la afirmación de Lukács según la cual «no existen posiciones filosóficas inocentes» (376). Ciertamente que el fascismo blandió muchas afirmaciones nietzscheanas en función de una utilización que diese rango intelectual y base filosófica a sus consignas. La voluntad de poder, del aristocratismo y la brutalidad de las razas nobles, el rechazo de la conciencia moral y del cristianismo, el desprecio de la ciencia burguesa, etc., todo ello estaba en Nietzsche enunciado y predicado. Su pensamiento representa la más absoluta contraposición a la concepción marxista del mundo, en cuanto supone la protesta de un espíritu artístico frente al mundo en su historia, que si Marx entiende a través de la comunidad universal del trabajo, él concibe como secular atentado a la cultura superior cuyos portavoces son los «señores de la Tierra».

Entre nosotros, y por lo que respecta al nacionalsindicalismo, la influencia de Nietzsche fue considerable en Ramiro Ledesma. Visible ya en su novela **El sello de la muerte**, publicada en 1924, que se abre con dos lemas: uno de Fernando de Rojas y otro de Nietzsche, es confirmada por el profesor Montero Díaz en el prólogo a sus **Escritos filosóficos**. En la primera, el protagonista, trasunto del joven Ledesma, se autodefine en los siguientes términos: «El mío era un temperamento fogoso, poco dado a la ramplonería mística y muy amigo de la intelectualidad viril del hombre, cerebro abierto a todos los estoicismos y reacio a las humoradas sensibles, espíritu libre, irreligioso y amante de las impulsiones nobles; aficionado a la claridad de toda ideología, darwinista y nietzscheana.» (377). Seis años más tarde, terminados sus estudios de filosofía, publica sus reflexiones y enjuicia a Nietzsche desde una perspectiva de pensamiento sistemático, como un filósofo que «por su carácter mismo de pensador arbitrario y genial, fue un hombre condenado a vivir a media luz» y en otra ocasión, comparándolo con Unamuno, —al cual, por cierto, supone perfectamente indotado para empresas estrictas de filosofía—, habla de ambos como de «hombres geniales, si se quiere, pero que realizan... una labor subversiva y profundamente perturbadora» (378). En los textos de **La Conquista del Estado**, tanto en Ledesma como en sus colaboradores puede apreciarse el influjo nietzscheano, en ocasiones literalmente patente. Cuando José María de Salaverría escribe: «¡Guardadme a España! Libradme a España de toda estupidez, de toda frivolidad e incoherencia, de toda renunciación y blandura. ¡Haced dura a España!» (379), está tra-

(376) G. Lukács: *Op. cit.*, p. 27.

(377) Ramiro Ledesma: *El sello de la muerte*, pp. 281-282. Madrid, 1924, ed. Reus.

(378) R. Ledesma: *Escritos filosóficos*, p. 19 y 153. Madrid, 1941.

(379) *Antología de La Conquista del Estado*, p. 84.

duciendo a la política jonsista las invocaciones de Zarathustra. En José Antonio Primo de Rivera encontramos asimismo una ética de la nobleza, que halla expresiones en lo literario: «nobleza obliga, pensaban los hidalgos, los señores; es decir, nobleza exige. Cuando más se es, más hay que ser capaz de dejar de ser» (380). El fundador de la Falange recibió las categorías nietzscheanas vía Ortega mientras que su colaborador Ledesma, orteguiano a su vez, conocía de un modo directo al filósofo alemán.

En rigor el influjo de Nietzsche, aunque cierto, es de difícil reconocimiento en los forjadores del nacionalsindicalismo por la triple mediación a que estuvo sometido: los hombres del 98, Ortega y Gasset y las ideologías políticas del exterior. Como ha señalado Sobejano, «si en verdad Nietzsche tiene poco que ver con el contenido ideológico totalitario de quienes recurrieron (o no recurrieron) a su nombre, es obvio por otro lado que esas ideologías tomaron de Nietzsche, de cerca o de lejos, modelos éticos y premisas de sensibilidad ante la historia y el mundo: la exaltación vitalista del peligro y de la guerra, el ímpetu viril, la moral de nobleza y lealtad hacia uno mismo, la aversión a las democracias y al liberalismo del siglo XIX, la tendencia a una aristocracia jerarquizadora, la apetencia de subversión, el anhelo de poderío, el ademán profético». (381)

El más genuino fascista español, Giménez Caballero, invoca también a Nietzsche en su libro **La nueva catolicidad**: «La concepción hegeliana, afirmando el concepto del Estado de un modo rotundo y postulando como factor único de la historia al Genio, al Héroe, a la gran figura individual, dejaría a lo largo del siglo XIX una estela más clara y conducente que la retórica de un Carlyle. Por esa estela se embalaron Nietzsche y Sorrel» (382).

De alguna manera, las categorías nietzscheanas de amor al peligro, autodisciplina y vocación de poderío sobre la base de una glorificación de la vida habían de ser, explicablemente, un importante revulsivo para aquellos jóvenes que amaban a España porque no les gustaba. El mismo Azorín, cuya vinculación a la Falange fue siempre notoria, había afirmado que un partido que aspirase a levantar a España no podía tener otra filosofía que la de Nietzsche (383). Esta, que hoy vuelve a tener audiencia en determinados medios de nuestra juventud, fue entonces la llamada poética, violenta y anticonformista que proporcionaba el modelo para una crítica formalmente antiburguesa de la sociedad española. Al nihilismo

(380) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, pp. 135-136.

(381) Gonzalo Sobejano: *Op. cit.*, p. 659.

(382) E. Giménez Caballero: *La nueva catolicidad. Teoría general sobre el fascismo en Europa*: España, p. 127, Madrid, 1933.

(383) V. Gonzalo Sobejano: *Op. cit.*, p. 633.

finisecular, secuela de la derrota de 1898, al pesimismo histórico de la España postrada y perpleja del período de entreguerras, a la «rebelión de las masas» como fenómeno general, se «contestó» con una campaña voluntarista, anarcoindividualista en ocasiones y siempre antiliberal. El eco de Nietzsche, deformado en parte por la mediación de los intelectuales del 98 y, en otra escala, por la aparición del nacionalsocialismo, es perceptible, en todo caso, en la actitud, estética sobre todo, del grupo falangista. Principalmente ética, en cambio, en Ramiro Ledesma y el grupo de las JONS.

Spengler o el historicismo naturalista

Hemos aprendido que la historia es algo que no tiene para nada en cuenta nuestras esperanzas.

El hombre y la técnica, p. 14.

Uno de los autores más leídos en Europa entre la primera y la segunda Guerra Mundial ha sido Oswald Spengler. Heredero de Goethe y de Nietzsche, según él mismo afirma en las primeras páginas de su obra capital, **La decadencia de Occidente**, concibe las diferentes formas culturales que la historia ha conocido como organismos biológicos, llamados por su fatal lógica a un ocaso y consunción inevitables. Spengler, que aspira a convertir la historia en una ciencia universal, parte de las premisas de la filosofía vitalista en el sentido de rehusar a la razón la primacía en el modo de conocimiento y de afirmar la posibilidad de un conocimiento directo, intuitivo, de la realidad última, la cual sólo puede ser vivida de un modo inmediato, como señala Bergson. Este pensador de una «época indigente» ha ejercido un influjo muy grande entre las jóvenes generaciones universitarias de la segunda y tercera década de nuestro siglo e impresionó profundamente a Ortega, quien calificó a su obra principal como «la peripecia intelectual más estruendosa de los últimos años» (384). Spengler, con un estilo vibrante y seductor, pasa revista a las distintas culturas del pasado y las entiende como realidades vivas, a las cuales corresponde una estructura espiritual que progresa hasta la madurez para dar lugar a otras culturas. Ello supone, según Spengler, que los valores válidos según una cultura determinada no valen dentro de otra. Cambiando el tono cultural cambian también, según eso, los valores. Cada una de las épocas históricas aparece como una transición hacia otras épocas que vendrán luego, de las cuales recibirán justificación y sentido a la vez. Por consiguiente, los ideales, los valores y las verdades duraderas de una época histórica quedan siempre en una situación transitoria porque son sólo el paso a otra época que podrá dar razón de la primera. Cualquier verdad o cualquier ideal que pretenda valer de modo eterno e intemporal se ve condenado por fuerza a desaparecer cuando otros ideales u otras verdades sean descubiertas por una época posterior. En una palabra, según este enfoque, obviamente historicista, no hay verdades sino que toda verdad sólo vale desde la perspectiva de una época determinada. Este planteamiento había sido preparado por el idealismo alemán, a partir del cual se admitió, a través de la escuela de Baden, la existencia de las llamadas ciencias del espíritu o de la cultura por oposición a las

(384) José Ortega y Gasset: *Proemio a La Decadencia de Occidente* p. 12, Madrid, 1966, ed. Espasa-Calpe.

ciencias de la naturaleza. Windelband abrió el camino al estudiar el valor de las ciencias históricas y Rickert consagró la división formal entre las ciencias generalizantes y las ciencias individualizadoras en su obra **Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft**.

Spengler incurre de un modo muy claro en el relativismo. Para él nada tiene un valor auténtico, y hace depender los valores pasados de su propio contorno espiritual. Tomando de Nietzsche el concepto de voluntad de poderío y a caballo de la filosofía vitalista, estructura una mística en función de la cual la historia se identifica con la vida a través de la «lógica del tiempo».

«Lo que Goethe llamó la naturaleza viviente, eso es lo que yo aquí llamo la historia universal, en el más amplio sentido: el universo con historia» (385). Pero la historia no es susceptible, dice Spengler, de un tratamiento científico, válido tan sólo para el mundo de las causas y de los efectos que rige la física y la matemática. Cabría recordar precisamente aquí aquellos versos goethianos: «Geschichtlich ist es, ein Vorwurf keineswegs». Todo es histórico para Spengler. La misma naturaleza es simple función del carácter esencial del ciclo cultural completo en que se vive. Únicamente es posible un conocimiento sobre la tipología de las culturas entendidas cada una de ellas como fenómenos cualitativamente distintos con su propio y peculiar desarrollo, comprensible por el método de la analogía. «Toda cultura pasa por los mismos estadios que el individuo: Tiene su niñez, su juventud, su virilidad, su vejez» (386). Con lo cual nos hallamos abocados a una morfología cerrada de culturas sólo captables intuitivamente en el seno de su exclusiva entidad. Estos vivientes organismos que son las culturas como manifestaciones distintas del alma apolínea —la cultura clásica—, del alma fáustica —la cultura occidental— y del alma mágica —la cultura árabe— están condenadas a un auge y a un ocaso. Todo fluye. «Las fuerzas motrices del futuro no son otras que las del pasado: la voluntad del más fuerte, los instintos **sanos**, la raza, la voluntad de posesión y de poderío, sobre ellos se ciernen ineficaces, los sueños, que siempre serán sueños: justicia, felicidad y paz». (387)

Spengler separa netamente el pensamiento de la vida. Para él, la vida verdadera, que es la historia, sólo conoce hechos, no verdades. Estas últimas, determinadas por nuestra actividad pensante, son «abstraídas de la viviente confusión del mundo luminoso, en forma de conceptos, para ocupar un puesto perdurable en un sistema, en una especie de espacio espiritual. Las verdades son absolutas y eternas; esto quiere decir que

(385) *Ibid.*, v. I.º, p. 53.

(386) *Ibid.*, v. I.º, p. 154.

(387) Spengler: **Años decisivos**, p. 23. Madrid, 1962, Espasa-Calpe.

las verdades no tienen ya nada que ver con la vida» (388). Quien opera con hechos, es decir, el hombre activo, el hombre que tiene que afirmarse a diario frente al poder de los hechos, desdeña las «simples verdades». «Para el genuino estadista no hay verdades políticas; sólo hay hechos políticos. La famosa pregunta de Pilato es la típica de todo hombre de acción». (389)

Para Hegel la vida impulsora de los procesos históricos era la Idea, la Idea que se piensa a sí misma, la verdad que sabe, el conocimiento de lo que es eterno, de lo que es Dios y de lo que fluye en su naturaleza. La vida es razón, espíritu fundido e identificado con el proceso mismo del devenir. Pensar, ser y verdad, todo es idéntico con el espíritu. Pero esta concepción ya no es la de Spengler, quien, a partir de la filosofía de la vida, niega toda idea de progreso histórico. La vida de los círculos culturales está inexorablemente condenada a un tránsito. «La transitoriedad, el nacer y el perecer, es la forma de todo lo real, desde las estrellas, cuyo destino es para nosotros incalculable, hasta el hormiguero fugaz de este planeta» (390). La civilización representa la antítesis de la cultura, el estado más extremo y artificial de lo que es capaz un «tipo superior de hombre». En el estadio de agotamiento fatal de toda cultura, y en especial de la cultura del presente, la forma dominante de la civilización es el cesarismo. «El cesarismo crece sobre el suelo de la democracia. Pero sus raíces penetran en los subsuelos de la sangre y de la tradición». (391)

La democracia occidental es, para Spengler, la clásica manifestación de la civilización como destino irrevocable de una cultura entregada a la demagogia social y vendida al socialismo obrero. En cambio, «el cesarismo acabado es dictadura; pero no la dictadura de un partido, sino la de un hombre contra todos los partidos y, sobre todo, contra el propio. Todo movimiento revolucionario alcanza la victoria con una vanguardia de pretorianos, que luego no son ya útiles y sí tan sólo peligrosos». (392)

Spengler remite a la nación alemana, «la nación decisiva del mundo», la esperanza salvadora del «verdadero» socialismo. Con ocasión de la llegada de Hitler al poder escribió estas reveladoras palabras: «los acontecimientos de este año nos dan la esperanza de que... volveremos a ser alguna vez —como en la época de Bismarck— sujeto, y no tan sólo objeto de la historia». (393)

(388) Spengler: *La Decadencia...*, v. II, p. 24.

(389) *Ibid.*, v. II, p. 25

(390) Spengler: *El hombre y la técnica*, p. 17. Buenos Aires, 1917, Espasa-Calpe.

(391) Spengler: *La Decadencia...*, v. II, p. 541.

(392) Spengler: *Años decisivos*, p. 172.

(393) *Ibid.*, p. 11.

En este sentido, Spengler es un precursor directo del fascismo. A éste reprocha todavía su ideología socialista del siglo pasado, su confusión de masa con nación y, en suma, la excesiva imitación de los modelos que trata de combatir. Rechaza la tesis del socialismo obrero, como «ideología de masas con fines materialistas» y se acoge al concepto de socialismo como reforma moral de la vida, encarnado, según Spengler, en el estilo prusiano o «prusianismo». Semejante concepto es, hoy más que nunca, de fácil identificación. Prusianismo significa ordenación aristocrática de la vida con arreglo a la categoría de función, como en España preconizaba, paralelamente, Ramiro de Maeztu. La vida es el concepto clave para comprender a Spengler, «lo primero y lo último». «En la historia trátase de la vida, y siempre de la vida, de la raza, del triunfo para la voluntad de poderío; pero no se trata de verdades, de invenciones o de dinero. La historia universal es el tribunal del mundo: ha dado siempre la razón a la vida más fuerte, más plena, más segura de sí misma. Ha concedido siempre a esta vida derecho a la existencia, sin importarle que ello sea justo para la conciencia. Siempre ha sacrificado la verdad y la justicia al poder, a la raza, y siempre ha condenado a muerte a aquellos hombres y pueblos para quienes la verdad era más importante que la acción, la justicia más esencial que la fuerza». (394)

Spengler es un vitalista en el sentido más primario y zoológico de la palabra. El concepto spengleriano de la vida simpatiza visiblemente con el «amor fati» de su maestro Nietzsche. Pero resulta mucho más radical que éste. La lucha es el hecho primordial de la vida, es la vida misma, entiende Spengler. El hombre es un «animal de presa» y la historia de los hombres es «la historia de las guerras». (395)

La presa del hombre es el mundo y de este hecho ha nacido, en último término, toda la cultura humana. «El noble, guerrero, aventurero, vive en el mundo de los hechos. El sacerdote, sabio, filósofo, vive en un mundo de verdades. El uno sufre o es un destino. El otro piensa en causalidades. Aquél quiere poner el espíritu al servicio de su vida fuerte. Este quiere poner su vida al servicio del espíritu» (396). Una vez más Spengler opone la vida y el pensamiento. La vida es, así, el centro de todos los juicios de valor, no ya solamente el centro de toda la realidad. El pensamiento es entendido como el acto psíquico de pensar, como la actividad intelectual hacia la captación de los objetos, de los hechos, de lo devenido, cognoscible según las leyes de la causalidad. Pero el órgano apropiado para el conocimiento de lo viviente es la intuición, que opera mediante la analogía. «El pensamiento es esclavo de la vida. Y la vida es el bufón

(394) Spengler: *La decadencia...*, v. II, pp. 587-588.

(395) Spengler: *Años decisivos*, pp. 34 y 36.

(396) Spengler: *El hombre y la técnica*, p. 58.

del tiempo. Y el tiempo que cuida del mundo todo, debe tener fin» (397). Para Spengler, como para el naturalismo y el vitalismo, la inteligencia ya no es el grado supremo de la vida, en tanto en cuanto el inteligente se entiende a sí mismo autoposeyéndose. La escisión entre ser y pensar, entre naturaleza y espíritu había sido consumada por el idealismo y especialmente por Fichte, para quien, como vimos, el Yo es acción y pone la forma y la materia de la experiencia. El espíritu se ha vuelto impersonal, carente de sustancia y estabilidad. Esta va a ser puesta en los contenidos de naturaleza mundana. La substancialidad se piensa como una categoría del No-Yo y éste, a su vez, es puesto por el pensar, en definitiva por el espíritu, cada vez más alto y más vacío al mismo tiempo de substancialidad. En la filosofía vitalista el espíritu es un mero centro de intencionalidad y la categoría de sustancia ha pasado a la naturaleza (en sentido idealista). En este punto se encuentra, a mi juicio, Spengler. Con la particularidad de que, frente al idealismo y frente al optimismo «a ras de tierra, de los filisteos del progreso», defiende el escepticismo como «la última actitud filosófica y la única posible en esta nuestra época.» (398)

José Antonio Primo de Rivera debe bastante a Spengler. No así Ramiro Ledesma. El fundador de la Falange no sólo había leído sino que recomendaba de un modo abierto la lectura de **La Decadencia de Occidente**. Conocía perfectamente, hasta el punto de citarlas de una manera literal, las obras **Años decisivos** y **Prusianismo y socialismo**. En cuanto a **El Hombre y la Técnica**, no he podido determinar si verdaderamente le era conocido, pero sus ideas básicas se hallan contenidas en obras anteriores por lo que su posible desconocimiento por Primo de Rivera no sería relevante.

La crítica al romanticismo está tomada, en parte, de la crítica spengleriana, como reconoce, por otra parte, José Antonio Primo de Rivera. «El romanticismo no es una señal de instintos fuertes, sino de un intelecto débil que se odia a sí mismo. Los románticos son todos infantiles, hombres que han permanecido demasiado tiempo, o siempre, niños, sin fuerza para la autocrítica, pero con perpetuas inhibiciones, producto de la oscura conciencia de su debilidad personal, y movidos por la idea morbosa de transformar la sociedad que les resulta demasiado viril, demasiado sana y demasiado sobria; no, desde luego, con cuchillos y pistolas, como en Rusia, sino con noble palabrería y teorías poéticas». (399)

Este texto lo hallamos extractado en la importante conferencia del líder falangista en el Círculo Mercantil de Madrid el 9 de abril de 1935. José Antonio reprocha a Rousseau, y a los románticos en general, la

(397) W. Shakespeare: *King Henry the Fourth*, parte 1.^a, acte V.

(398) Spengler: *El Hombre y la Técnica*, p. 21.

(399) *Ibid.*, v. II., p. 25.

fatiga de «sentirse viviendo en una sociedad demasiado sana, demasiado viril, demasiado robusta. Le acongoja la pesadumbre de esa sociedad ya tan formada y siente como el apremio de ausentarse, de volver a la naturaleza, de librarse de la disciplina, de la armonía, de la norma». (400)

Spengler insiste en la noción del *Fatum*, del hado al que el tiempo se ve constreñido y con él, todo acaecer humano. El destino es la política. Esta frase de Napoleón Bonaparte la hace Spengler suya. Digamos, entre paréntesis, que en el caso de José Antonio Primo de Rivera fue literalmente cierta. El fundador de la Falange, sin embargo, insiste mayormente en la dimensión racional, normativa, cuyo próximo origen es, sin duda, jurídico. Ambos rechazan el romanticismo, pero pese a la coincidencia en la expresión y al innegable influjo spengleriano en Primo de Rivera, éste salva de la perspectiva crudamente estoica del filósofo alemán la superior racionalidad de una ordenación social no sujeta al azar.

Spengler opera constantemente con el modelo «prusiano» de la disciplina por una vieja tradición severa y la opone al «sentimentalismo trasnochado que preside todas las corrientes teóricas de estos dos siglos, el liberalismo, el comunismo, el pacifismo... Pueblo significa, en boca de todo romántico, no la nación **plena de forma**, estructurada por el destino en el curso de los tiempos, sino aquella parte de la **masa** informe que cada uno siente igual a sí desde el «proletariado» hasta la «humanidad». (401)

Está claro que Ortega y Gasset recogió vigorosamente esta explicación y amplió la perspectiva abierta por Spengler en **La rebelión de las masas**, obra decisiva, como veremos, para comprender el pensamiento de José Antonio Primo de Rivera.

Otro concepto spengleriano repetido por José Antonio es el de estilo. En **La decadencia de Occidente** y en otros escritos posteriores aparece a menudo la referencia al estilo como idea de la existencia: «la forma interior de una vida importante que, inconsciente e inadvertidamente se realiza en cada hecho y en cada palabra» (402). Casi palabra por palabra, encontramos la misma definición de estilo, entendido como elemento definidor de España, en el brindis de José Antonio Primo de Rivera al escritor y catedrático Eugenio Montes: «El estilo es como lo que Goethe llamaba la idea de su existencia: es la forma interna de una vida que, consciente o inconsciente, se realiza en cada hecho y en cada palabra». (403)

(400) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, o. 489.

(401) Spengler: *Años decisivos*, p. 28.

(402) Spengler: *La decadencia...*, v. I, p. 162. Ver asimismo *Años decisivos*, p. 47.

(403) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 417, cit. en la nota 242.

Este concepto de estilo se halla estrechamente unido al concepto spengleriano de Nación, el cual recoge asimismo el fundador de la Falange: «Llamo **Naciones** a los pueblos que tienen el estilo de cierta cultura. Por la palabra misma distingo entre las naciones y las otras formas de pueblos que anteceden o subsiguen a una cultura. No es sólo el profundo sentimiento del «nosotros» el que anuda íntimamente el más importante de todos los grandes lazos. La nación está fundada sobre una idea». (404)

El modo de distinguir las naciones —pueblos con estilo de una cultura— es su diferenciación en el orden de la vida. Primo de Rivera hablará de diferenciación en lo universal. «Un pueblo no existe sino por referencia a otros pueblos, y esta realidad consiste en oposiciones naturales o inconciliables, en ataque y defensa, en hostilidad y guerra. La guerra es la creadora de todas las cosas grandes. Todo lo importante y significativo en el terreno de la vida nació de la victoria y de la derrota». (405)

El enfoque joseantoniano de la nación —y del nacionalismo— que incorpora con innegable claridad aspectos aludidos por Spengler, trasciende, a mi juicio, el tipo de tratamiento impuesto al tema por el filósofo alemán de las culturas. José Antonio Primo de Rivera batalla contra la tesis romántica de la nación (encaminada a la supresión de todo lo añadido por el derecho y la historia en favor de las entidades primarias —individuo y pueblo—) con las armas suministradas por su formación filosófico-jurídica. Hace una analogía entre persona-individuo y pueblo-nación para definir finalmente a ésta como la sociedad política capaz de hallar en el Estado su máquina operante. Así como la persona es el individuo en función de la sociedad, la nación es el pueblo en función de universalidad. «No se es persona sino en cuanto se es **otro**; es decir, uno frente a los otros, posible acreedor o deudor respecto de otros, titular de posiciones que no son las de los otros. La personalidad, pues, no se determina desde dentro, por ser agregado de células, sino desde fuera, por ser portador de relaciones. Del mismo modo, un pueblo no es nación por ninguna suerte de justificaciones físicas, colores o sabores locales, sino por ser **otro en lo universal**; es decir, por tener un destino que no es el de las otras naciones». Por eso cree que lo superfluo es poner en claro si se dan en una nación los requisitos de unidad racial, geográfica o lingüística. «Lo importante es esclarecer si existe, en lo universal, la unidad de destino histórico». Primo de Rivera alude a los tiempos clásicos porque no clavaron las anclas del patriotismo en el oscuro amor a la tierra: «prefirieron —nos dice— las expresiones como imperio o servicio del

(404) Spengler: *La decadencia...*, vol. II, p. 202.

(405) *Ibid.*, vol. II, p. 422.

rey, es decir, las expresiones alusivas al instrumento histórico» (406). El jefe falangista reconoció a los nacionalismos locales determinados por la espontaneidad de usos, costumbres y tradiciones, dimensión de autenticidad y el valor legítimo del sentimiento por la patria nativa. Pero vio asimismo su limitación en la primariedad de un exclusivismo que contrariaba la natural tendencia a la unidad más amplia de las distintas comunidades. Frente al nacionalismo romántico trató de suscitar la aspiración hacia el nacionalismo misional, el que concibe a la patria como unidad histórica de destino. Quiso hacer del patriotismo «no un vago sentimiento, que cualquier veleidad marchita, sino una verdad tan inmovible como las verdades matemáticas». (407)

Hay que tener siempre presente esta dimensión clásica en el pensamiento de José Antonio Primo de Rivera. La normativa del derecho, por una parte. La exactitud de las matemáticas por otra. Estas fueron sus dos disciplinas preferidas. Quizás por eso pudo decir, pascalianamente, que «el corazón tiene sus razones que la razón no entiende. Pero también la inteligencia tiene su manera de amar, como acaso no sabe el corazón». (408)

A Spengler debe también José Antonio Primo de Rivera su humanismo ascético del héroe «mitad monje, mitad soldado». En la línea de su maestro, Federico Nietzsche, Spengler canta la fuerza de la sangre, en el monaquismo de las épocas guerreras y caballerescas. «El máximo símbolo de la victoria perfecta del espacio sobre el tiempo es el guerrero convertido en asceta... Hay que ser héroe o santo. En el término medio no está la sabiduría, sino la vulgaridad». (409)

El tono estoico de las palabras de Spengler fue siempre grato a José Antonio Primo de Rivera. Este, a lo largo de toda su corta vida, insistió en el sentido ascético y militar que debía impregnar la manera de ser falangista, entendida como suprema vocación de servicio a España. La vida tendría sentido si era estimada en su tremendo valor de eternidad, si era ofrendada como una realidad, valiosa en sí misma pero sujeta a la más alta ley del amor. La misma muerte, denominada por José Antonio «sacramento heroico», era un acto de servicio más. Puesto que la vida sólo merece vivirse «cuando en ella se realiza o al menos, se intenta, una obra grande», la muerte hay que contemplarla como el supremo sacrificio por cumplir la misión —en el sentido religioso de la palabra— de movi-

(406) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, pp. 211 a 215.

(407) *Ibid.*, p. 216.

(408) *Ibid.*, p. 216.

(409) Spengler: *La decadencia...* vol. II, pp. 319-320. V. También Max Scheler: *El Santo, el Genio, el Héroe*.

lizar a España de arriba abajo y despertarla del sopor caliginoso en el cual ha perdido «el gusto antiguo de lo heroico». (410)

Todas estas afirmaciones, grávidas de nostalgia por la pasada grandeza imperial de la patria, entrañan la exigencia de que el hombre español recupere sus viejas virtudes extraviadas por años de desaliento y de pereza que han sumido a nuestra masa en la más desoladora mediocridad. La llamada a lo heroico, a la renuncia, al sacrificio y al servicio, la vida entendida como milicia permanente y el estilo que pone su acento en la sobriedad de los actos y aún de las palabras, todo ello debe ser comprendido en la línea clásica de los pensadores y de los literatos españoles de la tradición y del Siglo de Oro hasta Baltasar Gracián y Quevedo (411). La veta del estoicismo es connatural a toda una línea de escritores nacionales singularmente sensibilizados por los problemas de la patria. En este sentido, Primo de Rivera es heredero legítimo de la tradición aludida. Pero además utiliza definiciones de Spengler —las de nación, pueblo y cultura— para formalizar su pensamiento político. Lo que ocurre es que el destino al que alude el filósofo alemán y el destino a que se refiere el fundador de la Falange difieren en algo muy importante. Para Spengler el destino es siempre la necesidad. «No somos libres de conseguir esto o aquello sino de hacer lo necesario o de no hacer nada. Los problemas que plantea la necesidad histórica se resuelven siempre con el individuo o contra él» (412). Para José Antonio Primo de Rivera el destino es la empresa, la tarea, la misión. La patria es el único destino colectivo posible, lo que configura sobre una base física una diferenciación de lo universal, la patria es esa misión o, como ha escrito el profesor Sánchez Albornoz, una realidad histórica. El fundador de la Falange unió siempre la idea de destino a la idea de servicio. El individuo únicamente justifica su existencia como ejecutor de una tarea y la personalidad, la unidad y la propia libertad sólo se alcanzan «sirviendo» en la armonía total. Ese es su destino. El Estado cuida de afirmar la práctica y de buscar el bien de su pueblo, es el instrumento que hace suyos los intereses de todos al servicio de la integridad de la patria. Esa es su misión. Al hacerlo así «estamos sirviendo, al par que nuestro modesto destino individual, el destino de España, y de Europa, y del mundo, el destino total y armonioso de la creación». (413)

Otro punto en el que se puede percibir una acusada coincidencia entre Spengler y Primo de Rivera es en la conciencia común de un sentido

(410) J. A. Primo de Rivera: O. c., pp. 203-539-431-541-877.

(411) La obra de Francisco de Quevedo *Marco Bruto o la política de Dios* fue una de las lecturas predilectas de J. A. Primo de Rivera, según me asegura en testimonio directo Luis Santamarina. En conversación particular en su domicilio de Barcelona, el 27 de junio de 1970.

(412) Spengler: *La decadencia...* v. II, p. 588.

(413) J. A. Primo de Rivera: O. c., p. 511.

radical de la época y, en consecuencia, la inanidad de las soluciones templadas. «En vano la cobardía de clases enteras —escribe el primero— se esfuerza en propugnar la constitución de un centro conciliador contra las tendencias radicales derechistas e izquierdistas. La época misma es radical. No tolera compromisos» (414). Según Primo de Rivera, «que asistimos al final de una época es cosa que ya casi nadie, como no sea por miras interesadas, se atreve a negar». El jefe falangista cree que la época que ahora agoniza, corta y brillante, ha nacido en la tercera década del siglo XVIII, que su motivación o motor interno ha sido el optimismo y que el siglo siguiente, el XIX, desarrollado bajo las sombras tutelares de Smith y de Rousseau, ha disuelto todo tipo de creencia al llevar a sus últimas consecuencias las doctrinas económicas y políticas del liberalismo. (415)

José Antonio Primo de Rivera llegó a pensar seriamente que el mundo occidental vivía los últimos instantes de la agonía del orden capitalista y liberal, responsable de la ruptura de la armonía entre el hombre y su contorno, entre el hombre y la patria. Creyó estar en el umbral de una nueva invasión de los bárbaros, propiciada por el desarraigo a que el capitalismo y la atomización de partidos había conducido a Europa. Los partidos «de orden» como Acción popular, Agrarios, Renovación española, Tradicionalista, etc., los denominó explícitamente contrarrevolucionarios «porque su fundamental aspiración es conservar el orden. Y no un orden abstracto, sino el orden actual». Más adelante añade: «Nos guste o no, la época es revolucionaria. La situación de España, agudamente revolucionaria... Hace falta estar ciego para no ver como está crujiendo toda la estructura política y económica del mundo capitalista y como cada día se perfilan mejor las dos únicas soluciones y soluciones revolucionarias: La dictadura del proletariado o el Estado nacional, que ejecute justicia social y dé una tarea colectiva al pueblo. No hay otra salida, guste o no. Los parches, los remiendos, las monsergas contrarrevolucionarias, no conducen sino a confesar la revolución antinacional». (416)

La principal diferencia entre Spengler y Primo de Rivera hay que verla, en mi opinión, en lo siguiente: Spengler fue un reaccionario, un defensor a ultranza de los modelos arcaicos del prusianismo aristocratizante que propugnaba el cesarismo como último poder del espíritu guerrero guardián de la propiedad de los señores —los Junkers— frente a toda forma de reivindicación social, la cual contemplaba como impertinente ambición de la masa gregaria a la que las clases dirigentes —a ser posible de raza blanca— debían dominar. «Aquél que extrae de la

(414) Spengler: *Años decisivos*, p. 167.

(415) J. A. Primo de Rivera *O. c.*, pp. 645 y 875. V. también p. 550: «Nuestro movimiento no es de derecha ni de izquierda. Mucho menos es del centro».

(416) J. A. Primo de Rivera, *O. c.* p. 468.

masa su pensamiento y su sentir no dejará tras de sí en la historia más que renombre de demagogo. En este punto se separan —dice Spengler— los caminos hacia la derecha y hacia la izquierda. El demagogo vive entre la masa, siempre entre sus iguales. El hombre nacido para regir puede utilizarlos, mas los desprecia. Riñe su más ardua batalla, no contra el enemigo, sino contra el conjunto de sus amigos demasiado abnegados». (417)

Para Spengler, «el desprecio a los hombres es la premisa necesaria para su conocimiento profundo». (418)

José Antonio Primo de Rivera estimó, por el contrario, al hombre como portador de valores eternos, envoltura corporal de un alma capaz de salvarse o de condenarse. Es cierto que puso el acento en la figura del líder y que aseguró que el hombre es el sistema. Pero junto a ello reconoció la inaceptabilidad de los Estados absolutos, absorbentes y anuladores de la individualidad (419), cuya radical vocación —dice— es la interinidad. Nunca cultivó la demagogia pero siempre tuvo presente la necesidad de transformar revolucionariamente los supuestos socioeconómicos de la sociedad capitalista, urgencia que evidentemente no sentía Spengler. Este, con toda probabilidad, hubiese tildado al joven Primo de Rivera de socialista distinguido, como hizo con Lasalle y con Sorel, el cual «consideraba la defensa de la patria, la familia y la propiedad como la misión más noble del proletariado y al que Mussolini ha dicho deber más que a Nietzsche». (420)

Por último, José Antonio Primo de Rivera tomó nota de la crítica de Spengler a la democracia y, sobre todo, al sufragio universal inorgánico. Las condiciones reales de España ayudaban mucho a confirmar las tesis de un crítico de la rebelión de las masas. Spengler entendía que la democracia era el fruto de la decadencia de la soberanía del Estado y que el ideal del gobierno del pueblo «por sí mismo» constituía una funesta ilusión nacida de la imposibilidad de todo autogobierno. «Las clases primordiales son la nobleza y la clase sacerdotal. El partido primordial es el del dinero y el espíritu, el liberal, de la gran ciudad. Aquí está la profunda justificación de los conceptos de democracia y aristocracia, para todas las posturas. Es aristocrático el desprecio del espíritu urbano; es democrático el desprecio del aldeano y el odio a la tierra» (421). Spengler cree que la generalización del sufragio ahonda la división entre los derechos y la influencia real del pueblo. El derecho fundamental de las

(417) Spengler: *Años decisivos*, p. 183.

(418) *Ibid.*, p. 104.

(419) V. J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, pp. 424-425-552-712.

(420) Spengler: *Años decisivos*, p. 127.

(421) Spengler: *La decadencia...*, vol. II, pp. 522-523.

constituciones occidentales, esto es, el derecho del pueblo a escoger libremente sus representantes —en lo que estriba básicamente toda democracia— es, para Spengler, pura teoría: «...despunta el sentimiento de que el sufragio universal no contiene ningún derecho real, ni siquiera el de elegir entre los partidos; porque los poderes alimentados por el sufragio dominan, merced al dinero, todos los medios espirituales de la palabra y la prensa y de esta suerte... la masa como cuerpo electoral... sigue siendo un objeto para un sujeto... el derecho del pueblo a regirse a sí mismo es una frase cortés; en realidad todo sufragio universal —inorgánico— anula bien pronto el sentido primordial de la elección» (422). Spengler entiende que la democracia nace de unos principios teóricos —lo cual ya equivale, en su óptica peculiar, a un tratamiento peyorativo— que ignoran los usos y costumbres de la auténtica vida popular, el pensamiento y el sentimiento de la clase campesina y sobre todo, el respeto a la autoridad. La afirmación del «plebeyo principio de igualdad», la sustitución de lo que llama «la odiada calidad» por la cantidad y de la capacidad envidiada por el número, en suma, la sustitución del pueblo por la masa, para utilizar sus propias palabras (423). Todo ello es el núcleo, a su parecer vitando, de la doctrina democrática. La forma de cultura del Estado, es decir, la autoridad decantada por la tradición, se ve arruinada por la masa sin dueño, finalidad ni estructura, y a esta ruina la denominan soberanía del pueblo. Le importa menos la letra de la constitución escrita que el uso de la constitución viviente, de la forma en el sentido deportivo o del temple nacional que se ha desarrollado por sí mismo merced a las experiencias de los tiempos (424). Su pensamiento político se revela significativamente cuando alude a una «minoría decidida como aquella que representa siempre la tendencia histórica universal de un Estado; y dentro de ella otra minoría, más o menos cerrada, que asume efectivamente la dirección por virtud de sus capacidades y muchas veces en contradicción con el espíritu de la constitución» (425). O sea, lo auténticamente decisivo es que las fuerzas del dinero, cuya arma política es la democracia —es decir, el partido pagado—, se sujetan al dominio del derecho encarnado en grandes figuras individuales —caudillos— cuya ambición no halle su recompensa en el amontonamiento de riquezas, sino en las tareas del auténtico gobierno, allende todo provecho de dinero.

No es ninguna novedad que Spengler delimita a través de su crítica las premisas ideológicas del fascismo. En él puede verse a un precursor

(422) *Ibid.*, pp. 530-531.

(423) Spengler: *Años decisivos*, p. 48.

(424) V. José Ortega y Gasset: *El origen deportivo del Estado*, en *El Espectador*, v. VII, págs 79-105, Madrid, 1964. *Revista de Occidente*.

(425) Spengler: *La decadencia...*, vol. II, p. 431.

del mismo con mucha más razón que en Nietzsche, su confesado maestro por otra parte. Spengler tomó de éste las variables vitalistas y en definitiva «biologizó a Nietzsche». El culto al héroe, la subordinación de los valores espirituales a los valores vitales, la constante apelación al destino, que conduce al que se deja llevar por él y arrastra al que se le resiste, el pesimismo histórico y la tesis catastrófica del final de la cultura en la emergencia de la civilización, hizo de él un cualificado profeta del «Reich de los mil años», si bien jamás militó en sus filas. Con independencia de que fuera leído por un amplio número de personas interesadas por lo que ya entonces comenzaba a llamarse sociología de la cultura, su mayor atractivo estaba lógicamente destinado a los hombres con aguda conciencia crítica acerca de los valores, en buena medida asumidos, de la cultura liberal.

José Antonio Primo de Rivera era uno de ellos. Demasiado clásico para un planteamiento irracionalista de la política y demasiado cristiano para aceptar el radicalismo fascista, integró sin embargo los aspectos relativos a la formulación de una nueva filosofía de la historia que en aquellos momentos Spengler aportaba. A éste le debe, en todo caso, su repetida tesis de **La decadencia de Occidente**, el convencimiento de haber llegado al término de una época que clausura el mundo de los Estados del siglo XVIII para entrar «en la era de las guerras mundiales» que había profetizado Nietzsche.

Más esperanzado que Spengler, José Antonio Primo de Rivera fue ganado por un creciente escepticismo en los últimos momentos de su vida política. En unas declaraciones a Luisa Trigo, periodista del diario **La Voz** de Madrid, le expuso su pensamiento acerca de la guerra como algo «inalienable al hombre». Textualmente dijo: «Los hombres necesitan la guerra. Si usted la cree un mal, porque necesitan del mal. De la batalla eterna contra el mal sale el triunfo del bien, dice San Francisco. La guerra es absolutamente precisa e inevitable. La siente el hombre como un imperio intuitivo, atávico y será en el porvenir lo que fue en el pasado... ¿Los pueblos sin guerra?...». (426)

Poco antes del Alzamiento del 18 de julio, el fundador de la Falange se dirigió a los «militares de España» señalándoles el límite de su neutralidad en la subsistencia de lo permanente, de lo esencial, de aquello que, en definitiva, pudiese sobrevivir a la varia suerte de los partidos. «Cuando lo permanente mismo peligra ya no tenéis derecho a ser neutrales. Entonces ha sonado la hora en que vuestras armas tienen que entrar en juego para poner a salvo los valores fundamentales, sin lo que es vano simulacro la disciplina. Y siempre ha sido así: la última partida es siempre

(426) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 888.

la partida de las armas. A última hora —ha dicho Spengler— siempre ha sido un pelotón de soldados el que ha salvado la civilización». (427)

El líder falangista sería, en la terminología de Spengler, un notable representante de la cultura fáustica, del socialismo como ejemplo fáustico de una ética civilizadora. «El socialista —Fausto moribundo en la segunda parte—, es el hombre de la solicitud histórica, de lo venidero, el hombre que siente el futuro como un problema y un propósito frente al cual la felicidad del momento resulta despreciable» (428). Este socialismo ético, al cual hizo alusión reiterada el pensador germano, es un sedimento de la ideología autoritaria que recogió el nacionalsindicalismo tanto en la persona del fundador de las JONS (apenas influido directamente por Spengler) como en el propio José Antonio Primo de Rivera.

(427) *Ibid.*, p. 927.

(428) Spengler: *La decadencia...* vol. I, p. 454.

Del Krausismo a Ortega y Gasset

En España hace falta una democracia orgánica; la inorgánica la hemos tenido siempre y nos ha perdido.

Miguel de Unamuno

Obras Completas,
vol. VIII, p. 259.

El pensamiento krausista es una filosofía eminentemente liberal, que por el hecho de serlo propuso, en la segunda mitad del pasado siglo, una corrección del propio liberalismo a partir de una concepción organicista de la sociedad que pretendía ser equidistante tanto del individualismo como del colectivismo. De Krause, el fundador que da nombre al movimiento filosófico al que aludo, dirá Emile Bréhier que «no es individualista como Nietzsche ni estatalista como Hegel» (429). La base primaria de la filosofía krausista radicaba en el intento de una transformación política de la sociedad a través de una previa educación ética del hombre, que según Eloy Terrón puso «mucho énfasis en la organización social y en la gradación de los organismos sociales, desde la familia a la humanidad concebida como una totalidad». (430)

«Entre las personas u organismos totales —aquellos que cumplen todos los fines de la vida—, estarían, como base insustituible, el individuo, y después la familia, el municipio y —sigue Giner— demás círculos superiores, tales como la región, la nación y en fin, la sociedad internacional, apenas bosquejada todavía en la historia. Entre las personas u organismos especiales o particulares (aquellos que cumplen algún fin específico de la vida) se mencionan las instituciones científicas, estéticas, religiosas, morales, económicas, etc.» (431)

El reformismo social postulado por el krausismo a través de Julián Sanz del Río y sobre todo a través de Francisco Giner debería encuadrarse en el marco de un liberalismo orgánico que pretendía establecer la igualdad en el ámbito jurídico y que critica poderosamente la falsa y abstracta igualdad social que condena toda distinción y toda jerarquía. Semejante movimiento filosófico era muy consciente de la crisis del liberalismo individualista rousseauiano por su abstracto y radical utopismo. Es significativa a este respecto la conexión existente entre krausismo y tradicionalismo, parte de cuya razón de ser (en ambas corrientes)

(429) Emile Bréhier: *Historia de la Filosofía*, vol. II, p. 671. Buenos Aires, ed. Sudamericana.

(430) Cit. por Elías Díaz: *La filosofía social del krausismo español*, p. 72, estudio preliminar a la edición de los *Textos escogidos de Sanz del Río*, p. 82.

(431) Elías Díaz: *Op. cit.*, p. 84.

estribaba en la defensa que realizaban de la teoría organicista de la sociedad. Como apunta Elías Díaz, quienes han señalado esa conexión organicista con el tradicionalismo, han sido entre nosotros Carlos Ollero, Tierno Galván, Legaz Lacambra y Aranguren, para todos los cuales está muy claro, por otra parte, que la oposición krausista al racionalismo de la revolución francesa, oposición que llevó a conciliar organicismo y liberalismo, no estaba reñida con una diferente forma de entender la libertad, la economía y el poder (432). El krausismo siempre fue liberal aunque fuera el suyo un «liberalismo de grupos». El tradicionalismo fue siempre antiliberal, aunque sus cabezas rectoras propugnasen una democracia fundada en la división de funciones y en el corporativismo gremialista. Pero aún sin pretenderla, la semejanza, o mejor, la proximidad de ambas corrientes de pensamiento no puede ser ignorada.

La teoría organicista de la sociedad se produce en el contexto del romanticismo, como ha señalado el profesor Tierno Galván. «La idea de orgánico y de organismo es fundamental en las concepciones románticas. El principio que anima al organismo nacional es el alma del pueblo, el espíritu popular... La tradición, a su vez, es el testimonio de la vinculación de la historia a la vida de un organismo. Tradición, nación e historia se unen en el supuesto común de organismo. En este sentido Spengler es uno de los últimos románticos, y lo mismo con mayores reservas se podría decir de Dilthey». (433)

Es justamente en este contexto en el que el fascismo asumirá, posteriormente, la teoría organicista. Esta, por lo tanto, debe considerarse como uno de los precedentes del fascismo, sin que ello implique a su vez que toda concepción organicista deba desembocar en aquél. Buena prueba de lo que digo está precisamente en el krausismo, cuya influencia recibirán hombres procedentes de la Institución Libre de Enseñanza encuadrados en el partido Socialista, como Fernando de los Ríos y Julián Besteiro, especialmente sensibilizados por la necesidad de superar el individualismo a través de una representación política corporativa. «Fernando de los Ríos —escribe Elías Díaz— censurará así en Kant, Rousseau y Marx la ausencia de una concepción organicista de la sociedad». Y cita a continuación al profesor socialista: «Frente a frente quedan el individuo y el Estado: Kant había aprendido esto, en buena parte, de Rousseau. Entre el Estado y el individuo —decía éste— no debe consentirse que se interponga grupo social alguno; tolerarlo sería permitir que se viciase la fuente pura de la voluntad general. Y, en efecto, la Revolución dicta la ley Chapelier y disuelve en 1791 los Gremios. Ni uno ni otro toma en consideración lo social... La **societas** como un mundo plural orgánico no

(432) *Ibid.*, pp. 238-240.

(433) Enrique Tierno Galván: *Tradición y modernismo*, p. 81. Madrid, 1962, ed. Tacsos.

tiene cabida en estos sistemas y, por ello, —concluye con alguna simplificación Fernando de los Ríos— el derecho representado por estas concepciones era un derecho manco, un derecho sin obligación, sin servicio, un derecho que se nutría de mandatos, de inhibición, de no hacer». (434)

La filosofía krausista, insisto, es una filosofía liberal correctora del liberalismo inorgánico. En este sentido hay que tener presente sus posibles conexiones con la democracia orgánica. En el ensayo repetidamente aludido de Elías Díaz, éste hace referencia a un significativo artículo de Fernando Valera en el que su autor escribe respecto a la democracia orgánica lo siguiente: «La expresión es antigua en la historia de la política española. Yo mismo —dice— propugnaba una democracia orgánica en mis conferencias y artículos de 1925 a 1930 y en diversos opúsculos y libros por entonces publicados y no pretendía ser un innovador. Don Félix Gordón Ordax, actual presidente del gobierno republicano en el exilio (el artículo es de fecha enero-febrero de 1956) presentó en 1931 a las Cortes Constituyentes un proyecto completo de constitución del Estado como democracia social y orgánica, proyecto que no prosperará, pero que me consta interesó muchísimo a José Antonio Primo de Rivera, fundador de la Falange». (435)

La influencia krausista llega a la Falange por una vía directa: la de Joaquín Costa. Frente a las nuevas realidades de la sociedad europea, Costa había llegado a la conclusión de que el sistema liberal resultaba excesivamente sobrio para conseguir una verdadera regeneración de España en sentido europeísta. Aunque partía de premisas liberales y él mismo era, en el fondo, un liberal, su confianza en el sistema se arruinó a la vista de la perversión oligárquica que contribuyó a fomentar en él una veta autoritaria, regeneradora por la vía de un Estado de intervención que debía subordinarse a la implantación en España de un régimen democrático. Como el propio Costa explicó, su exigencia se dirigía más que al logro de la libertad formal, al logro de la libertad real para su pueblo. Joaquín Costa, que partió de la filosofía krausista como base inicial de su formación intelectual (436) fue más lejos que sus compañeros krausistas en la denuncia del liberalismo individualista. Su actitud crítica respecto al Parlamento y a los partidos políticos afectaba la raíz misma del sistema liberal al que consideraba de imposible redención en el camino de su reforma. De ahí su apelación a una «política quirúrgica» y su invocación al «cirujano de hierro» que llevase a cabo «la revolución

(434) Elías Díaz: *Op. cit.*, p. 244.

(435) *Ibid.*, p. 243, nota 172.

(436) *Ibid.*, p. 187. V. Rafael Pérez de la Dehesa: *El pensamiento de Costa y su influencia sobre el 98*, p. 23 y ss. Sociedad de Estudios y publicaciones, Madrid, 1966.

desde arriba». No es extraño, en consecuencia, que el profesor Tierno Galván haya hablado de Costa como precursor del fascismo español. «Costa dio contenido nacional —escribe Tierno— a dos tópicos frecuentísimos en su tiempo: la dictadura y la revolución. El proceso por el cual pretendió hacer de la dictadura una solución nacional sin abjurar de sus principios de tolerancia hacia las ideas y respeto a las actitudes de los demás, es en extremo curioso. La Dictadura para Costa no es la expresión de una ideología política, sino el resultado de las condiciones del país. España necesitaba, a su juicio, una dictadura ideológicamente neutral, que subordinase las ideas a la eficacia para salvar al país de la situación en la cual se encontraba. La expresión ideológica de la dictadura sería exclusivamente «la nación», su historia, sus aspiraciones intra y extra nacionales. En este sentido creó y potenció, ambas cosas a la vez, una idea y sentimiento difusos de admiración por la dictadura totalitaria y nacionalista. A esta tradición la llamamos en el presente libro **costismo**. Costa —concluye Tierno— se ofrece a esta luz como un prefascista». (437)

Pérez de la Dehesa, que ataca este enfoque de Tierno y ve en Costa el partidario de un régimen liberal purificado por el presidencialismo y con un ejecutivo fuerte, reconoce, no obstante, la faceta autoritaria del sociólogo aragonés y su valor como precedente del nacionalsindicalismo. «Este Costa autoritario —dice— fue también aceptado por falangistas y jonsistas. Es simbólico que en el 2.º número de **La Conquista del Estado** apareciese un artículo de Giménez Caballero con el título de: **Dos profetas: Joaquín Costa y Orsini**, reivindicando su totalitarismo, si bien este mismo autor en **Genio de España** cree en la realidad de dos Costas diferentes». (438)

Tierno Galván insiste en la conexión de Costa con las bases del actual sistema sociopolítico español y lo hace en los siguientes términos: «no es absolutamente exacto que el totalitarismo español fuera una imitación del italiano con ingredientes del nazismo alemán. Existía un prefascismo en España impreciso, incluso contradictorio, que sirvió de fundamento para la teorización posterior de quienes buscaron fundamentar ideológicamente la guerra intestina española. La importancia del hecho Costismo —continúa Tierno— es a mi juicio grande. Llegó por dos caminos claros a los fundamentos del movimiento de 18 de julio de 1936. Uno de ellos, el grupo jonsista de Valladolid, cuya admiración por Costa y el costismo, a través particularmente de Macías Pivacea, es conocida. Otro, la admiración incondicionada del general Primo de Rivera y bastantes de sus adeptos hacia Costa». (439)

(437) Enrique Tierno Galván: **Costa y el regeneracionismo**, p. 9 y 10. Barcelona, 1961, ed. Barna.

(438) R. Pérez de la Dehesa: **Op. cit.**, p. 214.

(439) E. Tierno Galván: **Op. cit.**, p. 10.

Con lo cual tenemos que la derivación autoritaria del krausismo de Joaquín Costa divergería del modelo inicial representado por Giner de los Ríos y por Azcárate, definible (este último modelo) como «liberalismo para la democracia», como divergería igualmente del modelo inicial el socialismo abierto o humanista del profesor Besteiro y de Fernando de los Ríos. El fin de todos ellos —krausismo tradicional, costismo y corriente socialista— coincidían en un común afán reformista y regeneracionista cuya última meta era la democracia real, a la que se confiaba en arribar mediante el previo ejercicio de una educación austera y a menudo puritana, siempre liberal, fundada en el respeto profundo de la libertad del hombre, tal como la quería en estos mismos instantes el fundador de la Falange. El movimiento falangista recogió, ciertamente, la influencia del krausismo a través, sobre todo, de Joaquín Costa. Pero, como hemos visto anteriormente, no fue en absoluto ajeno a las derivaciones del socialismo humanista y mucho menos todavía, a «otras filosofías, en concreto, entre nosotros, el raciovitalismo orteguiano, que sustituirá al krausismo (aunque continuándole en muchos aspectos)», según señala, acertadamente, Elías Díaz.

Ortega y el Nationalindicalismo

Una sociedad sin aristocracia, sin minoría egregia, no es una sociedad.

José Ortega y Gasset: **España invertebrada**, p. 112.

La importancia de Ortega en la España del siglo presente no necesita ser ponderada. Figura de auténtica dimensión filosófica —la primera en nuestro país desde la muerte de Suárez, en 1617—, su relevancia trasciende el ámbito de la pura especulación metafísica y se abre al ágora, a la plaza pública, para meditar en alta voz, **coram populo**, acerca del pensamiento, del arte, de la política y de la historia. Su magisterio, de más de un cuarto de siglo en la Universidad de Madrid, polarizó en torno a la cátedra una atención inusual para cursos de filosofía y las conferencias que prodigó, en ancha medida, dentro y fuera de España, contribuyendo a que la lengua castellana, admirablemente manejada, se convirtiese en vehículo de expresión filosófica, lo cual era, por cierto, una positiva novedad.

Sin entrar en un análisis detallado del pensamiento de Ortega, que aquí no interesa, hay que reseñar sin embargo: 1.º — Que el filósofo español innovó la metodología del trabajo científico-intelectual de la mayoría de nuestras aulas, anclada en la erudición sin más, y rompió la incomunicación de España con las ideas más vivas del pensamiento europeo. 2.º — Que ejerció una labor de orientación política y social de considerable magnitud, cuyo testimonio de mayor relevancia ha sido el éxito sobresaliente de dos de sus obras como son **España invertebrada** y **La Rebelión de las Masas**. (440)

Semejante tarea tuvo la virtud de iniciar la curiosidad de numerosos intelectuales españoles no siempre ligados directamente al estudio de la filosofía y que acabaron por entrar en la órbita de una doble influencia: filosófica y estilística. Es el caso de todos cuantos han venido a parar a lo que se llama la escuela de Madrid: Manuel García Morente, Xavier Zubiri, María Zambrano, José Gaos, Joaquín Xirau, Julián Marías, Pedro Laín, José Ferrater, Luis Recasens, Paulino Garagorri, José Luis L. Aranguren, Manuel Granell. Todos ellos colaboraron en la **Revista de Occidente**, fundada por Ortega y destinada a difundir, en España y en los países de habla española, las publicaciones de la vida intelectual de Europa. Como señala Marías, «por inspiración suya (de Ortega) se traduce al español

(440) De este último libro, sin duda el más conocido mundialmente de Ortega, se habían leído sólo en alemán 304.000 ejemplares hasta 1957. El dato lo recoge Julián Marías en **Acerca de Ortega**, p. 156, Madrid, 1971, ed. Alción.

en 1923 **La Decadencia de Occidente** de Spengler; en 1928 la **Filosofía de la Historia Universal**, de Hegel; en 1929, las **Investigaciones lógicas**, de Husserl —todavía no traducidas a ninguna otra lengua occidental—. Desde 1926 inicia la traducción de Brentano; en 1930 da a conocer a Dilthey desde un nivel todavía no superado. Valgan como muestras estos ejemplares que se podrían continuar con varias decenas de análoga significación; compárense las fechas citadas con las correspondientes a la cronología de la vida intelectual francesa, inglesa, italiana —no hablemos de otros países de menor tradición o vitalidad». (441)

En la **Revista de Occidente**, y a los veinticuatro años recién cumplidos, comienza a escribir Ramiro Ledesma, un año antes de terminar su licenciatura en Filosofía. Este dato ya sería, en sí mismo, significativo a la hora de valorar intelectualmente la trayectoria de Ledesma. Antes de su dedicación al quehacer político, en sus **Escritos filosóficos**, y en su capítulo sobre **Was ist Metaphysik?** de Heidegger confiesa el futuro jefe de las JONS el magisterio de Ortega (442). Poco más tarde, a comienzos del año 1930, Ramiro Ledesma comienza su carrera política y escribe, en carta enviada a Fernández Almagro y publicada en el **Heraldo de Madrid** dos puntos. Uno: que actúa dentro de un «grupo de jóvenes». Dos: «no somos fascistas». Tres: que la raíz intelectual se encuentra en los libros del maestro Ortega y Gasset, donde se hallará casi íntegra; y cuatro, que es antiliberal, pero simultáneamente opuesto a las «ideologías reaccionarias», a las que califica de «carroña histórica». (443)

En otros pasajes de **La conquista del Estado** Ledesma se reitera discípulo de Ortega y, como José Antonio Primo de Rivera, acusa visiblemente la influencia literaria del filósofo español. ¿En qué medida, por tanto, y por qué caminos influye el profesor de metafísica en los jóvenes líderes del movimiento nacionalsindicalista? Contestar a esta pregunta requiere un excursus a la sociología de Ortega en el marco de su pensamiento filosófico global y sintéticamente considerado.

Una de las tesis primeras y más conocidas de Ortega, que leemos en sus **Meditaciones del Quijote** es aquella según la cual «yo soy yo y mi circunstancia» (444). En su intento de superar al idealismo —para el cual el sujeto es el eje en torno al cual gira toda la realidad— y al realismo —según el cual el sujeto es un simple trozo de la realidad— Ortega propone nuestra vida como la realidad radical. Ahora bien, la vida «no es» propiamente nada. La vida es lo que nos pasa, lo que hacemos y lo

(441) J. Marías: **Op. cit.**, p. 15. La cita es singularmente oportuna: los dos primeros textos aludidos en ella eran conocidos —el 1.º a fondo— por J. A. Primo de Rivera. Ledesma conocía además el tercero.

(442) R. Ledesma: **Escritos filosóficos**, p. 35.

(443) La carta está transcrita íntegramente en Tomás Borrás: **Op. cit.**, pp. 128-129.

(444) **Ibid.**, p. 80.

que nos pasa. Vivir es tratar con el mundo —con las cosas, circunstancia alrededor de mí— y dar cuenta del mundo, actuar en él, ocuparse de él. Por eso la vida debe ser entendida como quehacer. Es una realidad dinámica, una elección entre posibilidades que la circunstancia me presenta de lo cual deriva un saber a qué atenerse, puesto que el hombre está siempre instalado, por así decirlo, en un sistema de creencias en que se apoya para vivir. Esta vida es pura problemática, drama biológico y biográfico, que en su hacerse a sí misma continuamente no puede sino razonar ante la inexorable circunstancia. «La razón —dice Ortega— no puede, no tiene que sustituir a la vida. Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver y el palpar!». (445)

En plena crisis vitalista del racionalismo, en una perspectiva que entiende a la razón enfrentada con la vida porque ha reducido a aquella a la abstracción de la razón físico-matemática, Ortega esgrime su doctrina de la razón vital. «El concepto será verdadero instrumento u órgano de la percepción y apresamiento de las cosas. Agota, pues, su misión y su esencia con ser no una nueva cosa, sino un órgano o aparato para la posesión de las cosas... Cada concepto es literalmente un órgano con el que captamos las cosas» (446). Con otras palabras, si la realidad radical es la vida, toda captación real de las cosas tiene lugar desde ella, en su perspectiva completa. En polémica con Bergson, Ortega dirá que «razón y teoría son sinónimos» (447). Que no cabe una teoría racional sino vital, como piensa el autor de *Matière et memoire*, para quien la razón no es el modo superior de conocimiento —una razón autónoma y abstracta— sino la vida. Este es «el tema de nuestro tiempo», sustituir la razón pura por la razón vital, partir del hecho de que toda razón es viviente y de que su función decisiva es justamente la de «dar razón» de las cosas para saber a qué atenerse con respecto a ellas. Merece la pena que retengamos la siguiente definición orteguiana: «Para mí es razón, en el verdadero y riguroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente» (448). Al hablar de la razón vital, Ortega está pensando en la vida como razón.

Si recordamos, además, que para Ortega «vida es peculiaridad, cambio, desarrollo: en una palabra, historia» (449), será preciso concluir que

(445) Ortega y Gasset: *Meditaciones del Quijote*, p. 30. Madrid, 1964, col. Austral, ed. Espasa-Calpe.

(446) *Ibid.*, p. 80.

(447) J. Ortega y Gasset: *El tema de nuestro tiempo*, p. 112. Madrid, 1958, Revista de Occidente.

(448) J. Ortega y Gasset cf. por J. Marias, a *op. cit.* p. 35.

(449) J. Ortega y Gasset: *El tema de nuestro tiempo*, p. 92.

la razón vital misma es histórica. Ello nos lleva al campo en que el influjo orteguiano alcanzará su más amplia difusión: su sociología y su filosofía de la historia.

La circunstancia que conforma y completa a mi propio yo tiene una dimensión esencial: la convivencia. Vivir es convivir. La vida es, ciertamente, «mi» vida, esto es, vida individual, en la cual se me da el dato radical de la convivencia interpersonal. Pero es también vida colectiva, manifiesta a través de los usos sociales, que nos remiten a menudo a la inautenticidad del «man» heideggeriano. Una y otra, vida individual y colectiva, están mutuamente imbricadas y su problemática nos lleva a preguntar por la estructura de esta forma de realidad humana que es la vida colectiva, y a la cual denominamos con un término insatisfactorio, dice Ortega, con el término «sociedad». En rigor, según Ortega, no hay, propiamente hablando, «sociedad como tal». Lo que hay es una pugna entre los impulsos sociales del hombre —que toda sociología recoge— y sus impulsos antisociales o insociales, tan intensos como los primeros. «La sociedad, conste, es tan constitutivamente el lugar de la sociabilidad como el lugar de la más atroz insociabilidad, y no es en ella menos normal que la beneficencia, la criminalidad. Lo más a que ha podido llegarse es a que las potencias mayores del crimen queden transitoriamente sojuzgadas, contenidas, a decir verdad sólo ocultas en el subsuelo del cuerpo social, prontas a irrumpir una vez más **de profundis**. No se diga, pues, tampoco, que la sociedad es el triunfo de las fuerzas sociales sobre las antisociales. Este triunfo no se ha dado nunca. Lo que hay, lo único que hay a la vista, es la lucha permanente entre aquellas dos potencias y las visicitudes propias de toda contienda». (450)

Una vez más la vida es drama —del griego dromos—, esto es, acontecimiento trascendente, algo que corre, una esencial trayectoria en el seno del tiempo histórico. Como dirá el propio Ortega, la vida es historia y a la vez drama, algo que pasa, que acontece, por supuesto a alguien. «Porque vivimos, sólo porque vivimos, nos pasa todo lo demás» (451). Ahora bien, en el cuerpo de esa sociedad que encierra en su ser semejantes tendencias, inherentes, por otra parte, a toda entidad viva, se dibuja el perfil de una élite, de una minoría rectora que asume el servicio de la mayoría, que se exige a sí misma una vida esforzada, puesta a trascender lo que ya es hacia lo que se propone como deber y como exigencia. Noblesse oblige, nos recuerda Ortega cuando contrapone, frente al hombre-masa viviente en pura inercia, a la deriva y sin proyecto vital ni imperativo, el hombre selecto, noble, por lo tanto, en el mejor sentido. A este le compete el mando o el poder espiritual sobre la masa, que por

(450) José Ortega y Gasset: *El hombre y la gente*, tomo II, pp. 173-174.

(451) J. Ortega y Gasset: *En torno a Galileo*, p. 29. Madrid, 1959, Revista de Occidente.

definición no actúa jamás por sí misma y cuya misión es la de ser dirigida, influida, representada, organizada y que necesita referir su vida a la superior instancia constituida por las minorías excelentes. «La sociedad —dice Ortega— es siempre una unidad dinámica de dos factores: minoría y masas. Las minorías son individuos o grupos de individuos especialmente cualificados. No se entiende, pues, por masa sólo ni principalmente las «masas obreras». Masa es «el hombre medio». De este modo se convierte lo que era meramente cantidad en una determinación cualitativa: es la cualidad común, es lo mostrenco social, es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que repite en sí un tipo genérico». (452)

El hombre masa es «el hombre previamente vaciado de su propia historia, sin entrañas de pasado, y, por lo mismo, dócil a todas las disciplinas llamadas «internacionales». Más que un hombre, es sólo un caparazón de hombre, constituido por meros *idola fori*; carece de un «dentro», de una intimidad suya, inexorable e inalienable, de un yo que no se puede revocar. De aquí que esté siempre en disponibilidad para fingir cualquier cosa. Tiene sólo apetitos, cree que tiene sólo derechos y no cree que tiene obligaciones. Es el hombre sin la nobleza que obliga —*sine nobilitate*— snob». (453)

En contraposición a éste tenemos «los poquísimos seres que hemos conocido capaces de un esfuerzo espontáneo y lujoso. Son los hombres selectos, los nobles, los únicos activos y no sólo reactivos, para quienes vivir es una perpetua tensión, un incesante entrenamiento. Entrenamiento igual a áskesis. Son los ascetas» (454). Pues bien, cuando las masas, incapaces de alentar un proyecto de vida colectiva, pretenden actuar por sí mismas, cuando se levantan contra su propio destino y aspiran al mando, podemos hablar, dice Ortega, de rebelión de las masas. Ello es evidente en el campo político. El bolchevismo y el fascismo son conceptuados como «movimientos típicos de hombres-masas, dirigidos como todos los que lo son, por hombres mediocres, extemporáneos y sin larga memoria, sin conciencia histórica» (455). Son dos claros ejemplos de «regresión sustancial», de primitivismo, de ensayo pseudoinnovador. Pero lo mismo acontece en el arte, en la religión y en la propia vida intelectual. El diagnóstico de Ortega es bastante severo al respecto: en la vida intelectual, que por su misma esencia requiere y supone la calificación, se advierte el progresivo triunfo de los seudointelectuales incalificados, incalifica-

(452) J. Ortega y Gasset: *La rebelión de las masas*, p. 52, Madrid 1959, Rev. de Occidente. V. también *España invertebrada*, p. 95.

(453) *Ibid.*, pp. 16-17.

(454) *Ibid.*, p. 112.

(455) *Ibid.*, p. 114.

bles y descalificados por su propia contextura. Lo mismo —añade— en los grupos supervivientes de la «nobleza» masculina y femenina. En cambio no es raro encontrar hoy entre los obreros, que antes podían valer como un ejemplo más puro de esto que llamamos «masas» almas egregiamente disciplinadas». (456)

La rebelión de las masas, cuyo origen se encuentra en la desmoralización de Europa y en la civilización del siglo XIX ha producido un tipo humano cuya psicología es la del «señorito satisfecho», el niño mimado de la historia humana. Este modo deficiente de ser hombre es el propio de quien se comporta exclusivamente como heredero: «ahora la herencia es la civilización —las comodidades, la seguridad; en suma, las ventajas de la civilización» (457). Semejante inautenticidad, grave ya de por sí en la vida individual, cobra un cariz de amenaza generalizada cuando muerde a su vez en la conciencia colectiva de los pueblos. El auténtico saber consiste en saber a qué atenerse con respecto a las cosas de mi circunstancia y, en cambio, resulta que estamos desorientados con respecto a nosotros mismos por hallarnos viviendo la divisoria de dos mundos, de dos épocas. En este contexto hay que comprender su frase: «no sabemos lo que nos pasa, y esto es precisamente lo que nos pasa, no saber lo que nos pasa» (458). El hombre se encuentra perdido a sí mismo. Hace falta convertirse, «ensimismarse», buscando nuestro verdadero yo, puesto que la verdad no es otra cosa que la coincidencia del hombre consigo mismo. «Hay demasiadas probabilidades —adelanta Ortega— para que la generación que ahora me escucha se deje arrebatar, como las anteriores de aquí y de otros países, por el vano vendaval de algún extremismo, es decir, de algo sustancialmente falso... No se me oculta que podría tener a casi toda la juventud española en veinticuatro horas, como un solo hombre, detrás de mí: bastaría que pronunciase una sola palabra. Pero esa palabra sería falsa. Y no estoy dispuesto a invitaros a que falsifiquéis vuestras vidas. Sé, y vosotros lo sabréis dentro de no muchos años, que todos los movimientos característicos de este momento son históricamente falsos y van a un terrible fracaso. Hubo un tiempo que la repulsa del extremismo suponía inevitablemente que se era un conservador, pero hoy aparece claro que no es así, porque se ha visto que el extremismo es indiferentemente avanzado o reaccionario. Mi repulsa de él no procede de que yo sea conservador o avanzado, sino que he descubierto en él un verdadero fraude vital». (459)

(456) *Ibid.*, p. 55.

(457) *Ibid.*, p. 150.

(458) Ortega y Gasset: *En torno a Galileo*, p. 131.

(459) *Ibid.*, pp. 168-169.

Cuando Ortega desciende del plano analítico de la estructura social en rebeldía al estudio de las unidades sociales que llamamos naciones, se impone a sí mismo, como tarea previa a una definición positiva, la de disipar los equívocos que perviertan la posible comprensión correcta del concepto de nación. Esta no es ni una comunidad de sangre, ni la adscripción a un territorio, a una lengua ni a una religión. Los citados son elementos cuya importancia no hace falta destacar, pero que no responden, según Ortega, a la realidad dinámica del alma nacional. Son ingredientes puramente estáticos de la sociedad cuya unidad no genera forzosamente una nación. «La potencia verdaderamente sustantiva que impulsa y nutre el proceso (de la unidad nacional) es siempre un dogma nacional, un proyecto sugestivo de vida en común. Repudiamos toda interpretación estática de la convivencia nacional y sepamos entenderla dinámicamente. No viven juntas las gentes sin más ni más y porque sí; esa cohesión a priori sólo existe en la familia. Los grupos que integran un Estado viven juntos para algo, son una comunidad de propósitos, de anhelos, de grandes utilidades. No conviven **por estar** juntos sino **para hacer** juntos algo». (460)

Abundando en estas tesis, leemos en **La Rebelión de las Masas** los ingredientes de que se compone el entresijo esencial de una nación: «Primero, un proyecto de convivencia total en una empresa común; segundo, la adhesión de los hombres a ese proyecto incitativo» (461). En suma, una nación es una empresa, un destino común que no está nunca hecho o acabado. La nación está siempre o haciéndose o deshaciéndose, es una realidad en devenir. Ahora bien, hay que llegar a ser «lo que se puede ser». Ortega se complace en este punto en citar a Leonardo Da Vinci: Chi non può quel che vuol quel che può voglia. El que no pueda ser lo que quiera, que quiera lo que pueda. La invitación recuerda la prédica estoica de fidelidad al destino. Y en la vida de los pueblos que, como toda vida, tiene que estar puesta a algo si no quiere caminar sin tensión y sin «forma», esa lealtad a la voz del destino no debe ser soslayada. Al aludir a la función del mando, Ortega nos explica que «mandar tiene doble efecto, se manda a alguien, pero se le manda algo. Y lo que se le manda es, a la postre, que participe en una empresa, en un gran destino histórico. Por eso no hay imperio sin programa de vida, precisamente sin un plan de vida imperial». (462)

En España no existe esa empresa. La sociedad española, carente de una minoría auténticamente directora, vive entregada de un modo creyente al imperio de las masas. Si hoy éstas ejercen el mando es porque

(460) Ortega y Gasset: *España invertebrada*, pp. 32-33. V. también *La Rebelión de las Masas*, p. 235 y ss.

(461) Ortega y Gasset: *La Rebelión de las Masas*, p. 247.

(462) *Ibid.*, p. 207.

los «mejores», la aristocracia en sentido propio, ha perdido las cualidades de excelencia que ocasionaron su merecida elevación. Contra los herederos de esta aristocracia ineficaz y corrompida se rebela la masa justamente. En la misma convivencia social España se arrastra invertebrada. «Donde no hay una minoría que actúe sobre una masa colectiva, una masa que no sabe aceptar el influjo de una minoría no hay sociedad o está muy cerca de que no la haya» (463). Según Ortega y Gasset, «en las horas de historia ascendente, de apasionada instauración nacional, las masas se sienten masas, colectividad anónima que, amando su propia unidad, la simboliza y concreta en ciertas personas elegidas, sobre las cuales decanta el tesoro de su entusiasmo vital. Entonces se dice que «hay hombres». En las horas decadentes, cuando una nación se desmorona, víctima del particularismo, las masas no quieren ser masas, cada miembro de ellas se cree personalidad directora y, revolviéndose contra todo lo que sobresale, descarga sobre él su odio, su necedad y su envidia. Entonces, para justificar su ineptia y acallar su íntimo remordimiento, la masa dice que «no hay hombres». (464)

Ortega fue siempre, sin embargo, un liberal. Lukács ha escrito que no es ninguna coincidencia que «Ortega y Gasset como apóstol principal de la «rebelión de las masas», se convirtiese en el típico antidemócrata de nuestros días» (465). Pero la óptica del pensador marxista, tan ajustada y precisa en otros momentos, sufre en esta ocasión un penoso estrabismo. Ortega no vaciló al asignar a la democracia liberal —a la democracia liberal, no a ningún otro tipo de democracia— la suprema calidad política. Convendrá repasar un fragmento especialmente significativo al respecto: «La forma que en política ha presentado la más alta voluntad de convivencia es la democracia liberal. El liberalismo —conviene hoy recordar esto— es la suprema generosidad: es el derecho que la mayoría otorga a las minorías y es, por tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta» (466). No obstante Ortega reconoce que «no cabe duda de que es preciso superar el liberalismo del siglo XIX. Pero esto es justamente lo que no puede hacer quien, como el fascismo, se declara antiliberal. Pero eso —ser antiliberal o no liberal— es lo que hacía el hombre anterior al liberalismo». Y añade, casi a continuación: «El pasado tiene razón, la suya. Si no se le da esa que tiene, volverá a reclamarla, y de paso, a imponer la que no tiene. El liberalismo tenía una razón, y ésa hay que dársela, *per saecula saeculorum*». Pero no tenía toda la razón y esa

(463) Ortega y Gasset: *España invertebrada*, p. 98.

(464) *Ibid.*, p. 92.

(465) G. Lukács: *Op. cit.*, p. 662.

(466) Ortega y Gasset: *La Rebelión de las Masas*, p. 124.

que no tenía es la que hay que quitarle. Europa necesita conservar su esencial liberalismo. Esta es la condición para superarlo». (467)

Al espíritu aristocrático de Ortega molestaban sobre manera el plebeyismo, la chabacanería y el envilecimiento. En fecha tan temprana, relativamente, como la de 1917, responsabilizó a la democracia del imperio de estas lacras en la sociedad española. «La democracia, como democracia, es decir, estricta y exclusivamente como norma de derecho político, parece una cosa óptima. Pero la democracia exasperada y fuera de sí, la democracia en religión o en arte, la democracia en el pensamiento o el gesto, la democracia en el corazón y en la costumbre es el más peligroso morbo que puede padecer una sociedad». (468)

Ortega, que fue siempre muy sensible a un sentido jerárquico de los valores, se revolvió irritado frente a toda interpretación soi-disant democrática de un orden vital que no fuese el derecho público. Fustigó la impregnación plebeya del sentimiento democrático en tanto hacía tabla rasa de toda diferencia y, siguiendo en esto a Nietzsche de un modo perfectamente consciente, denominó resentidos a los perseguidores de la igualdad a toda costa. Fino zahorí para detectar en el alma del pueblo la pérdida de calidades entrañables, denunció la progresiva fuga de la sensibilidad por las virtudes de la disciplina, la exigencia, la superación, la creciente adhesión a los derechos —lo cual es positivo— y el creciente desdén por las obligaciones —lo cual ya no lo es. «Vivir a gusto es de plebeyo: el noble aspira a ordenación y ley, decía Goethe» (469).. Ortega participaba **ex toto corde** de semejante aspiración. «Vivir es esencialmente y antes que toda otra cosa, estructura: una pésima estructura es peor que ninguna», afirmó rotundamente en **El Espectador**. Y a la vista de la marea ascendente de «esas almas rencorosas» que niegan la excelencia y la armonía jerárquica, escribió: «Aquí tenemos el criterio para discernir donde el sentimiento democrático degenera en plebeyismo. Quien se irrita en ver tratados desigualmente a los iguales, pero no se inmuta al ver tratados igualmente a los desiguales, no es demócrata, es plebeyo... Lo que hoy se llama democracia es una degeneración de los corazones» (470). Diez años más tarde, en el periódico **El Sol**, insistió en estos términos: «Contra la ingenuidad igualitaria es preciso hacer notar que la jerarquización es el impulso esencial de la socialización». (471)

Ortega pensó como primera tarea pública en España la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas. La cali-

(467) *Ibid.*, pp. 146-147.

(468) **El Espectador**, v. II, p. 24.

(469) Ortega y Gasset: **La Rebelión de las Masas**, p. 110. Goethe fue ampliamente citado por Ortega.

(470) Ortega: **El espectador**, v. II, p. 28.

(471) Recogido en **La Rebelión de las Masa**, p. 323.

dad de vida española, en el orden colectivo, era en su tiempo abrumadoramente pobre. «España es un pueblo morbosamente inerte en la vida pública. Es el único pueblo europeo que no ha hecho nunca una auténtica revolución» (472). El parlamento español no ha existido jamás y la realidad del Estado es un magma errático entre la Constitución —irreal— y el rebosante predominio de ruralismo que da la tónica de la España real. Ortega demanda, pues, una política a la cual debe preceder una visión puramente intelectual, una teoría: «Lo que hay que hacer no es tanto ni por sí un Estado *ad hoc* —como en tiempos de Mirabeau— cuanto una sociedad nueva. Para ello es, claro está, preciso un nuevo Estado». (473)

Ahora bien, para Ortega, la realidad histórica efectiva es la nación y no el Estado. Este sólo es una máquina, situada dentro de aquélla, para servirla instrumentalmente. No se puede vivir desde el Estado, «fare dallo Stato», como quiere Mussolini. Como quien vive es la nación, el planteamiento político adecuado debe preguntarse cómo hay que organizar el Estado para que la nación funcione, no caer en el error de construir, como puro y abstracto sistema de instituciones, un Estado perfecto. «Rusia e Italia —dice Ortega— han preferido equivocarse y en vez de innovar profundamente han seguido la tradición utópica de los dos últimos siglos: han preferido el fantasma transitorio de un Estado, «perfecto», al porvenir de una nación vigorosa y saludable. Yo deseo para nuestra España una solución inversa, más completa y de más largas perspectivas». (474)

Al hablar en estos términos, Ortega contrapone al revolucionario el político, cuya autenticidad postula siempre la unidad de los contrarios.

«El revolucionario —afirma Ortega— es lo inverso de un político: porque al actuar obtiene lo contrario de lo que se propone. Toda revolución, inexorablemente —sea ella roja, sea blanca— provoca una contrarrevolución. El político es el que se anticipa a este resultado y hace a la vez, por sí mismo, la revolución y la contrarrevolución.» (475)

«Política —escribe a continuación— es tener una idea clara de lo que se debe hacer desde el Estado en una nación». (476)

La concreción de esta idea clara por lo que hace a la política española se resume en el lema orteguiano «liberalismo y nacionalización». «Por liberalismo no podemos entender otra cosa —aclara— sino aquella emoción radical, vivaz siempre en la historia, que tiende a excluir del Estado toda influencia que no sea meramente humana, y espera siempre, y en

(472) Ortega: *La redención de las provincias*, p. 35. Madrid, 1967, Alianza Editorial.

(473) Ortega y Gasset: *Vieja y nueva política*, pp. 154-155. Madrid, 1963, Revista de Occidente.

(474) *Ibid.*, p. 149.

(475) *Ibid.*, p. 131.

(476) *Ibid.*, p. 147

todo orden, de nuevas formas sociales, mayor bien que de las pretéritas y heredadas» (477). Ortega no suscribe la forma individualista del liberalismo. Recoge su impulso genérico, su razón de suprema generosidad y de respeto a la libertad profunda del hombre. El sólo lo entiende como irrenunciable, como primera premisa y como definitivo marco de toda forma de convivencia social. Ser políticamente libre es un imperativo irremisible que las posteriores deformaciones democráticas no pueden borrar. La verdad del liberalismo no es teórica, científica o intelectual, sino una «verdad de destino», afirma Ortega taxativamente. «El destino —lo que vitalmente se tiene que ser o no se tiene que ser— no se discute, sino que se acepta o no. Si lo aceptamos somos auténticos; si no lo aceptamos, somos la negación, la falsificación de nosotros mismos» (478). Nuestro destino, como europeos, es, pues, el liberalismo. «Todo europeo actual sabe, con una certidumbre mucho más rigurosa que la de todas sus «ideas» y «opiniones» expresas, que el hombre europeo actual **tiene** que ser liberal». (479)

Junto al liberalismo, Ortega propone la nacionalización de la vida española, es decir, la organización mínima de las funciones nacionales, la preocupación por el tono de la vitalidad nacional. Al propio tiempo, cuida de que sus palabras no induzcan a la confusión de quienes, al leerle, pudieran ver en él a un defensor del nacionalismo. Nada que tenga que ver con esto hallará un valedor en Ortega. «Nacionalismo —concluye— supone el deseo de que una nación impere sobre otras, lo cual supone, por lo menos, que aquella nación vive. ¡Si nosotros no vivimos! Nuestra pretensión es muy distinta: nosotros, como se dice en el prospecto de nuestra sociedad, nos avergonzaríamos tanto de querer una España imperante como de no querer una España en buena salud, nada más que una España vertebrada y en pie» (480). Estas palabras son de 1914. Pues bien, en los días de la guerra civil española, cuando Ortega escribió el **Epílogo para ingleses**, volvió sobre el tema de las naciones a raíz de su reflexión sobre Europa y sobre la paz. Para Ortega es justamente Europa, no las naciones, el ámbito social unitario en el cual los diversos pueblos, se mueven, viven y son. Puesto que las vigencias, los usos, costumbres y normas de comportamiento, en suma, el credo intelectual y moral de Europa, han conformado las naciones de nuestro continente, será oportuno poner en cuarentena esa figura de Europa «en que ésta aparece constituida por una muchedumbre de esferas —las naciones— que sólo mantienen algunos contactos externos... En vez de figurarnos las naciones

(477) *Ibid.*, p. 69.

(478) Ortega y Gasset: *La Rebelión de las Masas*, p. 158.

(479) *Ibid.*, p. 156.

(480) Ortega y Gasset: *Vieja y Nueva política*, p. 63.

européas como una serie de sociedades exentas imaginemos una sociedad única, —Europa— dentro de la cual se han producido grupos o núcleos de condensación más intensa» (481). Hoy, sin embargo, (482) el grado de socialización de Europa ha descendido en provecho del individualismo de las naciones. El sistema tradicional de «vigencias colectivas» se ha volatilizado y sólo resta la apelación semántica a un supuesto «mundo civilizado» o a una «cultura occidental» que no acierta a enmascarar el distanciamiento moral entre los pueblos del Occidente europeo. Si las naciones que existen están llegando a sus propios topes a través de unos exacerbados nacionalismos, se impone una nueva manera de trato entre los pueblos, y ésta es, según Ortega, la integración de Europa. Europa no es, no será, la internación, porque eso significa, en claras nociones de historia, un hueco, un vacío y nada. Europa será la única nación... El actual Estado de anarquía y superlativa disociación de la sociedad europea es una prueba más de la realidad que ésta posee. Porque si esto acontece en Europa es porque sufre una crisis de su fe común, de la fe europea, de las **vigencias** en que su socialización consiste. Ortega avizora nuevas formas políticas en el horizonte: «Por lo pronto, vendrá una articulación de Europa en dos formas distintas de la vida política: la forma de un nuevo liberalismo y la forma que con un nombre impropio, se suele llamar totalitaria. Los pueblos menores adoptarán formas de transición e intermediarias. Esto salvará a Europa. Una vez más resultará patente que toda forma de vida ha menester de su antagonista. El «totalitarismo» salvará al «liberalismo», destiñendo sobre él, depurándolo, y gracias a ello veremos pronto a un nuevo liberalismo templar los regímenes autoritarios». (483)

Ortega fue un liberal inteligente y crítico. Desde 1914, pocos meses antes de estallar la primera guerra mundial, decidió «darse de alta» como él mismo decía, en el campo de la cosa pública. En este año dio Ortega una conferencia en el Teatro de la Comedia de Madrid, destinada a presentar al público una «Liga de Educación Política Española». El título de la conferencia era **Vieja y Nueva Política**. En ella Ortega, al referirse al concepto de generación, dice de la suya «que nació a la atención reflexiva en la terrible fecha de 1898, y desde entonces no ha presenciado en torno suyo, no ya días de gloria ni de plenitud, peor, ni siquiera una hora de suficiencia». Se trata de una generación «que no ha negociado nunca con los tópicos del patriotismo... y que al escuchar la palabra España no recuerda a Calderón ni a Lepanto, no piensa en las historias de la

(481) Ortega y Gasset: **La Rebelión de las Masas**, p. 292.

(482) Diciembre de 1937, fecha en que redacta **Epilogo para ingleses**.

(483) Ortega y Gasset: **La Rebelión de las Masas**, pp. 313-314.

Cruz, no suscita la imagen de un cielo azul y bajo él un esplendor, sino que meramente siente, y esto que siente es dolor». (484)

La Liga de Educación Política pedía, por boca de Ortega, la colaboración de las minorías «más cultas, más reflexivas, más responsables», para transmitir su entusiasmo, sus pensamientos y su solicitud a las muchedumbres dolientes de la España vital. La nueva política —«declaración y voluntad de pensamientos, más o menos claros, se encuentran ya viviendo en la conciencia de nuestros ciudadanos»— debe recordar la misión, que según Fichte le compete a su hacedor: «**declarar lo que es**, desprenderse de los tópicos ambientes y sin virtud, de los moldes viejos y, penetrando en el fondo del alma colectiva, tratar de sacar a luz en fórmulas claras, evidentes, esas opiniones inexpressas e íntimas de un grupo social, de una generación, por ejemplo». (485)

En esta línea de pensamiento esgrime Ortega su conocida tesis de las dos Españas, presente asimismo en otras figuras de la generación del 98. Ortega presencia «dos Españas que viven juntas y son perfectamente extrañas: una **España oficial** que se obstina en prolongar los gestos de una edad fenecida, y otra España aspirante, germinal, una **España vital**, tal vez no muy fuerte, pero vital, sincera, honrada, la cual, estorbada por la otra, no acierta a entrar de lleno en la historia» (486). Para acabar con la escisión moral de España, la Liga de Educación Política no pretende captar el poder ni airear un programa, como suelen hacer los partidos parlamentarios. Ortega demanda acción puesto que, según dice, «no hay más teoría que una teoría de la práctica», y una teoría de la práctica que no es esto, no es teoría, sino simplemente una inercia» (487). La obra que Ortega propone consiste en poner junto a la genérica afirmación de liberalismo, que incluye en su pensamiento todos los principios constructores del socialismo y del sindicalismo, el principio de la organización de España.

Para Ortega «no sólo España sino Europa entera ha ingresado en una crisis de la ideología política, que únicamente halla su semejanza en la primera mitad del siglo XIX» (488). Ya en 1914 asistimos, parece, al ocaso de las ideologías. Estas solamente pueden prosperar en la actuación inmediata. El problema de las formas de gobierno está condicionado y subordinado al grado de eficiencia que cada una de ellas revela para hacer posible la democracia, y para hacer posible la realidad de España. Ortega es, inicialmente, accidentalista. Pero la experiencia de la Dictadura le

(484) Ortega y Gasset: *Vieja y Nueva Política*, p. 15.

(485) *Ibid.*, pp. 16-17.

(486) *Ibid.*, p. 22.

(487) *Ibid.*, p. 48. V. también p. 76.

(488) *Ibid.*, p. 66.

hizo deslizar sus preferencias políticas hacia la República. En un principio había pensado que la Monarquía podía hacerse solidaria de la esperanza de la España vital, a condición de que ser monárquico significase cosa distinta de lo que significó para los dos partidos restauradores, quienes entendían su adhesión a la Monarquía sin condiciones de ninguna clase. Ortega, por el contrario, juzgó que la única actitud digna ante la institución monárquica debía ser la exigencia de que ésta respondiese a las demandas íntimas y verdaderas de la sociedad española. «La monarquía es una institución y no puede pedirnos —dijo— que adscribamos a ella el fondo inalienable, el eje moral de nuestra conciencia política. Sobre la Monarquía hay por lo menos dos cosas: la justicia y España. Necesario es nacionalizar la Monarquía». (489)

Contra las esperanzas de Ortega, la Monarquía no se nacionalizó. Crecientemente hipotecada por una Constitución incapaz de atender a la rapidísima evolución de las circunstancias sociales, durante el reinado de don Alfonso XIII asistió a su progresivo descrédito, paralelo al notable progreso material que experimentó el país durante esos años. El divorcio entre la España oficial y la España vital era prácticamente absoluto. Casi todos los intelectuales, entre ellos Ortega, se colocaron más o menos abiertamente en oposición a una monarquía que no había sabido justificar su legitimidad «no sólo negativamente, cuidando de no faltar al derecho, sino positivamente, impulsando la vida nacional». (490)

La llegada de la República, que Ortega había propiciado, trajo consigo nuevos desencantos. El filósofo español había solicitado, poco antes de la caída de la Monarquía, la creación de un amplio «Frente Nacional» que reagrupase a todas las fuerzas políticas en un intento superador de los partidos. «Un minuto de reflexión —advirtió en los primeros meses de la Segunda República— basta para convencerse de que entre todos los principios políticos hoy a la vista, el que menos probabilidades tiene de porvenir es el parlamentarismo. (Entiéndase bien, el **parlamentarismo**, no el Parlamento)». (491)

El escepticismo hacia las instituciones en las que se había depositado una excesiva fe ha llevado a los pueblos hacia el fascismo y hacia el comunismo, movimientos inspirados «por un curioso ateísmo institucional», formas políticas voluntaristas que cabalgan sobre la pura desesperación tras romper las ataduras del pasado (492). «El fascismo hace sus

(489) *Ibid.*, p. 51.

(490) *Ibid.*, p. 49.

(491) *Ibid.*, p. 159.

(492) Ortega no asimila esencialmente fascismo y bolchevismo, ni tan sólo como las dos caras de una misma moneda. Entiende que su única semejanza estriba en el hecho de que una minoría decidida y violenta se hace cargo del poder público, como consecuencia de la extrema degeneración de las formas establecidas de democracia y liberalismo. V. *El Espectador*, pp. 158 y ss.

gestos de engendrar un nuevo tipo de Estado, pero el tal tipo de Estado no aparece nunca con claro perfil adjetivo. Se ve sólo la actuación personal, para la cual todo el resto —ideología e instituciones— es puro pretexto y dintorno» (493). Esta no es la solución. La idolatría del culto a los hechos es un formalismo más que en el caso del fascismo adquiere un carácter predominantemente negativo porque asienta su aparente fuerza en la debilidad de los demás. Lo esencial del fenómeno fascista no está tanto, cree Ortega, en la acción de este nuevo movimiento político como en la inacción del liberalismo, del cual, en definitiva, nace. Por eso Ortega no renunció en ningún momento de su vida al pensamiento liberal. Y en él secuestró, gravemente, su responsabilidad social y política. Generoso alentador, junto a Marañón y Pérez de Ayala, de la República del 14 de abril, se retiró al silencio meditativo y amargo al comprobar que «aquello», lo que era, no era «aquello» que él quiso que fuese, como le recordó José Antonio Primo de Rivera en su **Homenaje y reproche a José Ortega y Gasset** publicado en la revista **Haz** a fines de 1935. En esta fecha los políticos responsables de la marcha del régimen ya habían dado suficientes muestras de desatención a los requerimientos rectificadores del filósofo español. Ortega respondió al desdén con el silencio y el desencanto. Pero «los conductores —de nuevo Primo de Rivera— no tienen derecho al desencanto. No pueden entregar en capitulaciones la ilusión maltrecha de tantos como les fueron a la zaga. Don José fue severo consigo mismo y se impuso una larga pena de silencio; pero no era su silencio, sino su voz, lo que necesitaba la generación que dejó a la intemperie. Su voz profética y su voz de mando». (494)

El fundador de la Falange llama a Ortega «lejano maestro» de la generación que casi despertó a la inquietud española bajo el signo del filósofo y que «se ha impuesto a sí misma, también, trágicamente, la misión de vertebrar a España» (495) Primo de Rivera se percataba de que el paso de la ciencia a la política, lo que hizo Ortega, implica una tragedia, esto es, la asunción de un nuevo destino y, en cierto modo, la ruptura con el anterior. «Al echar sobre sí una misión política, el intelectual renuncia a la más cara de sus libertades: la de revisar constantemente sus propias conclusiones; la de conferir a sus conclusiones la condición de provisionales. El método filosófico arranca de la duda: mientras se opera en el campo de la especulación hay, no ya el derecho, sino el deber de dudar y de enseñar a los otros a que duden metódicamente. Pero en política, no; toda gran política se apoya en el alumbramiento de una gran

(493) Ortega y Gasset: **Vieja y nueva política**, p. 160.

(494) J. A. Primo de Rivera: **O. c.**, p. 748.

(495) *Ibid.*, p. 749.

fe» (496). Y aunque la política no sea, específicamente, función de intelectuales, si no es exigente en sus planteamientos —rigurosa en lo intelectual— termina por reducirse generalmente a un «aleteo pesado sobre la superficie de lo mediocre». Ortega había hablado de la política como una faena de segunda clase (497). Diez años más tarde, José Antonio Primo de Rivera le dirá que la actitud del político, que es de cara afuera religiosa y poética, no admite la debilidad del filósofo, que por definición araña tan sólo, aunque a veces sea dolorosamente, la superficie de la realidad. «De ahí la imponente gravedad del instante en que se acepta una misión de capitania. Con sólo asumirla se contrae el ingente compromiso ineludible de revelar a un pueblo —incapaz de encontrarlo por sí en cuanto masa— su auténtico destino. El que acierta con la primera nota en la música misteriosa de cada tiempo, ya no puede eximirse de terminar la melodía». (498)

¿Dónde está, al margen de consideraciones literarias, la influencia de Ortega en los fundadores del nacionalsindicalismo? Por partida doble, Ramiro Ledesma y José Antonio Primo de Rivera reconocieron expresamente el magisterio de Ortega. Este había definido la vida como misión y el fundador de la Falange, como vimos, sólo entendió cabalmente la vida como servicio a valores más altos. Uno y otro empalmaban, en su afirmación misional de la vida, con la más radical manera de vivir el cristianismo para el cual, justamente, la vida se justifica como vocación del espíritu que alienta en nosotros. Ortega reconoció abiertamente el origen cristiano de esta definición, recogida por Primo de Rivera precisamente en cuanto era fiel a ese origen. Fuera de España, el profesor Guillermo Morón ha considerado que el ideario falangista está «estructurado sobre ideas e incluso imágenes y metáforas aprendidas en Ortega», y que los puntos programáticos en el otoño de 1934 «tienen afincadero en muchas prédicas orteguianas con excepción de cuestiones de orden religioso y tradicional; aquello de estar por encima de izquierdas y derechas, aquello de gran grupo nacional; lo otro de la **vida es milicia**». (499)

Entre nosotros, Adolfo Muñoz Alonso ha escrito que «José Antonio pretende realizar en la política la encarnación de las ideas de Ortega, suavizando el aristocratismo del maestro y fundiendo las ideas en el crisol

(496) *Ibid.*, p. 747.

(497) Ver el artículo *Sobre el fascismo*, escrito en 1925 y recogido en *El Espectador*, vol. VI, p. 160.

(498) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, pp. 747-748.

(499) Guillermo Morón: *Historia política de José Ortega y Gasset*, p. 190. México, 1960, ed. Oasis.

de una conciencia popular española de raigambre cristiana» (500). Ciertamente José Antonio Primo de Rivera siguió atentamente desde la Dictadura la trayectoria política del catedrático de metafísica. En el parlamento republicano el fundador de la Falange recordó el «memorable manifiesto» de los intelectuales al servicio de la República como «escrito en la mejor prosa de estos maestros de prosa» que hablaban de «poner proa a toda máquina hacia nuevos rumbos, de unirnos a todos en una empresa nueva, transparente y envidiable (501). Aquí sí encontramos la paternidad de Ortega, mejor aún, su ejemplaridad, el modelo pensado, pero no realizado, de un sugestivo proyecto de vida comunitaria.

Jonsismo y falangismo se enlazaron atendiendo primordialmente a este requerimiento del filósofo lanzado desde las páginas de **España invertebrada**. Desde hacía siglos España, para la cual pedía Ledesma «cien cátedras magníficas de filosofía» (502) estaba por completo al margen de la problemática filosófica. A Ortega le corresponde el mérito de haber roto esta penosa tradición y de haber incorporado la filosofía a nuestra realidad cultural. Marías ha dicho, con razón, que «una interpretación filosófica española del mundo no la ha habido hasta Ortega y todas las demás, hasta las más egregias, o no han sido filosóficas —Cervantes, Velázquez, Unamuno, Santa Teresa, Cisneros, Goya, El Cid— o no han sido específicamente españolas —Suárez— o se han quedado a mitad de camino entre los dos puntos de vista —Vives—» (503). Pues bien, la intención, por lo menos, de los fundadores del movimiento nacionalsindicalista, fue la de dar una interpretación política española del mundo. Una interpretación que estuviese a la «altura de los tiempos», pero que, por lo mismo, supiese asumir el entrañable venero de la tradición hispánica a partir del núcleo, en otro tiempo aglutinante, de Castilla. Ortega, como Azorín y como Machado, había visto en Castilla el símbolo de la pasada grandeza española. Y Primo de Rivera, al proclamar la unión de Falange Española y de las JONS, cantó así a la tierra castellana: «Castilla, con la tierra absoluta y el cielo absoluto mirándose, no ha sabido nunca ser una comarca; ha tenido que aspirar, siempre, a ser imperio. Castilla no ha podido entender lo local nunca; Castilla sólo ha podido entender lo universal, y por eso Castilla se niega a sí misma, no se fija en donde concluye, tal vez porque no concluye, ni a lo ancho ni a lo alto. Así Castilla... esta tierra de Chancillería, de ferias y castillos, es decir de Justicia, Milicia, Comercio, nos hace ver cómo fue aquella España que no tenemos ya, y nos aprieta el corazón con la nostalgia de su ausencia». (504)

(500) A. Muñoz Alonso: *Op. cit.*, p. 30.

(501) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 249.

(502) R. Ledesma: *Escritos filosóficos*, p. 5.

(503) Julián Marías: *Op. cit.*, p. 136.

(504) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, pp. 189-190.

Para muchos de los miembros de la generación del 98 el dolor de España era vivido desde Castilla, y en Castilla nació, básicamente, el nacionalsindicalismo español. Esta dimensión castellana era vivida por los falangistas como la españolidad más pura. Las demás regiones eran también españolas, por supuesto, pero la hegemonía castellana se filtraba perceptiblemente a través de los valores más caros a la retórica falangista: austeridad, disciplina, sentido religioso de la vida, la tierra entendida como depositaria de valores eternos, la solidaridad entre los antepasados y los descendientes. Cuando desde Castilla se trazaban las rutas del Océano y se promulgaban leyes para otros continentes «toda España era un solo anhelo en aquella empresa universal» (505). Los forjadores del falangismo siguieron fielmente la concepción orteguiana, inspirada en Mommsen, según la cual la historia de toda nación —y sobre todo de la nación latina— es un vasto sistema de incorporación. Castilla, escultora de la nación y fuerza centrípeta, obliga a los distintos pueblos peninsulares, en un momento determinado de la historia, a vivir como partes de un todo. Ahora bien, la unidad española tiene razón de ser como trascendencia de sí misma, como intencionalidad creadora de un imperio, es el fruto de la empresa unificadora engendrada por una vitalidad ascendente. Relata el propio Ortega cómo Fernando el Católico respondió a la pregunta de Francesco Guicciardini acerca del reiterado dominio de España por pueblos extrapeninsulares en los siguientes términos: «La nación es bastante apta para las armas, pero desordenada, de suerte que sólo puede hacer con ella grandes cosas el que sepa mantenerla unida y en orden» (506). Castilla es la hacedora de la España «grande» porque antes lo ha sido de la España «una». Esto lo saben muy bien Ortega, Ledesma y Primo de Rivera. José Antonio Primo de Rivera, y también Ramiro Ledesma, entendieron la resurrección de España en función de una empresa que llevase al país a una nueva rectoría de sus propios destinos. En esto eran orteguianos, regeneracionistas o «nietos del 98», como dijo Giménez Caballero. De Onésimo Redondo incluso cabría hablar como de un regionalista de Castilla con un acento mucho más marcado en este sentido de lo que lo pudiera estar en Ledesma y en Primo de Rivera. Este último, especialmente, pese a su declaración de aversión hacia el separatismo, trató de entender con respeto y con indudable cariño el problema regional de Cataluña y de Vasconia. Nunca lo consiguió plenamente, porque su razonamiento, tributario una vez más del énfasis de Ortega, enfrentaba regionalismo a españolismo unitario como una pugna entre lo nativo, aquello que somos capaces de percibir aún instintivamente y lo artificial difícil, que es saber cumplir en la historia un destino universal. Para el fundador

(505) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 287. V. asimismo Stanley G. Payne: *Op. cit.*, p. 67.

(506) Ortega y Gasset: *España invertebrada*, p. 46.

de la Falange, que reconoció la posibilidad real de una autonomía regional, aunque condenaba la separación de toda una región de la soberanía española, la mayoría de edad de un región se nota, cabalmente, en lo contrario de la afirmación de la propia personalidad. «Una región es mayor de edad —cree Primo de Rivera— cuando ha adquirido tan fuertemente la conciencia de su unidad de destino en la patria común, que esa unidad ya no corre ningún riesgo por el hecho de que se aflojen las ligaduras administrativas». (507)

José Antonio Primo de Rivera pensaba a España en términos esencialistas, como una fundación irrenunciable y no como un contrato rescindible por la voluntad de quienes lo otorgan. En algún momento superior de lucidez comprendió que el problema regionalista podía estar suscitado por el separatismo previo del poder central, sugerencia que también había anticipado Ortega en 1922. Si el Estado español, falto de fe en sí mismo, había dejado de existir, si habíamos perdido el sentido total de la patria, de la vida y de la historia, la ausencia de un patriotismo misional debía fomentar irremediamente los nacionalismos particularistas. «Sin empresa no hay patria; sin la presencia de una fe en un destino común, todo se disuelve en comarcas nativas, en sabores y colores locales... Ya no hay razón —si no es, por ejemplo, de subalterna condición económica— para que cada valle siga unido al vecino. Enmudecen los números de los imperios —geometría y arquitectura— para que silben su llamada los genios de la disgregación, que se esconden bajo los hongos de cada aldea». (508)

En resumen, Castilla ha jugado en la historia de España el papel de pueblo nacionalizador a diferencia de los otros pueblos peninsulares, proclives al particularismo doméstico. La acción estatificadora que impone Castilla a las demás regiones se enmarca en la disciplina para un modo más alto y más fino de existencia histórica. En el momento en que Castilla «antaño la madre de ilustres capitanes» se ha convertido en «madrasta de humildes ganapanes» como rezan los versos de Antonio Machado, cuando la decadencia y la derrota se han aliado para extraviar la misma identidad de España, han rebrotado los particularismos regionalistas. «¡Castilla, otra vez por España!» es el grito de las JONS, lanzado desde el mismo corazón de la patria en peligro. Para recuperar, en una nueva reconquista, esa identidad a punto de extravío por culpa de los separatismos, por culpa de la desmembración partidista y por culpa de la lucha de clases. Este es el planteamiento falangista, el diagnóstico, podríamos decir, de la realidad española entre 1933 y 1936. Frente a ello,

(507) J. A. Primo de Rivera: *Op. cit.*, p. 110. V. También Ortega y Gasset: *España invertebrada*, p. 55 y ss.

(508) *Ibid.*, p. 112.

el fundador de la Falange pedirá, exactamente igual que Ortega, «una enérgica tarea de nacionalización de todos los valores». (509)

El filósofo español se había preguntado, en los últimos años de la Dictadura, por la unidad política local que pudiese servir de alternativa válida a la «triste, lamentable y sórdida institución provincial». Se respondió a sí mismo que aquel grupo interior de vida colectiva española con mayor potencialidad de actuación era «la gran comarca» (510). Muy pocos años después, Ledesma Ramos, en el **Manifiesto de la Conquista del Estado**, recogió a la letra la reflexión orteguiana y aludió a «la comarca vital y actualísima» como el ente de mayor realidad en la vida pública local. La ventaja de semejante opción era doble: por una parte servía para superar la artificial división de España en provincias que había realizado el liberalismo un siglo atrás. Por otra, representaba una diferente manera de abordar el problema regionalista a como lo enfocaban los separatismos, más atentos al específico «hecho diferencial» que a la unidad de propósitos y fines en el seno del Estado español. Para Ortega «la idea de la gran comarca significa el ensayo de construir un Estado que, por una parte, se acerque al hombre provincial, le proponga cuestiones públicas, afines con su sensibilidad y le invite a resolverlas por sí mismo. En suma: un Estado que le interese» (511). Un propósito análogo alentaba en la mente de los redactores del **Manifiesto de la Conquista del Estado**. La formulación de sus propósitos era más confusa —menos precisa— que los enunciados orteguianos, lo cual ya es propio de la mayoría de apelaciones políticas, por lo común más pendientes de la exaltación de la emotividad que de un riguroso empleo conceptual del lenguaje. Pero la intención era semejante: acercar pueblo y Estado, levantar un verdadero Estado frente al simulacro de poder que el liberalismo presentaba a través de unas formas de gobierno desentendidas de la suerte del pueblo, hacer partícipe a éste de su propio destino mediante la regulación de la vida económica por los sindicatos, y poner al servicio de esta tarea, no las masas, sino a las minorías «audaces y valiosas».

En este último punto la paternidad de Ortega es obvia. La vertiente sociológica de su obra, que aquí nos interesa mayormente, hace reiterado hincapié en el tema de la minoría como contrapuesta a la masa (512). Ortega reconoce abiertamente que sustenta «una interpretación de la historia radicalmente aristocrática». «He dicho y sigo creyendo —afirma—... que la sociedad humana es aristocrática siempre, quiera o no, por su esencia misma, hasta el punto de que es sociedad en la medida

(509) *Ibid.*, p. 112.

(510) Ortega y Gasset: **La redención de las provincias**, pp. 163 y ss. Madrid, 1967, Alianza Editorial.

(511) *Ibid.*, p. 171.

(512) V. más arriba nota 473, p. 208

que es aristocrática, y deja de serlo en la medida que se desaristocrata». (513)

La sociedad está definida, según Ortega, por la acción recíproca de una masa y de una minoría. Esta se entiende por su relación con la primera y su justificación es el servicio a través del mando y de la dirección a esa parte mayoritaria del cuerpo social, a la masa, incapaz, por sí misma, de cualquier proyecto de vida colectiva. Porque el hombre selecto o excelente está constituido por una íntima necesidad de apelar de sí mismo a una norma superior a él, a cuyo servicio se pone libremente, puede decir Ortega que «es la criatura de selección, y no la masa, quien vive en esencial servidumbre. No le sabe su vida si no la hace consistir en servicio a algo trascendente... Esto es la vida como disciplina —la vida noble—. La nobleza se define por la exigencia, por las obligaciones, no por los derechos» (514).

Semejante perspectiva, de cuño nietzscheano, tenía todos los elementos para ser grata a Ledesma y a los redactores del **Manifiesto**, todos los cuales, forzosa minoría, tenían derecho a sentirse injustamente preteridos en una sociedad cuya estructura tenía mucho de arbitraria, y por lo tanto de injusta. En cuanto a Primo de Rivera, coincidió plenamente con el jefe jonsista en su tesis de aprovechar el estado de desaliento y de interna razón de subsistencia de una situación política determinada, para lanzar a una minoría enérgica a la conquista del Estado. Como a Ortega, al fundador de la Falange le sacaba de quicio la baja calidad de la vida media española. «Una minoría disciplinada y creyente será la que se transforme en eje implacable de la vida española sobre el que montar el resurgimiento español, acabando con esta chabacanería de la vida española actual» (515). La tarea de esta minoría no es otra que la revolución (516). En este punto, una vez más, Ortega había dado la pauta: «La revolución —escribe en su obra más leída por José Antonio Primo de Rivera— no es la sublevación contra el orden preexistente, sino la implantación de un nuevo orden que tergiversa el tradicional» (517). La razón verdadera del gran fracaso hispánico ha sido, según Ortega, «la rebelión sentimental de las masas, o el odio a los mejores, la escasez de éstos» (518). Sólo una revolución nacional puede acabar con el «chabacano aburguesamiento» (otra vez Ortega) que lleve a las masas a un imperio indisputado.

(513) Ortega y Gasset: *La rebelión de las masas*, pp. 60-61.

(514) *Ibid.*, pp. 109-110.

(515) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 416.

(516) *Ibid.*, p. 664.

(517) Ortega y Gasset: *La Rebelión de las Masas*, p. 102.

(518) Ortega y Gasset: *España invertebrada*, p. 153.

Fue Ramiro Ledesma quien corrigió determinados aspectos de las afirmaciones orteguianas de **La Rebelión de las Masas**, aunque respetó, sin embargo, el diagnóstico final de Ortega. El fundador de las JONS entendió que el concepto político-social de las masas no aparecía de un modo forzoso vinculado a la presencia de las multitudes y que debía desglosarse del concepto de mayorías y minorías, propio de la época de vigencia demoliberal, la cual estimaba caduca. Las mayorías, las multitudes y los grandes núcleos de gentes pueden solamente ser conceptuadas como masas en tanto en cuanto revistan caracteres de una cierta homogeneidad. «Tiene que haber operado en su formación —dice Ledesma—, una conciencia colectiva, expresión más fuerte que la conciencia individual de quienes la forman... Las masas son totalitarias, exclusivas, es decir poseen conciencia de ser una unidad cabal, completa y cerrada. Las masas tienen un rango absolutamente ajeno en el fondo a su cuantía numérica, a los pocos o muchos individuos que las constituyen» (519). Este concepto, el de las masas, se mueve perfectamente al margen de la mentalidad demoburguesa que entiende en lo político, primordialmente, de grupos, de partidos, de mayorías y de minorías, es decir, de valoraciones de carácter numérico formadas a base de una suma de individuos». Aunque en esta ocasión Ledesma no lo nombre de un modo directo, su disgresión apunta correctamente a Ortega, típico exponente de esa mentalidad demoburguesa, que había sabido, en el fondo, trascender.

Ortega señaló asimismo la vinculación existente entre la masa y la juventud. «Los mayores y las aristocracias —escribe en el diario **El Sol**— se han quedado fuera de la circulación vital, síntoma en que se anudan dos factores distintos —juventud y masa— dominantes en la dinámica de este tiempo» (520). La nostalgia con que el profesor denuncia este hecho contrasta con el gusto evidente que ante el mismo fenómeno siente el político. «Las masas —explica Ledesma— son, por esencia, cuerpos de signo juvenil, dotados de características que sólo se encuentran en las cosas jóvenes y nuevas. No se olvide que coincide la aparición de las masas con la hora mundial en que se nota asimismo un imperio y vigencia de «lo joven» y en que... está operante una conciencia juvenil de carácter mesiánico» (521). Esta conciencia juvenil se destaca del fondo demoburgués, con el cual no se confunde, mediante un elemento relativamente nuevo: el uniforme político. El hecho de uniformarse señala el abandono radical de la actitud demoburguesa, incompatible con el uniforme porque pende del culto a los valores individuales. El burgués aspira a distinguirse, a cobrar relieve y significación en virtud de la uti-

(519) R. Ledesma: **Discurso a las juventudes de España**, p. 331.

(520) Ortega y Gasset: **La Rebelión de las Masas**, p. 337.

(521) R. Ledesma: **Discurso a las juventudes de España**, p. 332.

lización de formas y usos externos que lo singularicen. Pero la producción en serie, consecuencia de la mecanización industrial, ha comenzado por destruir esta tendencia a la dispersión, especialmente manifiesta en la moda del vestir. «La introducción y uso de los uniformes, la exteriorización de signos unánimes o iguales, que se advierten en la política mundial más reciente, es un producto lógico del hecho de ser realizada por las masas. Sólo la actuación de las masas conduce a una acción política «de uniforme», como hoy lo percibimos en casi toda Europa» (522).

Este fenómeno aparece como la «afloración natural de algo típico de la época» y es visible tanto en las agrupaciones políticas de la derecha como en las de la izquierda. Ese es el perfil de Europa en la mitad de los años treinta. Sin embargo, Ledesma rechaza la creencia según la cual el futuro va a configurarse a partir de una pugna entre fascismo y bolchevismo. Su juicio es, en este punto, muy próximo al de Ortega, señalado más arriba. «Se está operando —escribe el jefe jonsista— una transformación mundial. Signos de ella son el bolchevismo, el fascismo italiano, el racismo socialista alemán, y los estilos y modos que hemos descrito en las páginas anteriores. Son erupciones, iniciaciones impregnadas ya de lo que ha de venir, pero cosas nada definitivas, permanentes y conclusas. Y, desde luego, tanto el bolchevismo como el fascismo y el racismo, fenómenos nacionales y restringidos, sin envergadura ni profundidad mundial». (523)

Ledesma aguarda a que, como en los momentos de plenitud nacional, sea la voz y la presencia de España la que dé su sentido más acabado y fértil a la realidad transmutadora. Para él, para Primo de Rivera, Redondo, Sánchez Mazas, y para casi todos los hombres relevantes del nacional-sindicalismo, la solución no iba a venir de fuera. Debía ser el «genio» de España el que alumbrase la fórmula nueva tras el «ocaso» de Occidente. Una fórmula, por supuesto, revolucionaria, que no podría prescindir del apoyo de las masas. Lo que no quiere decir que éstas sean unas informes multitudes, al margen de la disciplina y de la acción jerarquizada. Al contrario —piensa Ledesma—, son ellas quienes con más facilidad y naturalidad se colocan en su sitio, y desde él responden y cumplen las consignas de sus jefes. (524)

El fundador de las JONS cree que las masas están esperando y demanda por la presencia de una voz nacional verdadera que sepa encarnar la angustia actual del pueblo. Lo que pide Ramiro Ledesma es una moral nacional, «un patrimonio popular surgido de las masas y orientado hacia ellas», «una nacionalización de las grandes masas populares españolas»

(522) *Ibid.*, p. 332. La fecha en que está redactado el discurso es la de 1935.

(523) *Ibid.*, p. 335.

(524) *Ibid.*, p. 241.

(525), única condición para que podamos acercarnos a los hombres en plan de salvadores. «Nos importan más los españoles que los hombres. Y todo ello, porque tanto el mundo como los hombres son cosas a las que sólo podemos acercarnos en plan de salvadores si disponemos de una plenitud nacional, si hemos logrado previamente salvarnos como españoles». (526)

Ledesma quería que la patria fuese para las masas una bandera realmente liberadora. Lo contrario de un patriotismo sospechoso, enajenante, aunque lo practicasen, de un modo abiertamente interesado, las tradicionales derechas. Su confianza en las masas era, de un modo decidido, superior a la de Ortega. Pero su enfoque del problema no era, sustancialmente, otro. Era, eso sí, más radical que el sustentado por aquél. Ledesma consideraba de la mayor urgencia «la posible aparición y selección de las nuevas minorías, rectoras, procedentes de las masas, surgidas de ellas y sustituidoras, por propio y auténtico derecho de conquista, de las minorías tradicionales o procedentes de los partidos y sectas políticas dominantes» (527). Es decir, el jefe jonsista se mueve en unas coordenadas que tienen poco que ver con el marco de la democracia liberal y parlamentaria. Esta confía la misión dirigente a los elementos representativos de su propio régimen, y sigue en esto una lógica, intachable. Lo que ocurre es que estos elementos, acordes con el sistema del cual emergen, son, dice Ledesma, elementos escépticos, de tira y afloja, es decir, abogados. De éstos el país anda sobrado. España necesita poner sus destinos en manos «que interpreten con el máximo rigor y fidelidad su propia esencia... La revolución nacional, pues, no debe olvidarse de que ella misma tiene que producir y crear la propia minoría dirigente, a cuyo cargo puedan confiar las grandes masas nacionalizadas la tarea de realizar las transformaciones y de conducir con temple y buen ánimo la nave del Estado nacional» (528). No se trata, por lo tanto, de apoyar el triunfo sobre la mayoría, instrumento sólo adecuado en los sistemas demoliberales, sino en «la perfección, la movilidad, el esfuerzo y la combatividad de sus masas (las de la revolución nacional)» (529). Ledesma exonera a sus contemporáneos de toda culpabilidad histórica en la desgracia de España. «Creemos con firmeza —afirma— que el pueblo español, la sociedad española, no ofrece hoy sector alguno al que adscribir de un modo exclusivo toda la responsabilidad. No hay aquí una gran burguesía enteramente explotadora ni grandes organizaciones obreras enteramente des-

(525) *Ibid.*, pp. 240-241.

(526) *Ibid.*, p. 239.

(527) *Ibid.*, p. 255.

(528) *Ibid.*, p. 257.

(529) *Ibid.*, p. 259. El subrayado es mío

nacionalizadas» (530). En línea totalmente orteguiana, concibe como inseparables el problema de España y el problema obrero. Recordemos que Ortega había advertido al partido socialista que, aún admitiendo todas sus afirmaciones prácticas, no acertaba a separar —ni él personalmente ni los miembros de la Liga de Educación Política Española—, la cuestión obrera de la nacional (531). Ramiro Ledesma ensanchó, en este sentido, el camino abierto por Ortega y contribuyó a hacer transitar por él a José Antonio Primo de Rivera. Los intereses de la clase laboriosa y los intereses nacionales coinciden casi plenamente. «Precisamente, es la revolución nacional —dice Ramiro Ledesma— la única bandera donde pueden confluir, y considerar como suya, las gentes de España más variadas, en busca, tanto de su peculiar problema como de ese otro gran problema de España, cuya solución comprende todos los demás.»

La incorporación de los trabajadores a la causa nacional de España —continúa— proporcionaría a ésta perspectivas históricas enormes. No sólo no se puede prescindir de ellos sino que es necesario a toda costa extraer de la clase obrera luchadores revolucionarios. Sería tan lamentable que la revolución nacional no lograse esos concursos, que la invalidaría casi por completo». (532)

A la voluntad proletaria de estar presente en la coyuntura española, como se manifestó el 6 de octubre de 1934, urge dar una respuesta nacional. Si ésta no cuenta con el concurso de los trabajadores, está ya condenada de antemano. Pero si la masa proletaria se desnacionaliza en el marxismo, también quedará hipotecada la causa nacional a rutas tradicionales y muertas. La revolución nacional exige esta doble presencia: España como empresa histórica, sólo posible a partir de una profunda solidaridad nacional, a partir de una moral nacional de servicio a la patria, que ha de venir a través de una minoría ejemplar y dirigente surgida de las masas, y la incorporación de los trabajadores a la empresa histórica que España representa, esto es, la nacionalización de los trabajadores. Su liberación es la liberación de la patria. «En las luchas contra el imperialismo económico extranjero, por la industrialización nacional, por la justicia en los campos, contra el parasitismo de los grandes rentistas, etc..., la posición que conviene a los trabajadores es la posición misma del interés nacional». (533)

Todo esto cristalizó en los puntos 9 al 16 de la norma programática de la Falange. En ellos se tendía a la superación de la lucha de clases mediante una estructuración sindicalista de la economía, igualmente ale-

(530) *Ibid.*, p. 260.

(531) Ver *supra*, nota 140, p. 87

(532) Ramiro Ledesma: *Discurso a las juventudes...*, p. 263.

(533) *Ibid.*, pp. 263-264.

jada, en teoría, del capitalismo y el marxismo. Se pretendía la participación directa de las clases laboriosas «en la gran tarea del Estado nacional» y se reconocía la propiedad privada «para el cumplimiento de los fines individuales, familiares y sociales», sin obstáculo de propugnar «la tendencia a la nacionalización del servicio de banca» y la de los servicios públicos. La hoja-programa del Movimiento fue redactada por Ramiro Ledesma y modificada luego por José Antonio Primo de Rivera «en el triple sentido de mejorar la forma, hacer más abstractas las expresiones y de dulcificar, desradicalizar algunos de los puntos» (534).

En cualquier caso, y en orden de actitudes profundas, era más orteguiano Primo de Rivera que Ledesma. También era más liberal. Ortega había rechazado toda posible calificación de su persona a partir de la negatividad de un anti-algo. José Antonio Primo de Rivera, siguiendo esta misma línea de conducta, declaró que «los antialgo, sea lo que sea este algo, se me presentan imbuidos de reminiscencia del señoritismo español, que se opone irreflexiva pero activamente a lo que él no comparte. No soy ni antimarxista siquiera, ni anticomunista, ni... antinada. Los **anti** están deserrados de mi léxico como si fueran tapones para las ideas». (535)

Por último, en Ledesma y en Primo de Rivera se percibe la influencia de la moderna axiología. Esta había sido impulsada por Nietzsche como teoría de los valores vistos como fundamento de las concepciones del mundo y de la vida, las cuales consistían en la preferencia por un valor más bien que en la preferencia por una unidad. Cuando la línea filosófica de la escuela de Baden y dentro de ella Max Scheler con especial relieve, comenzó a tratar el problema del valor, éste fue entendido como una entidad objetiva carente de corporalidad y por ello aludible como una cualidad irreal, pero sin que admitiese la confusión con entidades ideales, sólo captables por la inteligencia, mientras que los valores responderían a una esfera autónoma presuntamente independiente en la esfera del ser. La realidad del valor estaría, según eso, en el valor, pero si no quiere caerse en una definición excesivamente formal, habría de terminar refiriendo la noción de valor a la existencia, como ha hecho Lavelle en su **Traité des Valeurs**. Al afirmar que lo que vale no puede ser sino la existencia misma en tanto que se quiere y quiere sus propias determinaciones, concibe la teoría de los valores como una profundización de la metafísica. En todo caso se hace muy difícil prescindir de una referencia ontológica puesto que los valores son expresados siempre como predicados del ser. Esto ha sido señalado y de algún modo caricaturizado por Hei-

(534) Ramiro Ledesma: *¿Fascismo en España?*, p. 197.

(535) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, pp. 885-886.

degger, cuando ha dicho que los valores estarían adheridos o pegados a las cosas. (536)

Entre nosotros, Ortega, atento lector de Nicolai Hartmann y de Max Scheler al igual que Ledesma (537), había calificado el tema de los valores como «una de las más fértiles conquistas que el siglo XX ha hecho y, a la par, uno de los rasgos fisiognómicos que mejor define el perfil de la época actual» (538). Como es bien sabido, José Antonio utiliza la noción de valor para definir a la persona humana. El hombre, «ser portador de valores eternos», es pensado como el supremo fin en la tierra, como el depositario último de «los valores esenciales del espíritu» (539). Estos valores eternos e intangibles radican en la dignidad, en la libertad y en la integridad del hombre, portador de un alma capaz de eterna salvación y de eterna condenación. Primo de Rivera da la primacía valorativa al ser humano y supedita a la defensa de su libertad la constitución de un Estado en donde el ejercicio de las libertades reales resulte practicable. Ahora bien, aflora cuando el hombre despliega las posibilidades de sí mismo en la postulación exigitiva del deber-ser. Si se cumple, diríamos clásicamente, con su naturaleza de ser creado y la lleva a la plenitud creadora de sus propias posibilidades. Esto sólo es posible en una concepción unitaria del mundo que personalice al hombre sin descoyuntar la esencia de la libertad concibiéndola al margen de todo valor. «El siglo XIX —recuerda José Antonio— discurrió bajo el signo de la disgregación; ya no se creía en ninguno de los valores unitarios: la religión, el imperio... Hasta menospreciaban, por obra del positivismo, a la metafísica. Así fueron elevados a absolutos los valores relativos, instrumentales: la libertad —que antes sólo era respetada cuando se encaminaba al bien— la voluntad popular —a la que siempre se suponía dotada de razón, quisiera lo que quisiera—, el progreso —entendido en su manifestación material técnica». (540)

El fundador de la Falange reconoce que la **libertad** humana es una libertad condicionada en tanto en cuanto es libertad **humana**. Como ha escrito el profesor Muñoz Alonso, «en la correlación libertad-valor, es el valor el que dota de sentido a la libertad existencial, salvando al hombre de la servidumbre natural. La determinación personal queda así transformada en consentimiento, con apertura hacia una libertad trascendente reclamada por la excelencia inexhausta de los valores realizados que pal-

(536) M. Heidegger: *Sein und Zeit*, p. 99. Tübingen, 1973, Max Niemeger Verlag.

(537) V. Ramiro Ledesma: *Escritos filosóficos*, pp. 61-77 y 79-83.

(538) Ortega y Gasset: *O. c.*, tomo VI, p. 315.

(539) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 427.

(540) *Ibid.*, p. 397.

pita con acento profundo en la conciencia intelectual y política de José Antonio. (541)

Primo de Rivera cifra todo su interés ético-político en asumir todo cuanto la nueva edad pudiera tener de fecundo. Aún cuando cree que, perdida toda fe en los principios eternos, se avecina una nueva invasión de los bárbaros, no suscribe la tesis catastrófica según la cual se estaba abriendo el umbral de una nueva Edad Media. En este intento de fidelidad a su tiempo que no excluye nada positivo de cuanto la civilización pueda aportar, al tiempo que respeta y recoge todos los valores espirituales decantados por la tradición en la historia, descubrimos la mejor vertiente de José Antonio Primo de Rivera. En él, que nunca profesa de filósofo, la noción de valor resulta entendida según una jerarquía que mira, en primer lugar, a los valores entendidos como absolutos y eternos, los valores de naturaleza intemporal en cuya búsqueda se afanan los intelectuales, como la verdad y la belleza —son sus palabras—, desciende luego a la consideración de los valores orgánicos de la sociedad, las unidades naturales de convivencia, y termina por hablar del valor histórico y moral de la generación.

El concepto de valor llega a Primo de Rivera a través de su lectura de Ortega. Lo mismo ocurre con Ledesma Ramos, el cual, como ya vimos, conocía directamente la axiología de Scheler y el pensamiento de Nicolai Hartmann (542). Pero en este último caso hay una diferencia cualitativa con José Antonio Primo de Rivera. El uso hecho por Ledesma del término valor está básicamente referido a la nación. Son los valores hispánicos los que le importan. Si España está a punto de descomponerse históricamente, como apunta el **Manifiesto de la Conquista del Estado**, es porque vive desde hace siglos en abierta deslealtad «para con los peculiarísimos valores a ella adscritos, infiel a la realización de ellos, y por tanto, en una autonegación suicida» (543). El máximo valor político, al cual corresponde la realización de todos los demás valores —culturales, económicos, etc.— es el Estado Nacional, cuya justificación histórica reside en el servicio al interés supremo de la comunidad, de todo el pueblo. «El nuevo Estado... —rezaba el Manifiesto— suplantará a los individuos y a los grupos y la soberanía última residirá en él y sólo en él. El único intérprete de cuanto hay de esencias universales en un pueblo es el Estado, y dentro de éste logra aquélla su plenitud». (544)

(541) Muñoz Alonso: *Op. cit.*, p. 316.

(542) Como queda demostrado en la lectura de *Esquemas de Nicolai Hartmann*, publicado en *Estudios filosóficos*, p. 61 y ss., donde comenta, inteligentemente, una de las obras capitales de este filósofo: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*.

(543) V. nota 244, p. 116

(544) *Antología de la Conquista del Estado*, p. 2.

No es de extrañar, en consecuencia, que Angel Herrera, a la sazón ocupado en crear un amplio partido de derechas, calificase a todos los redactores del **Manifiesto** de «hegelianos empedernidos, estatólatras y una porción más de herejías» (545). Desde otra perspectiva, Miguel de Unamuno, a quien Ledesma había enviado un ejemplar del primer número de **La conquista del Estado**, escribió a éste una extensa carta, agudamente crítica del semanario en el cual se negaba a colaborar. «La política es cosa de realidades concretas y actuales y no de pseudo-conceptos. ¿El Estado? ¿La supremacía del Estado? Esto es una abstracción. Todos los partidos políticos dignos de este nombre la aceptan; la cosa está en qué entienden por el Estado» (546). Coincidente en este punto con Ortega, su gran antagonista en tantas otras cosas, Unamuno temía la supremacía del Estado, se confesaba individualista hispánico y reivindicaba «aquel viejo y noble liberalismo burgués en que se meció, en guerra civil, mi cuna, el liberalismo de mi padre, el que respiré cuando yo niño estallaban sobre mi cabeza las bombas de los carlistas». (547)

El fundador de las JONS se refirió a Ortega y Gasset como su maestro y orientador filosófico en su época de estudiante. La temprana colaboración de Ledesma en la **Revista de Occidente**, en una primera etapa de estudioso de la filosofía y de la matemática, y la cordial acogida que halló siempre en Ortega, avalan la veracidad de este magisterio. Al abandonar su actividad intelectual por la política y el periodismo, Ledesma se llevó consigo, conscientemente, el núcleo de la doctrina aristocrática orteguiana acerca de la sociedad y de los pueblos. El radicalismo nacionalista, las apelaciones revolucionarias frente a la democracia burguesa y parlamentaria, su sentido de la autoridad y de la disciplina, no podían ser plenamente compartidos por Ortega. Menos aún su orientación panestatista, que tampoco compartió jamás, como vimos, el fundador de la Falange. Sin embargo, forzoso es reconocer que Ortega había preparado el terreno a la eclosión del nacionalsindicalismo. Su crítica al presente de la realidad pública española dividida en partidos antagónicos, con un parlamentarismo caduco y una constitución inoperante, aún sin trascender el fondo de un planteamiento liberal, anticipaba la alternativa autoritaria de la Falange y de las JONS. La indicación orteguiana de que el ascenso general del nivel histórico del pueblo y de las masas era la causa y la raíz de todo el mal del presente y la amenaza del inmediato porvenir fue recogida por Ledesma y por Primo de Rivera como un verdadero reto ante el futuro que exigía hacer de la rebelión de las masas el tránsito hacia una nueva organización socioeconómica sin menoscabo de los valores espirituales

(545) Ledesma: *¿Fascismo...?*, p. 79.

(546) El original de la carta y su transcripción íntegros figuran en *¿Fascismo...?*, pp. 85-86.

(547) *Ibid.*, p. 86.

amenazados. Lo que ocurrió es que los fundadores del movimiento falangista, en parte por su edad, asistieron a la pleamar de las masas con una alarma muy inferior a la de Ortega. La elevación o el triunfo de las masas no les parecía especialmente catastrófica. Sí en cambio veían con aprensión y temor el creciente deslizamiento de las masas hacia el marxismo y a semejante perspectiva llamaba José Antonio la «nueva invasión de los bárbaros». Para Ortega, en cambio, la barbarie estaba en el especia-lismo, en la civilización descrita por Max Weber, por Sombart y por Spengler como tardío epifenómeno de una cultura en declive. En todo caso, el mal procedía para todos ellos del desorden social creado por el capitalismo, dos de cuyas enfermedades, igualmente perniciosas para Ortega, eran el bolchevismo y el fascismo.

La Falange y las JONS se inspiraron, en alguna medida, en el pensamiento de Marx y en el mito político y humano de Mussolini más que en la ideología de este sistema inexistente *a priori* por definición. Y en este sentido iban más lejos que Ortega. Este se había dedicado a entonar una brillante elegía, entreverada de profetismo, por la decadencia de las naciones europeas, a la cual no escapaban el liberalismo ni la democracia. Con ello Ortega puso en marcha los presupuestos ideológicos de una transformación parcialmente prevista por él pero cuyo protagonismo activo ya no le correspondió. Con su característica elegancia espiritual, José Antonio Primo de Rivera, al recordar el magisterio público de Ortega, le escribió estas palabras en su homenaje y reproche al maestro: «Las actitudes —como ésta de saltar a la política— no tienen vuelta; o se desen-lazan a la otra orilla o se estabilizan en la diaria tragedia, maravillosamente depuradora, de comprobar frustrada la que fue más ardiente esperanza de la propia vida.

Pero nada auténtico se pierde. Cuando un «egregio espíritu» se entrega por entero, hasta agotarse en frustración generosa, nunca se dilapida el sacrificio. Los que vienen detrás tienen ya ganado el aprendizaje de los errores. La crítica precursora ha desbrozado mucho. Otros brazos, con golpes más simples y fuertes, seguirán la tarea. Al final, acaso en un final no previsto —en los instantes de la crítica precursora—, los que lleguen tendrán un recuerdo de gratitud para los que si no vieron del todo la verdad o no tuvieron fuerzas para entronizarla, al menos deshicieron a cuchilladas muchos espantapájaros armados con mentiras». (548)

(548) J. A. Primo de Rivera: O. c., pp. 748-749.

V

Conclusión: ¿Fascismo en España?

Verum et fieri convertuntur.

Giovanni Gentile

El liberalismo tiene su gran época, aquella en que instala a todos los hombres en igualdad ante la ley, conquista de la cual no se podrá volver atrás nunca.

José Antonio Primo de Rivera

«La Falange Española de las J.O.N.S. no es un movimiento fascista; tiene con el fascismo algunas coincidencias en puntos esenciales de valor universal; pero va perfilándose cada día con caracteres peculiares y está segura de encontrar precisamente por ese camino sus posibilidades más fecundas.» (549)

Esta nota, publicada en la prensa española el 19 de diciembre de 1934, fue redactada personalmente por José Antonio Primo de Rivera. Unas semanas antes la Junta política del movimiento había elaborado y terminado los 27 puntos programáticos que fijaban de alguna manera el contenido ideológico del nacionalsindicalismo. Urgía clarificar las premisas del movimiento, distinguir a éste de los partidos políticos que funcionaban en el Parlamento y proporcionar una guía a sus miembros, afiliados y adheridos. A menudo, los propios fundadores, sobre todo Ledesma Ramos, se atribuyeron a sí mismos el calificativo de fascistas y denominaban fascismo a la ideología que propugnaban desde sus publicaciones. Ciertamente que no puede hablarse de unanimidad al respecto, pues mientras figuras como Giménez Caballero y Aparicio, ambos redactores de **La conquista del Estado**, se reconocieron abiertamente en el fascismo, otras personas, y entre ellas las que iban a configurar decisivamente el nacionalsindicalismo, tomaron crecientes distancias en relación con aquél.

Pero interesa ahora menos el anecdotario de preferencias individuales que la posibilidad de dar una respuesta correcta al interrogante que encabeza esta última parte. La pregunta no es arbitraria. Y para formularla con mayor claridad diré: ¿es la Falange un movimiento fascista? ¿Quisieron hacer un movimiento fascista el creador de las J.O.N.S., Ramiro Ledesma, y el fundador de la Falange, José Antonio Primo de Rivera? Para responder a estas preguntas adecuadamente debo remitirme a otra, previa y condicionante: ¿qué es el fascismo? ¿Es, como lo definió Mussolini, una «democracia organizada, concentrada y autoritaria sobre una base nacional»? (550) ¿O, como piensa Lúkas al hablar del irracionalismo filosófico como premisa y trasfondo del nacionalismo, la emergencia política de la respuesta reaccionaria a los grandes problemas del siglo pasado, «puesto que allí donde levanta la cabeza el irracionalismo en filosofía, lleva implícita ya, por lo menos, la posibilidad de una ideología fascista, agresivamente reaccionaria»? (551) ¿Es, como dice Ridruejo, «una política de guerra en todos sus aspectos y en todas sus formas»? (552) ¿O por el

(549) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 395.

(550) E. Nolte: *El fascismo en su época*, p. 16.

(551) G. Lucáks: *Op. cit.*, p. 27.

(552) D. Ridruejo: *Op. cit.*, p. 346.

contrario hay que seguir a Gentile cuando lo piensa como el sistema de la verdadera libertad concreta, frente al de la falsa libertad abstracta? (553)

Voy a intentar huir de toda definición partidista, aunque éstas metodológicamente deberán ser tomadas en cuenta, para circunscribir el concepto conforme a un enfoque fenomenológico que nos permita superar las dificultades de un acercamiento meramente ideológico y comprender el fenómeno del fascismo tal como éste se presenta a sí mismo, sin olvidar sus diversas manifestaciones. No se trata de hacer una historia del fascismo sino de comprenderlo filosóficamente. Su posible comprensión será la piedra de toque para captar, a la vez, su papel en España y en lo que Stanley G. Payne —y tantos otros— llama el «fascismo español», esto es, en la Falange Española de las J.O.N.S.

Ateniéndonos, pues, al método que acabamos de enunciar y que excluye, de un modo necesario, toda referencia axiológica, nos encontramos con un primer aspecto —negativo— del fenómeno, que es el siguiente: el fascismo no es una realidad española. Aparece como consecuencia de la crisis del liberalismo al finalizar la primera guerra mundial y con ocasión del protagonismo activo de las masas, más aún que del proletariado, en el escenario público europeo. Masas empobrecidas y resentidas que, en parte a raíz del conflicto de 1914-1918, habían resultado desclasadas, y que abandonaron los partidos democráticos en los que hasta entonces habían militado para formar milicias de ex-combatientes y juntas de defensa militaristas que oponían al deseo burgués de bienestar y de paz un ideario basado en la exaltación vital de «lo heroico». Como relata Otto Bauer, el fascismo «ante las masas populares, presenta su lucha como el combate contra la dominación de clase de la burguesía; ante los capitalistas, como el combate contra la tiranía de la plebe proletaria; ante la intelectualidad nacionalista, como una lucha de solidaridad de todas las fuerzas nacionales contra el enemigo exterior» (554). En rigor, los fascistas, que aparecen en los países que han participado en la primera guerra mundial, se conciben a sí mismos como revolucionarios e incluso como izquierdistas, con independencia del resultado práctico posterior de su actuación sociopolítica. Este dato nos impide asimilarlos, sin más, a las fuerzas puramente conservadoras, aunque su fondo, esencialmente, debiera ser calificado de conservador, pero tampoco perteneciente a las tradicionales derechas, cuyos valores fueron rechazados explícitamente por el fascismo. Nolte cree que los orígenes del fascismo hay que ir a buscarlos a una triple fuente: los nacionalistas de Enrico Corradini, los legionarios de la expedición de D'Annunzio a Fiume y los marxistas, separados del partido socialista y agrupados en torno a Mussolini.

(553) G. Gentile, cit. por Nolte: *Op. cit.*, p. 286.

(554) Otto Bauer: *Fascismo y capitalismo*, p. 153. Barcelona, 1972, ed. Martínez Roca.

«Estos tres grupos —añade el profesor alemán— dieron al fascismo los dirigentes, la ética y las ideas. El fascismo no puede comprenderse sin considerar el carácter del nacionalismo italiano, los acontecimientos de Fiume y la época socialista de Mussolini» (555). Así, pues, la superposición de un motivo socialista a otro nacionalista debe ser el primer dato positivo a retener en la fenomenología del fascismo. Este, frente al socialismo proletario internacionalista, presenta su ideario como el de un «nacionalsocialismo».

En una época de terrible miseria económica y de máxima agitación política en las masas, el atractivo del socialismo marxista había de resultar explicablemente menguante. Por el contrario, a quienes supieran canalizar el movimiento ascendente de las masas, rebeldes ante el Estado liberal y al mismo tiempo sensibles a la exaltación de determinados valores tradicionales como la nación, se les abría un prometedor futuro. «El fascismo... buscaba hacerse con toda clase social media que sentía amenazado su estatuto social, que temía el derrumbamiento de las instituciones tradicionales, familia, religión y patria, socavadas por el marxismo. En los Estados fascistas, consecuentemente, esos «valores eternos» (más la familia y la patria que la religión, dado que el fascismo pretendía ser una religión en sí mismo), se convirtieron en objeto de un culto que parecía garantizar que el nuevo mundo estaría asentado en el más fervoroso apoyo a la institución familiar» (556). Ello no obstaba para que el motivo socialista, en principio sinceramente asumido —como es claro en el caso de Mussolini— retrocediese cada vez más acusadamente ante el motivo nacionalista que acabó por borrar casi totalmente al primero. El ejemplo típico de este fenómeno lo tenemos en el ensayo de fascismo alemán cuyo socialismo fue, de hecho, el enmascaramiento consciente de un sentimiento nacionalista exacerbado por el resentimiento causado por el Diktat de Versalles y genialmente manipulado por demagogos como Goebbels y Hitler. Si en Italia el fascismo llegó a un compromiso entre las aspiraciones socialistas y las nacionalistas bajo un modelo autoritario, en Alemania el nacionalsocialismo era ya, antes de su llegada al poder, un instrumento del gran capital industrial y bancario para destruir la influencia popular de la socialdemocracia y la fuerza de los sindicatos. En uno y en otro país se trataba de crear un nuevo movimiento obrero de signo nacionalista, oponiéndose a los socialistas y socialdemócratas.

«El famoso programa de 24 de febrero de 1920 contiene, desde luego, mucho confusionismo pequeño burgués, pero hay también varios postulados clara e inequívocamente socialistas —explica Rosenberg acerca del partido nazi—, como el punto 13 sobre la nacionalización de todas las

(555) E. Nolte: *Op. cit.*, p. 181.

(556) A. Hamilton: *La ilusión del fascismo*, p. 10. Barcelona, 1973, Ed. Caralt.

sociedades anónimas. Si, una vez llegado al poder, Hitler hubiese realizado verdaderamente dicho punto trece de su programa, Alemania se habría convertido, de hecho, en un Estado socialista. Que Hitler no tuviese ninguna intención de realizar su propio programa, ya es harina de otro costal. Sin embargo, habría bastado que intentasen seriamente hacer la propaganda de su programa íntegro, para situar a los nacionalsocialistas en oposición con todos los grupos de la contrarrevolución nacionalista, y ello desde el primer momento. En realidad, Hitler y su gente se vieron muy pronto absorbidos por la corriente común del nacionalismo.» (557)

Este, el nacionalismo, era precisamente el punto de encuentro de todas las manifestaciones fascistas, mientras que el socialismo representaba, por el contrario, el punto de ruptura. El tema de un jefe militar y político a la vez y la idea de una nación hegemónica eran dos constantes que se repetían en el pensamiento nacionalista y que pasaron rápidamente a ser nervio de la ideología fascista, la cual, en todo caso, fue siempre algo secundario e instrumental. «Nuestra doctrina es el hecho», había dicho Mussolini en el Congreso Fascista de 1919. Lo que equivalía a sepultar toda formulación teórica bajo el imperio de la voluntad de poder, bajo la afirmación de la vida entendida como lucha y esfuerzo que encuentra su justificación en sí misma y que tiene en la guerra su máximo ejemplo de exaltación energética. Lo cual nos lleva a considerar al fascismo como la expresión política de una filosofía vitalista indeterminada en sí misma y matizada por un enfoque pragmatista que parte de la experiencia que tiene el hombre de un modo inmediato.

Para William James (1842-1910), el principal protagonista de esta corriente filosófica, el mundo tal como lo vivimos, es un mundo ya ordenado y dispuesto generación tras generación de un modo sistemático y racional. En él, el papel de la ciencia se limita a completar un pasado, la tradición, con vistas a la acción para el futuro. James desconoce la independencia del mundo inteligible, de las verdades como sistema coherente de pensamiento respecto de su aplicación práctica y técnica, de tal manera que las hipótesis que la ciencia propone para explicar la realidad carecen de estatuto intelectual mientras no se hayan mostrado útiles, y por eso mismo, verdaderas. Ahora bien, si todo lo que es pensado como verdadero descansa meramente en su eficacia, lo que estamos haciendo es negar la entidad de lo afirmativo, por lo cual ya no es preciso pensar, sino adiestrar tan sólo el pensamiento, modular las verdades, determinar las conductas.

James creía, asimismo, que la única realidad predicable entre filósofos son los asuntos susceptibles de definición en términos procedentes de

(557) Bauer, Marcuse, Rosenberg: *Op. cit.*, p. 135. No hay que confundir a este último con Alfred Rosenberg, arquitecto, teórico nacionalsocialista, autor de *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*.

la experiencia. Esta es, para él, el desordenado conjunto de impresiones sensibles sobre el cual se han superpuesto unas deformaciones que la tradición nos ha transmitido. Es preciso, por consiguiente, nos dice, recuperar la forma de experiencia primitiva. Con esta manera de ver, William James confunde lo histórico como mero valor tradicional con lo verdadero que puede haber en la tradición y subordina el valor de verdad a la historia que lo justifica.

Semejante planteamiento filosófico que rechazaba la concepción de la verdad como coherencia racional y que entendía que una proposición es verdadera cuando nos permite orientarnos en la realidad —ese magma de impresiones fugaces— y llevarnos de una experiencia a otra, influyó ciertamente en Mussolini y representó, con independencia de las intenciones subjetivas de James, un antecedente de alguna importancia en la praxis del fascismo.

En relación con el pragmatismo hay que hablar de la filosofía positiva de Comte, la cual proporcionó el modelo para una síntesis de todo el conocimiento empírico ordenado dentro de un sistema de progreso armonioso que se asentaba sobre el orden y la autoridad. Marcuse ha explicado que, frente al positivismo militante y revolucionario del siglo XVIII, la filosofía de Comte «llega a una defensa ideológica de la sociedad de clase media y encierra, además, la semilla de una justificación filosófica del autoritarismo. La conexión entre la ideología autoritaria posterior y que se introdujo con la decadencia del liberalismo, se hace patente en los escritos de Comte. Junto con la sujeción del pensamiento a la experiencia inmediata, encontramos la constante ampliación del campo de la experiencia, de modo que éste ya no está limitado al dominio de la observación científica, sino que reclama también otros tipos de poder suprasensorial. De hecho, el resultado del positivismo comtiano viene a ser un sistema religioso con un elaborado culto a los nombres, los símbolos y los signos.» (558)

En el aspecto histórico-filosófico, el positivismo de Comte es el intento de sistematizar todas nuestras concepciones con el fin de reconciliar el orden y el progreso mostrando cómo el progreso es, en su esencia, evolución armoniosa del orden social puesto que constituye un desarrollo constante, regido por leyes perennes.

Frente a la Revolución, que es una época «crítica», recuerda Comte la época «orgánica» de la Edad Media católica. «En ciertos rasgos —apunta Nolte— la época moderna se igualará a ella: en la estabilidad del Estado social y en la existencia autónoma de un poder espiritual». (559)

(558) Marcuse: *Razón y Revolución*, p. 333.

(559) Nolte: *El fascismo...*, p. 58.

El Estado de Comte se asemeja, ciertamente, al Estado autoritario del siglo XX. Su apología del desarrollo industrial es lo bastante significativo al respecto. Desde los supuestos de un liberalismo crítico, Comte declara que es necesario «regular la relación entre el empresario y el obrero para alcanzar la armonía indispensable, que no esté garantizada ya suficientemente por los libres antagonismos naturales existentes entre ellos». (560)

Sin embargo, para Comte, se trata de trascender la problemática estricta de una relación entre clases sociales, se trata de conseguir un orden positivo universal alcanzable a través de la unión de todos los individuos en la humanidad. El universal concreto es, pues, la humanidad, el momento históricamente immanente a la sociedad entera. La gran experiencia histórica de la humanidad elaborará una moral positiva que pone en lo social la categoría suprema, pauta definitiva de todas las demás categorías. El orden en las ideas sociales y el progreso por la experiencia de la relatividad, son el gran motor y la forma suprema de saber: saber para prever y prever para proveer. «Para proveer ¿qué? —pregunta Zubiri—. Para proveer el mejor desarrollo de cada cual en esta marcha progresiva hacia la Humanidad. La filosofía positiva es así la base racional de la sabiduría humana. Es el espíritu humano asentado sobre sí mismo tal como es de hecho. (561)

Comte y James habían sembrado la semilla relativista que anunciaba la ideología fascista. El primero, especialmente, partía de una crítica del liberalismo a tenor de la cual había que eliminar las tendencias radicales que hacían de la revolución un fenómeno negativo y en último término sin sentido, puesto que el orden social —pensaba— está regido por leyes eternas inmodificables por los hombres. Comte predicaba la aceptación global y la conformación de todos los conceptos científicos a los hechos, cuyas conexiones reales debía limitarse a enunciar la ciencia. Sin negar la posibilidad de un cambio, afirmaba que las leyes del progreso formaban parte del mecanismo del orden establecido, el cual debía tener en su cúspide una fuerte autoridad destinada a salvaguardar el orden existente y a promover el desarrollo social. Ahora bien, puesto que todas las formas e instituciones sociales obedecen a la provisionalidad de un determinado nivel intelectual —de ahí la ley de los tres estadios: teológico, metafísico y positivo— siempre cambiante, los conceptos del positivismo son relativistas porque toda realidad es relativa.

William James, por su parte, menos atento a la temática social que a la psicológica, subrayó el papel de la experiencia sensible y niveló la verdad con la utilidad, con los intereses prácticos que deben hacer pasar

(560) Comte: *Cours de philosophie politique*, V. 6, p. 433.

(561) Zubiri: *Cinco lecciones de filosofía*, p. 162. Madrid, 1963. Soc de Estudios y publicaciones.

a segundo término, según él, las consideraciones intelectuales. Lo que James no explicó, sin embargo, fue el concepto mismo de autoridad, referido, a lo sumo, a un sentido teleológico del obrar humano.

La verdad es algo en estado de constante movimiento. «La verdad, en suma, no es nada «hecho» o «dado»: es algo que continuamente «se hace» dentro de una totalidad a su vez en proceso de «hacerse» constantemente.» (562)

Cuando leemos en Gentile, el filósofo oficial del régimen fascista, que el concepto de verdad coincide con el concepto de hecho, lo cual descarta todo antagonismo entre el pensamiento y la realidad, reconocemos las huellas del positivismo y del pragmatismo. Es cierto que Gentile, siguiendo a Hegel, interpreta a la realidad como espíritu, pero el fondo de su teoría actualista sostiene el primado ontológico de la actividad como tal a partir del momento en que el predominio del pensar como acto puro se resuelve en devenir absoluto del espíritu. En el fascismo veía Gentile la «realización del lema de Mazzini **pensiero e azione** (pensamiento y acción), la negación del intelectualismo que se había desarrollado desde el Risorgimento, y que constituía la fuerza principal que se oponía al régimen de Mussolini» (563) Giovanni Gentile consideraba, siguiendo una tradición que pasaba por Benedetto Croce, Vilfredo Pareto y los viejos liberales italianos, que el Estado liberal era, por definición, fuerte. Por lo tanto el fascismo, que ponía fin al desorden que las clases dirigentes en la Italia de 1920 no habían sabido contener, podía ser, sin graves objeciones, la continuación del liberalismo. En mayo de 1923, en carta escrita al Duce por la que se afiliaba al partido, le decía a éste lo siguiente: «He quedado convencido de que el liberalismo tal y como yo lo entiendo, como lo entendieron los hombres de la gloriosa derecha que llevaron a Italia al Risorgimento, el liberalismo de la libertad dentro de la ley y consecuentemente dentro de un Estado fuerte, un Estado concebido como una realidad ética, no está representado en la Italia de hoy por los liberales, que más o menos abiertamente se oponen a usted, sino de hecho, por usted mismo». (564)

El fascismo fue definido, desde dentro, por Gentile, cuya interpretación, académica y formalista, encontró siempre en Mussolini una disposición favorable. Sin embargo no fue la teoría en lo que el Duce desplegó su mayor capacidad de iniciativa, sino en la estructura básica de su práctica política, que contradecía, a menudo, sus propias manifestaciones oficiales. Como reconoce Hamilton, la actitud que había de prevalecer sobre el régimen no era la de Gentile, sino la de los nacionalistas, quienes con-

(562) José Ferrater Mora: *Diccionario de Filosofía*, vol. I, p. 1007. Buenos Aires, 1965, Ed. Sudamericana.

(563) A. Hamilton: *Op. cit.*, p. 78.

(564) A. Hamilton: *Op. cit.*, p. 6. La carta fue publicada en el *Giornale d'Italia* de fecha 1 junio 1923.

sideraban a la nación como «un hecho natural, antropológico o etnográfico» (565). Por eso el fascismo italiano, que había subordinado su primitivo impulso socialista a la primacía de un nacionalismo imperialista, cuando conoció la derrota militar de 1943 se descompuso con enorme rapidez. Los nacionalistas procedentes de la burguesía que se habían afiliado al partido fascista, como Federzoni, Bottai, Ciano y De Stefani, dejaron de ser fascistas y volvieron a ser burgueses partidarios de la monarquía. Los fascistas radicales como Farinacci, Pavolini y Preziosi se pasaron a los nazis y dejaron de lado su nacionalismo tanto como su actitud revolucionaria. El fascismo, que no había cambiado en nada decisivo la estructura social de Italia, apostó, por voluntad expresa de Mussolini, a la carta del inevitable perdedor en la guerra mundial. Es verdad que en 1940, cuando Italia entró en liza, muy pocos creían en la victoria aliada. Pero una vez más la consideración pragmática del conflicto había de revelar la inconsistencia del fascismo, que, a diferencia del nacionalsocialismo, no llegó a construir jamás un auténtico Estado totalitario. «Puede afirmarse —señala a este respecto Aranguren— que el fascismo mussoliniano, mera ópera italiana, no pasó de ensayo general del verdadero y totalitario fascismo, y cuando se implantó éste, comparsa o partiquino suyo» (566). Los éxitos del Duce en el interior de su patria, la fragmentación de la oposición y el contraste entre un régimen de gestión, no sólo espectacular sino eficaz, cara a las «plutocracias decadentes» del mundo occidental, dio al Estado fascista la apariencia de un sistema consolidado y moderno que corregía los aspectos menos agradables del capitalismo al mismo tiempo que eliminaba a los partidos de izquierdas por la vía de una sedicente superación. El núcleo de la doctrina fascista pretendía estar en la identificación de la nación con el Estado. Para el fascismo el Estado es lo absoluto, frente al cual son relativos los individuos y los grupos. «Tutto nello Stato, niente al di fuori dello Stato, nulla contra lo Stato». La conocida frase mussoliniana debe ser comprendida como la reivindicación ética de todas las realidades vivas del país cuya identidad debía pasar forzosamente por la primacía del partido fascista. Pese a todo, el Estado fascista, que quiso ser un Estado totalitario, nunca consiguió serlo verdaderamente. Al decir de Nolte, «le faltaban dos de las características genéricas más importantes del totalitarismo político en general: el terror, que fuerza la unidad del comportamiento político, y la ideología elaborada, que imprime su sello a toda la vida espiritual» (567). En el fascismo italiano existió, ciertamente, una voluntad totalitaria que se manifestó en el intento de subordinar el arte, la política y toda la vida de la nación a

(565) *Ibid.*, p. 78.

(566) J. L. Aranguren. *Las juventudes y el fascismo en el periodo de entreguerras*, artículo publicado en *La Vanguardia* de 28 de octubre 1972, p. 50.

(567) Nolte: *El fascismo...* p. 259.

las orientaciones del partido y, en definitiva, al Duce. Pero no en vano existían otros dos poderes, de más antigua tradición que el fascismo y tan totalitarios como él: la Iglesia y la Monarquía.

En Alemania, en cambio, no había monarquía, y el poder de la Iglesia católica no podía equipararse al poder de la misma iglesia en Italia. La llegada de Hitler al poder se hizo respetando el formalismo democrático y los primeros pasos del nuevo canciller podían hacer pensar, al observador superficial, que Alemania había encontrado al hombre idóneo para regirla. Un político católico que arrastraba todos los votos del **Zentrum**, Franz von Papen, ocupaba el puesto de vicescanciller, y los nazis sólo tenían el control de dos ministerios por lo cual no podía hablarse, en un principio, de un gabinete nacionalsocialista. El filósofo a la sazón más importante en Alemania, Heidegger, aludió a la «interna verdad y la grandeza de este movimiento», refiriéndose concretamente al encuentro entre la tecnología global y el hombre moderno, y aceptó el puesto de rector en la Universidad de Friburgo, donde mantuvo un criterio de relativa independencia al sostener en sus puestos a muchos profesores antinazis. Pocas personas, de dentro y fuera del país, se tomaron demasiado en serio las afirmaciones de **Mein Kampf**, el libro escrito por Adolfo Hitler en la cárcel de Landsberg nueve años antes. Sin embargo, el Führer gozaba de mejor memoria que sus despistados compatriotas y antes de que hubiese transcurrido un mes desde su llegada a la Cancillería, comenzó a poner en práctica los métodos que debían llevarle al más absoluto control práctico sobre la totalidad de Alemania.

Con mucha mayor energía que en Italia el gobierno suspendió las garantías constitucionales, desató la persecución antijudía —capítulo éste que no entraba en el programa mussoliniano, aunque fue integrado en 1938 a consecuencia de la «fatal amistad» entre Hitler y Mussolini—, abolió los sindicatos, reglamentó la economía, inspiró totalitariamente la educación, y eliminó, en suma, cualquier asociación de individuos no sujeta al control del partido nacionalsocialista. Hay que admitir que la habilidad propagandística del régimen junto a la política de pleno empleo que absorbió a los contingentes de trabajadores en paro, provocaron, entre otros motivos, la adhesión masiva del pueblo alemán a la figura de Hitler. Este, que despreciaba abiertamente a las fanáticas masas de sus seguidores, como se desprende con evidencia de sus escritos y de su actitud de fondo en todo momento, utilizó a discreción la confianza de su pueblo para lanzarse a una economía de guerra —cañones antes que mantequilla en frase de Göring— que servía a los propósitos expansionistas del capitalismo alemán. Del programa socialista de 1920 ya no quedaba más que la retórica indispensable para camuflar un nacionalismo exasperado con un lenguaje radical. En realidad se trataba menos de llevar el socialismo a Alemania que de erradicarlo de una manera definitiva. Por otra

parte, lo más importante y, digámoslo así, la mayor originalidad del sistema, estuvo en la aplicación efectiva de los postulados antisemitas a la congrua exterminación de toda una raza en nombre de una presunta superioridad del «pueblo ario» ejemplarmente representado por la nación alemana.

Los postulados básicos de la teoría racial fueron formulados claramente, aunque no de una manera sistemática, en **Mein Kampf** (568). Pero Hitler no era, por propia definición, un teórico, sino un hombre de acción, y la teoría racial fue convertida por Alfred Rosenberg en una filosofía de la historia en **Der Mythus des 20 Jahrhunderts**, libro que el propio Hitler se jactaba de no haber leído jamás. Las premisas de Rosenberg se asentaban sobre la dependencia última en que toda realización cultural se encuentra con respecto a la raza. Para el filósofo del nacionalsocialismo todas las facultades morales y mentales dependen de visiones o formas de pensamiento innatas y los problemas y las soluciones de una raza se desprenden de su matiz de pensamiento étnico. El conocimiento más plenamente desarrollado posible para una raza está implícito en su primer mito religioso, afirma Rosenberg, para el cual, toda filosofía creadora es una afirmación que expresa, al mismo tiempo, una intuición inherente al tipo racial y un acto de voluntad dirigido hacia el predominio de este tipo.

La teoría racial sirvió, fundamentalmente, de excelente recurso sociológico para unificar a la sociedad alemana orientando todos sus antagonismos hacia un solo enemigo que podría ser físicamente exterminado. Como señala Sabine, «el miedo al comunismo se convirtió en miedo al marxismo judío; el resentimiento contra los patronos se convirtió en odio al capitalismo judío; la inseguridad nacional se convirtió en miedo a una conspiración judía para dominar el mundo; la inseguridad económica se convirtió en odio hacia el control de las grandes finanzas por los judíos». (569)

La «Weltanschauung» del nacionalsocialismo residía en la denuncia radical de todas las ideologías, que destruyen la unidad de la raza, mientras que el dominio de la sangre más noble precisaba explicitarse frente a las razas inferiores fijando la superioridad de su poder. Todavía en el testamento político de Hitler, dictado poco antes de su muerte, podemos leer estas reveladoras palabras: «Ante todo encargo a la dirección de la nación y a los seguidores el doloroso cumplimiento de las leyes racistas

(568) Especialmente en la primera parte, capítulo II, pp. 155 a 171 de la edición española de **Mi Lucha**, distribuida para España Avila, San Roque, 13.

(569) G. H. Sabine: **Historia de la teoría política**, p. 649, México, 1965, Fondo de Cultura Económica.

y la resistencia despiadada contra los envenenadores de todos los pueblos, el judaísmo internacional». (570)

Contrariamente al curso político de Mussolini, vacilante y contradictorio, la carrera de Hitler presenta una coherencia total. Desde sus primeros discursos y escritos al finalizar la contienda europea de 1918 hasta su wagneriano final en las ruinas de la Cancillería en 1945, Hitler concibió la vida como una lucha en la cual el más fuerte se imponía sobre el más débil. Para el Führer no existían otras categorías sociológicas que las del señor y del esclavo, aplicadas analógicamente a la lucha de razas. «Dios creó pueblos y no clases», gustaba de repetir. La comunidad nacional, el Volk, es lo importante. El pensamiento y toda la cultura han de servir el ideal de una nación soberana, portaestandarte de la raza aria con el derecho extraordinariamente brutal de dominar a los demás. Volk, es decir, pueblo, nación y raza, eran conceptuados como sinónimos. En ellos se cargó el acento místico que permitía al jefe —Führer— positivamente, partir de la unidad cultural presentada por el Volk para dar un fundamento inatacable al propio autosentimiento de superioridad latente en todas las naciones. Negativamente, utilizó un instrumento de defensa de un grupo social amenazado, pero todavía influyente y con conciencia de clase dirigente, que ya vivía, desde los tiempos de Martín Lutero, pero sobre todo desde el siglo XIX, y un talante de difuso antisemitismo que la ocasión de la crisis de 1920 podía exacerbar.

Las diferencias entre el fascismo y el nacionalsocialismo, pese a sus semejanzas, son tan grandes como las diferencias entre sus respectivos caudillos. Ambas doctrinas políticas partían del suelo común del irracionalismo y en ambas la estrategia determinó la filosofía. Una y otra eran agresivamente nacionalistas, lo que se explicaba razonablemente, en ambas, por la reacción ante los resultados de la guerra, penosa y gravemente frustrantes para los dos países. El fascismo era, en primera instancia, «oposición burguesa militante a la aguda amenaza clara de la revolución socialista, y ganó consistencia por el desplazamiento paradójico de grupos de revolucionarios anteriormente marxistas y sindicalistas en torno a Mussolini», según interpreta Nolte. Para este autor, el nacionalsocialismo provocó artificialmente los sentimientos sociales, mientras que en el fascismo vinieron dados por las mismas circunstancias. Mussolini luchó, durante años, por la socialdemocracia, porque sabía por experiencia propia que, bajo el prisma del desarrollo orgánico de la producción capitalista, era un hecho fundamental la nueva entrada autónoma del proletariado socialista en el Estado. Una idea semejante quedaba muy lejana a Hitler. (571)

(570) Cit. por Nolte: *Op cit.*, p. 417.

(571) Nolte: *El fascismo...*, p. 363.

Uno y otro movimiento bebían en la solidaria fuente del romanticismo. Tanto el deseo fascista de encarnar en el siglo XX el glorioso pasado de Roma como el postulado nacionalsocialista del Reich milenarista en un mundo dominado por la raza aria nos remiten, a fortiori, a un misticismo vitalista y ahistórico que tiene muchos puntos comunes con el romanticismo del siglo XIX. La atención al espíritu del pueblo (*Volksgeist*), la exaltación de la voluntad de dominio, el extremo individualismo del culto al héroe opuesto al igualitarismo democrático —que tenía antecedentes en Carlyle, en Nietzsche y en Stefan George—, el primado de la «vida» sobre la razón y de la intuición sobre la inteligencia, el desdén por los ideales democráticos de libertad y de igualdad considerados como pura corrupción del racionalismo filosófico, todo ello, sin particular originalidad, se combinaba con la tecnología más progresiva puesta al servicio de la eficacia guerrera.

La concepción del mundo nacionalsocialista es mucho más grávida de nostalgia por el mundo perdido de las antiguas tradiciones heroicas de la época preindustrial que la concepción del mundo fascista, para la cual el recurso retórico de la Roma imperial no pasaba de ser una imagen brillante, muy en la línea de la oratoria mussoliniana, pero que nadie en Italia, ni siquiera el propio Duce, se tomaba realmente en serio. Para los nazis, la industria debía servir a la expansión imperialista, al secular impulso hacia el Este (*Drang nach Osten*). Pero el «regreso al campo» y los valores de la tierra formaban parte importante de la propaganda nacionalsocialista. En el fascismo ocurría lo contrario. Por influencia del futurismo de Marinetti, marcadamente influido por ciertos aspectos del pensamiento de Nietzsche (572), la ideología fascista, nacida en un país agrícola y con escasos recursos industriales, propugnaba una tecnocracia heroica que rompiese de una vez con el pasado de Italia, para hacer de ésta un país nuevo, limpio y libre del yugo de la Iglesia Católica, industrialmente activo y frenéticamente entregado al movimiento, a la velocidad y a la acción, dogma supremo de la doctrina fascista.

En conclusión, el fascismo —en su doble versión italiana y alemana— es un sistema cuya consistencia radica en la yuxtaposición de un nacionalismo radicalizado y una residual tradición socialista cuya intencionalidad se pierde en el plano retórico tan pronto como el fascismo alcanza el poder (573). Es un movimiento de masas, inicialmente opuesto al marxismo con el cual tiene en común una concepción del mundo eminente-

(572) Especialmente aquellos que se referían al antiintelectualismo, al aristocratismo y al culto a la violencia.

(573) En el caso del nacionalsocialismo alemán, incluso anteriormente a la toma del poder, Hitler había ordenado la supresión de un proyecto de ley que preveía la nacionalización de la Banca, de los trusts y la reforma agraria sin indemnización. Ver Gibert Badía: *Introducción a la ideología nacional-socialista*, p. 29. Madrid, 1971, ed. Ayuso.

mente totalitaria, esto es, que subsume los valores de la persona humana en un panteísmo estatal, como es el caso de la Italia mussoliniana, en un racismo seudocientífico e inhumano, como es el caso de la Alemania nazi, o en un colectivismo donde el sentido materialista de la vida y de la historia ha clausurado toda pretensión de trascendencia, como es el caso de la Unión Soviética.

El fascismo es una muestra política, y no la única, de la filosofía irracionalista que, desde Schopenhauer hasta el existencialismo, ha recorrido un camino, no por irregular, menos relevante. El fascismo, como la democracia y como el marxismo, ha conformado una importante parcela de la historia y de las ideologías en el siglo XX. Aunque muerto, y creo que definitivamente en su morfología hitleriana y mussoliniana, no ha desaparecido totalmente, ni puede desaparecer, en tanto que la sociedad liberal, de la cual nació, no reconcilie el pensamiento que la alienta y la expresión práctica, es decir, política, de sus primeras premisas.

— — —

«La Falange no es un movimiento fascista», decía al comenzar esta última parte citando a José Antonio Primo de Rivera. Ahora podemos contrastar la veracidad o no veracidad de esta afirmación. Ello requiere algunas precisiones.

En un principio, las J.O.N.S., anteriores en el tiempo a la Falange y más tarde su decisivo núcleo doctrinal, oscilaron entre su negación dialéctica del fascismo y su indudable inclinación hacia él (574). Ramiro Ledesma Ramos, que, como José Antonio Primo de Rivera, sentía una fuerte atracción por la personalidad de Mussolini, quiso creer que el fascismo italiano llevaría a cabo la revolución social en el seno de su patria frente a la oligarquía capitalista. Decimos «quiso creer». Como Descartes, su duda era metódica. Pero su convicción, más firme en un comienzo, menguó notablemente con el tiempo. En su obra **¿Fascismo en España?**, Ledesma denunció la no universalidad específica del fascismo a la vista del triunfo nacionalsocialista en Alemania.

«No hay ni puede haber —afirma— una internacional fascista. El fascismo, como fenómeno mundial, no es hijo de una fe ecuménica, irradiada proféticamente por nadie. Es más bien un concepto que recoge una actitud mundial, que señala una coincidencia amplísima en la manera de acercarse el hombre de nuestra época a las cuestiones políticas, sociales y económicas más altas.

(574) En el momento de escribir estas líneas acaba de aparecer el libro de Manuel Cantarero **Falange y socialismo**, Barcelona, 1973, Ed. Dopesa, cuyo capítulo 6.º (pp. 141 a 175) aborda temáticamente la relación de la Falange y el fascismo. Aún coincidiendo sustancialmente con su diagnóstico, confío que mi propia aportación sea útil para esclarecer un tema que abordamos desde una metodología diferente y con idéntico afán de claridad.

Pero hay en esta actitud mundial zonas irreductibles, que son las primeras en denunciar la no universalidad originaria del fascismo. Pues su dimensión más profunda es «lo nacional». De ahí que el fascismo no tenga otra universalidad que la que le preste el soporte nacional en que nace.» (575)

El concepto que anida en la mente del jefe jonsista con respecto al fascismo es el siguiente: el fascismo es la forma política y social mediante la cual la pequeña propiedad, las clases medias y los proletarios más generosos y humanos luchan contra el gran capitalismo en su último grado de evolución: el capitalismo financiero y monopolista» (576). Bellas palabras. Pero de cuya inexactitud el propio Ledesma se percataría poco después. En el **Discurso a las Juventudes de España** señaló, como vimos, la objetiva dificultad de quebrantar las grandes fortalezas del capital financiero, de la alta burguesía industrial y de los terratenientes, en beneficio del pueblo, a partir de los supuestos y de la ideología fascista (577). Reconoció, eso sí, la superioridad de la eficacia fascista, en cuanto a haber logrado la colaboración proletaria, respecto de la democracia burguesa. Admiró, inclusive, el intento fascista de construir un verdadero Estado nacional, pero fue lo bastante perspicaz para recordar que el Estado italiano de Mussolini sólo alcanzaría verdadera trascendencia si era un Estado auténticamente proletario. «Las dificultades del fascismo para la realización plena de semejante perspectiva histórica son enormes. Quizás el fascismo, agobiado por el problema de asegurarse férreamente desde el principio, está ligado con exceso a viejos valores, cuya vigencia perturbaría casi por entero la ambición histórica que nos venimos refiriendo.» (578)

Es asimismo interesante el testimonio de José M.^a Cordero, que había escrito en la revista **J.O.N.S.**: «Si me preguntan qué es lo mejor y lo peor del fascismo italiano, diré que lo mejor es su ardor patriótico y su modernidad en la resolución de los problemas. Lo peor, aquellos puntos de la realidad en que la doctrina pura se ha mixtificado al aplicarse, adoptando posiciones semiburguesas; el mundo futuro será proletario o no será. Menester es que sea de un proletariado espiritualista y patriota...». (579)

Ramiro Ledesma pedía una revolución nacional, «vigorizadora, sobre todo, de la unidad de España», con un sentido social «que consista, incluso, en abordar el problema de la revolución del régimen capitalista». Para él mismo (Ledesma) y para sus camaradas —sigue poco después—

(575) Ledesma: *¿Fascismo en España?*, pp. 48-49.

(576) Ramiro Ledesma: *¿Fascismo en España*, p. 54.

(577) V. *supra*, nota 85 a la pág. 61 de este trabajo.

(578) Ledesma: *¿Fascismo en España?*, p. 297.

(579) José M.^a Cordero, revista **JONS**, n.º 10, p. 142 (mayo 1934)

«Les viene mejor la camisa roja de Garibaldi que la camisa negra de Mussolini». (580)

El primer número de la revista **J.O.N.S.** apareció con una editorial, sin firma, pero que delata el estilo de Ledesma Ramos, donde podemos leer: «...nosotros los jonsistas españoles jamás nos apellidaremos a nosotros mismos como algunos compatriotas, afines a nuestro partido, al parecer, hacen o pretenden...». (581)

Por su parte, José Antonio Primo de Rivera pensó, también en un principio, en traducir a la realidad española el fenómeno del fascismo, que tan gran influencia dejaba sentir entonces en los «fascistizados», para utilizar la afortunada denominación de Ledesma. «¿Quiénes son los fascistizados? —se pregunta éste—. Empresa bien fácil y sencilla es señalarlos con el dedo, poner sus nombres en fila; Calvo Sotelo y su Bloque Nacional, Gil Robles y sus fuerzas; sobre todo los pertenecientes a la J.A.P. Primo de Rivera y sus grupos hoy todavía en la órbita de los dos anteriores, aunque no, sin duda, mañana. Sin olvidar, naturalmente, a un sector del Ejército, de los militares españoles» (582). Correctamente, el jefe jonsista pronostica la distanciación futura del falangismo de Primo de Rivera de los «fascistizados». Así fue. A Calvo Sotelo le fue negada su solicitud de ingreso en la Falange por expresa decisión de su fundador, y con respecto a Gil Robles, la amistad personal entre éste y José Antonio Primo de Rivera no fue obstáculo para que la inicial distancia se convirtiese, poco a poco, en un abismo infranqueable (583). El jefe del falangismo propició, en los primeros meses de existencia de su movimiento, la confusión entre su nuevo grupo político y el fascismo. Sin embargo, su última alusión a la Falange como partido fascista tuvo lugar en unas declaraciones al diario **ABC** de Madrid, de fecha 11 de abril de 1934. A partir de este momento, y aún en los días en que el fascismo conocería sus mayores éxitos internacionales —conferencias de Stressa, desafío de Abisinia, proclamación del Imperio—, la Falange Española de las JONS ya no se reconoció jamás en el fascismo. Una actitud oportunista hubiese propiciado exactamente lo contrario y, sin embargo, no sólo FE de las JONS se alejó crecientemente de los «fascistizados» grupos de la derecha española, sino que terminó por cerrar el crédito abierto al fascismo en las tempranas fechas de la fundación. En el mes de julio de 1934, el jefe del falangismo le advirtió a Prieto que la coetaneidad del movimiento nacionalsindicalista con el fascismo «más nos perjudica que

(580) Ledesma: *¿Fascismo en España?*, p. 204.

(581) Revista **JONS**, n.º 1, p. 47 (mayo 1933).

(582) Ramiro Ledesma: *¿Fascismo...?*, p. 72.

(583) V. José M.ª Gil Robles: *No fue posible la paz*, especialmente págs. 407 y 55 Barcelona, 1968, Ed. Ariel.

nos favorece (584). En la nota, doblemente citada, de diciembre del mismo año en la que Primo de Rivera negaba la afiliación fascista de la Falange, ponía además de relieve en ella que el jefe de la Falange, requerido a un congreso internacional fascista, rehusó la invitación, por entender que «el genuino carácter nacional del movimiento que acaudilla repugna incluso la apariencia de una dirección internacional» (585). Un año después, a requerimiento de un periodista que le preguntó el número de «diputados fascistas» que podrían conseguir un acta parlamentaria en las elecciones de 1936, respondió José Antonio: «Supongo que querrá usted decir nacionalsindicalistas» (586). En la primavera de 1936, en réplica a Miguel Maura, Primo de Rivera afirmó resueltamente que «jamás se ha llamado fascismo (al movimiento falangista) en el más olvidado párrafo del menos importante documento oficial ni en la más humilde hoja de propaganda» (587). Pocos meses después, en el proceso del cual saldría su condena de muerte por el tribunal de Alicante, se expresa ante el jurado en los siguientes términos: «El Estado fascista nadie sabe lo que quiere decir. Lo que es posible es que tenga un carácter capitalista retardario...». (588)

Según el testimonio de un relevante falangista, José Luis de Arrese, «...nuestro fascismo se reduce a coincidir con él en la necesidad de encontrar una fórmula que nos libre del peligro de caer en el comunismo» (599). Ni siquiera las escasas referencias al Estado totalitario, nunca muy firmes, pueden hacer del nacionalsindicalismo aquello que, según mi tesis, nunca fue ni quiso ser: un movimiento fascista. En el único sentido en que es posible tomar el término «totalitario» en el pensamiento de José Antonio Primo de Rivera es en la interpretación de un Estado para todos, que atienda a todos y que sea de todos, como ha demostrado exhaustiva y rigurosamente Arrese tomando por base los textos del fundador de la Falange (590). Si totalitarismo equivale a negación de todo humanismo, no podemos sinceramente reconocer en el nacionalsindicalismo una connotación semejante.

La Falange, que es formalmente fascista, transcendía, en el pensamiento y en la intencionalidad de sus fundadores, las características básicas del fascismo. Sin embargo, como hay más de un paralelismo entre ambas ideologías, hace falta precisar lo común y lo diverso entre la una y la otra.

(584) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 268.

(585) *Ibid.*, p. 395. V. *supra*, nota 558, p. 246 de este trabajo.

(586) *Ibid.*, p. 802.

(587) *Ibid.*, pp. 913-914.

(588) José M.^a Mancisidor: *Frente a frente*. Madrid, 1963, Editorial y gráficas Senén Martín.

(589) José Luis de Arrese: *Obras seleccionadas*, p. 209.

(590) *Ibid.*, pp. 205 a 232.

Para empezar, las dos nacieron de una común exigencia de autenticidad nacional, y de ambas puede decirse lo que Huizinga predica de la historia: «que es la forma en que una cultura toma conciencia de su pasado». Fascismo y nacionalsindicalismo trataron de perfilar su propia identidad en el respectivo pasado de su tradición histórica. Intentaron, asimismo, ofrecer una alternativa válida al dilema marxismo-capitalismo, y quisieron hacerlo, el uno y el otro, mediante la nacionalización de las masas. Ambos, también, creyendo periclitado el orden alumbrado por la Revolución francesa, propugnaron un Estado fuerte frente a la debilidad e ineficacia que entonces presentaba el Estado democrático liberal, de corte parlamentario. La fuente filosófica de ambos movimientos coincide en autores como Marx, Nietzsche, Sorel y Spengler. Por lo cual se daba en ellos una contradictoria coincidencia de motivaciones socialistas, sindicalistas y aristocráticas. Los dos apelaron a una análoga simbología ritual con parecidas y en ocasiones idénticas manifestaciones como el saludo, la camisa y las concentraciones de afiliados y simpatizantes bajo el liderazgo de un jefe considerablemente mitificado por la propaganda (591). En consecuencia, debemos concluir que la morfología del fascismo, genéricamente entendido, y la del nacionalsindicalismo, era la misma, y por ello sostengo que éste era formalmente fascista.

Sin embargo, esta afinidad formal muestra y oculta, a la vez, el contenido esencial de la Falange. Hoy, el estructuralismo nos ha recordado que siempre la forma es forma de un fondo y viceversa. Pero aún así, las diferencias entre el fascismo y la Falange son lo bastante grandes para hacer imposible una identidad sustancial. Una escrupulosa lectura de los textos más decisivos doctrinalmente, desde **JONS** y **La Conquista del Estado** hasta los últimos mensajes de José Antonio Primo de Rivera, revelan un constante primado de la **sofía** —pensamiento que irradia su virtud operativa— sobre la **phrónesis** o prudencia política, como explica Aristóteles en la **Ética nicomaquea** (592). Lo contrario, cabalmente, de la doctrina fascista que canoniza **il fatto e niente d'altro** (el hecho y nada más) como supremo criterio de verdad y donde, en consecuencia, la inversión del planteamiento clásico aristotélico —y, en este caso, joseantoniano— es total. «Decir que la sabiduría está subordinada a la prudencia —dice Aristóteles— equivaldría a decir que la política da órdenes a los dioses, con el pretexto de que ella ordena imperiosamente todo lo que ocurre en la ciudad». Cuando Primo de Rivera alude a la época de Rousseau,

(591) Esto último se dio de forma generalizada en una gran mayoría de partidos, tanto de derechas como de izquierdas. En España, y por vía de ejemplo, citemos tan sólo a la JAP de Gil Robles por la derecha y a las Juventudes Socialistas, dirigidas entonces por Santiago Carrillo, en la izquierda.

(592) Aristóteles: **Ética nicomaquea**, libro 6, cap 7 y 13, 1141 y 1144 b. Comparar este texto con las palabras de Primo de Rivera en el discurso de fundación de la Falange.

en la cual «dejó de ser la verdad política una entidad permanente», habla también de que «antes, en otras épocas más profundas, los Estados, que eran ejecutores de misiones históricas, tenían escritas sobre sus frentes, y aún sobre los astros, la justicia y la verdad». (593)

Como los escritores estoicos del linaje de Séneca y de Marco Aurelio, el fundador de la Falange entendió que no podía existir división ninguna entre la esfera individual y la política. Si se recuerda que para Marco Aurelio quien vive en armonía consigo mismo, vive en armonía con el Universo, el paralelismo con José Antonio Primo de Rivera es sorprendente. «A veces siento pirandelliana angustia —escribe éste— por la suerte de tantas auténticas vidas cuyos protagonistas no vivieron, prendidos a una vida falsificada. Por eso mido en lo que vale el haber encontrado una vocación. Y sé que no hay aplausos que valgan, ni de lejos, lo que la pacífica alegría de sentirse acorde con la propia estrella. Sólo son felices los que saben que la luz que entra por su balcón cada mañana viene a iluminar la tarea justa que les está asignada en la armonía del mundo». (594)

El orden personal y el orden universal no son más que diferentes manifestaciones de un principio básico: la razón de la que participa toda la realidad. Según los estoicos, todos los hombres son libres e iguales. Séneca felicitó a Lucilio por vivir familiarmente con sus esclavos: «Libenter cognovi familiariter te cum servis tuis vivere: hoc prudentiam tuam, hoc eruditionem decet. Servi sunt, immo homines. Servi sunt, immo conubertales. Immo humiles amici» (595). El ascetismo, la sobriedad y el sentimiento trágico que entiende a la vida como viril dominio de sí que hace de ella milicia (596), todo ello lo encontramos en la ética joseantoniana, heredera en este punto del estoicismo senequista.

La concepción estoica del hombre fue uno de los nexos más sólidos entre el pensamiento antiguo y el pensamiento cristiano medieval. En el siglo XIII Santo Tomás de Aquino construyó una filosofía del Estado a partir del instinto social del hombre, que le conduce, desde la vida familiar y a través de un continuo desenvolvimiento, a otras formas más elevadas de comunidad. En el hombre, el instinto social no es sólo un producto natural sino que depende de una actividad libre y consciente y es, por lo tanto, también racional. Aunque Dios, sumo bien y último objetivo, no puede ser alcanzado por la sola razón sin la ayuda de la gracia, el hombre debe comenzar la obra, ponerse en camino y preparar su propia salvación. El Estado terrenal y la ciudad de Dios ya no se oponen sino que se relacionan el uno con la otra y se completan mutuamente.

(593) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p.61

(594) *Ibid.*, p. 451. V. también pp. 476, 511, 712 y 875.

(595) *Epistolae XLVII*, 1 p. 106. Bernat Metge, Barcelona, 1928.

(596) *Ibid*, *XCVI*, «...atque vivere, Lucili, militare est».

Esta perspectiva éticopolítica fue expresamente recogida por José Antonio Primo de Rivera, cuyo nada desdeñable talento literario fue puesto al servicio de un intento integrador de toda la historia española en el sugestivo proyecto de vida comunitaria que Ortega predicó. El fundador de la Falange, que tuvo siempre presente en la formulación de su teoría política la radicalidad cristiana de la tradición en España, pretendía ser un hombre de su tiempo. El fascismo, en cuanto es fiel a sí mismo, se erige en una religión que barre a todas las demás. En esto los nazis se aproximaron bastante al modelo, aunque su totalitarismo no llegara a ser absoluto.

La Falange, por el contrario, en el pensamiento de sus fundadores, sobre todo en el de José Antonio Primo de Rivera, es de una consciente fidelidad a «la interpretación católica de la vida» que el punto octavo del programa de FE de las JONS define como verdadera (597). Ello no quiere decir que fuese nunca un grupo político confesional, y la prueba de ello la tenemos en que jamás consideró la confesión religiosa indispensable cualidad para pertenecer a ella. Sin embargo, y contrariamente a lo que ocurría en el nacionalsocialismo y en el fascismo, el jefe de la Falange fue, en todo momento, un creyente. La mayoritaria afección del pueblo español a la religión católica influyó incluso en Ramiro Ledesma, muy próximo, en su actitud, al agonal existencialismo de Unamuno. El fundador de las JONS —que según el testimonio de Tomás Borrás murió en el seno de la Iglesia Católica (598), mantuvo un agnosticismo práctico la mayor parte de su vida y consideró la realidad católica de España bajo un prisma sociológico e histórico-cultural. Para Ledesma la atención a la Iglesia debía tener la mayor importancia en una sociedad casi totalmente católica. «Parece incuestionable —escribe— que el catolicismo es la religión del pueblo español y que no tiene otra. Atentar contra ella, contra su estricta significación espiritual y religiosa, equivale a atentar contra una de las cosas que el pueblo tiene y ese atropello no puede nunca ser defendido por quienes ocupan la vertiente nacional. Todo ello es clarísimo y difícilmente rebatible, aún por los extraños a toda disciplina religiosa y a toda simpatía especial por la Iglesia» (599). Esta actitud remitía, en definitiva, el problema religioso a una perspectiva de determinación histórica y de respeto a la realidad del dato sociológico de una amplísima mayoría católica de la población española.

Quiero dejar con ello claramente expuesto que ninguno de los fundadores del movimiento falangista, ni aún el menos próximo, relativamente, a la Iglesia Católica, como Ledesma, pensó jamás en sustituir el credo

(597) V. al respecto el cap. V de la *op. cit.* de Cantarero *Falange y socialismo*, pp. 125-129.

(598) V. Tomás Borrás: *Op. cit.*, p. 757.

(599) Ledesma: *¿Fascismo...?*, p. 261.

religioso del pueblo por un credo político totalitario, como pretendieron, en mayor o menor grado, las ideologías extremistas de la derecha, como los nacionalsocialistas, o de la izquierda, como los marxistas-leninistas. (600)

El falangismo, en la medida en que sus creadores lo dotaron de contenido doctrinal, participaba de una serie de influencias formalmente inscribibles en el irracionalismo filosófico. Las huellas de Nietzsche, de Sorel y de Mussolini existen, como he tratado de exponer, y configuran, en gran parte, la estética del movimiento. Para junto a ellas, en el núcleo de la ideología nacionalsindicalista, encontramos, decisivamente, la conformación de un sistema, sin duda incompleta, aunque firme, cuya paternidad está en el pensamiento político de Santo Tomás de Aquino, en la teoría orgánica de la sociedad que Hegel recogiera y en la corrección al liberalismo rousseauiano que pasaba por la crítica de Marx a la sociedad burguesa. Elementos, como vemos, dispares e incluso contradictorios.

El fundador de la Falange utilizó la retórica y buena parte de las ideas de Ortega y Gasset para dar modernidad y atractivo a su doctrina. Como ha explicado recientemente su hermana, Pilar Primo de Rivera, el contorno intelectual de José Antonio se perfilaba sobre sus lecturas de filosofía, historia y derecho. «Toda la literatura española y extranjera, clásica y moderna, la conocía perfectamente. En el orden religioso, la Biblia, San Agustín, Sto. Tomás y San Pablo eran muy preferidos; de los españoles de su tiempo recibió la influencia inmediata y muy directa de Unamuno, Marañón, Ortega y Gasset, Eugenio D'Ors, Menéndez Pidal, Vallé Inclán». (601)

Nos consta ya hasta qué punto fue influido por Ortega. Pero también Miguel de Unamuno, a mi juicio en mucha menor medida, dejó sentir su huella en los fundadores del falangismo. Según testimonio personal de Arrese (602), la **Vida de Don Quijote y Sancho**, una de las obras más notables del rector salmantino, era una de las lecturas preferidas de Primo de Rivera, quien sentía por su autor una sincera admiración.

El fundador de la Falange acudió a visitar a Unamuno en su domicilio de Salamanca y el autor de **Del sentimiento trágico de la vida** asistió al acto falangista en el que hablaron Primo de Rivera y Sánchez Mazas. En

(600) «Yo soy católico convencido —confesó J. A. Primo de Rivera a Francisco Bravo en junio de 1934—. Pero la tolerancia es ya una norma inevitable impuesta por los tiempos. A nadie puede ocurrírsele perseguir a los herejes como hace siglos, cuando era posiblemente necesario. Nosotros haremos un Concordato con Roma en el que se reconozca toda la importancia del espíritu católico de la mayoría de nuestro pueblo, delimitando facultades. La infancia será educada por el Estado; más los padres que quieran dar a sus hijos una instrucción religiosa podrán utilizar los servicios del clero con plena libertad. El culto será respetado y protegido.» V. José Antonio, *Intimo*, p. 678.

(601) Dossier Mundo: *La Falange de ayer a hoy*, pp. 37 a 51, que corresponden a la conferencia de Pilar P. de Rivera, pronunciada en el Club Mundo el 4-4-1973.

(602) En conversación en su casa de Madrid, el 26-12-1969.

la obra citada de Francisco Bravo, éste refiere cómo Unamuno, dirigiéndose a José Antonio, le dijo: «Cuando de estudiante me puse a traducir a Hegel, acaso pude ser uno de los precursores de ustedes». Y poco después reproduce el diálogo habido entre el autor del libro, el catedrático de griego y el fundador de la Falange. Dice así Unamuno (en esta ocasión a F. Bravo): «Usted repite mucho esa tontería de Daudet sobre el "estúpido siglo XIX". Pero eso no es verdad. Yo lo defiendo. Vivimos ahora mismo de su herencia. Incluso lo de ustedes tuvo en él sus primeros maestros. Después de Hegel, Nietzsche, el conde José de Maistre, aquel gran desdenoso que gritaba a sus adversarios: «No tenéis a vuestro lado más que la razón».

—Nosotros no queremos nada con De Maistre, don Miguel —le replicó José Antonio—. No somos reaccionarios.» (603)

Por su talante espiritual y su patriotismo crítico, Miguel de Unamuno debía, sin duda, influir en la Falange. Pero mucho menos por sus ideas que por su actitud. De todos modos, en cuanto en la Falange haya de actitud más que de doctrina, ante el dolor de España, por vía de ejemplo, habrá que reconocer la progenie unamuniana de su temple, detectable, asimismo, en Ledesma Ramos, fervoroso lector, como Unamuno, de las obras de Kierkegaard. (604)

En todo caso y como apunta con razón Cantarero, conviene tener presente que «la Falange, en lo que pudiera tener de fascista, no fue en ningún momento producto de la influencia de Ortega, sino que... completamente al contrario, la Falange no fue fascista precisamente, y quizá exclusivamente, en la medida en que estuvo influida por Ortega y por Unamuno». (605)

En nacionalsindicalismo fue un pensamiento político elaborado, en una coyuntura de urgencia, por dos cabezas y dos temperamentos tan diversos como los de José Antonio Primo de Rivera y de Ramiro Ledesma Ramos. El primero partía de una tradición liberal y cristiana, mientras el segundo lo hacía desde unos presupuestos de radicalismo político y de ética nacionalista. Del encuentro entre ambos, Primo de Rivera se benefició al incorporar a la doctrina falangista el contenido sindicalista y la pregnancia revolucionaria de las JONS, sin abandonar en ningún momento el humanismo crítico y reflexivo, abierto, en suma, que siempre poseyó. Ledesma salió —casi solo— del movimiento a comienzos de 1935. Pero el rumbo social del jonsismo fue acentuado de un modo creciente por el fundador de la Falange, como reconoció, más tarde, el propio Ramiro

(603) Francisco Bravo: *El hombre, el jefe, el camarada*, pp. 87 y 90. El diálogo tuvo lugar el 10-2-1935.

(604) Concurdan en este punto los testimonios de M. Moreno y de E. Aguado, ambos antiguos jonsistas, a los cuales he visitado personalmente. Al primero, el 27-12-1970, al segundo el 4-1-1973.

(605) M. Cantarero: *Op. cit.*, p. 110.

Ledesma (606). En 1936 quedaba ya, doctrinalmente, muy poco del inicial fascismo conservador que había rodeado, tres años antes, el nacimiento de la Falange. Los perfiles del sindicalismo fueron trazados teniendo en cuenta mucho más la crítica marxista sobre la plusvalía —que según el criterio falangista debe asignarse a la comunidad orgánica de productores— que el «buñuelo de viento» —son palabras de José Antonio Primo de Rivera (607) del Estado corporativo fascista.

Como hemos visto, hay, ciertamente, innegables puntos comunes entre el fascismo y la Falange. Son comunes una parte de sus fuentes doctrinales, algunas de sus motivaciones y numerosos aspectos formales. Ello debe ser tenido en cuenta. Pero también es preciso saber diferenciar, a nivel esencial, el contenido propio y específico del fascismo y de la Falange. Si el totalitarismo, como dice Gabriel Marcel, «excluye en principio toda posibilidad de mantener un margen en que el individuo tendría el derecho de juzgar por sí mismo» (608), entonces disponemos de una adecuada piedra de toque para la oportuna diferenciación. En el concepto «totalitarismo» debe incluirse el concepto «fascismo», porque para éste el Estado es la hegeliana «realidad del Reino de los Cielos» que absorbe toda entidad individual en el culto despersonalizador de las masas a un jefe teóricamente omnipotente y prácticamente irresponsable. Sustancialmente incompatible, por lo tanto, con cualquier fe que no fuese la suya.

Esto no puede decirse, en cambio, del pensamiento falangista en la mente de sus fundadores. Como hemos visto, José Antonio Primo de Rivera fue quien configuró decisivamente el contenido doctrinal y el rumbo político del nacionalsindicalismo. Este no puede desligarse de sus orígenes filosóficos, los cuales no son, ciertamente, homogéneos, aunque de ellos puede derivarse un común núcleo sustantivo: el humanismo personalista. La Falange pretendió menos edificar un Estado nuevo que elevar a la dignidad de hombres libres a todos los hombres de España. Se dirá, y ello es cierto, que idéntico fin pretendían los demás partidos y grupos políticos de la Segunda República. Sin embargo, la Falange era un grupo que aunaba la modernidad consciente de su programa con la atención cuidadosa a la tradición nacional y con la fidelidad a la interpretación católica de la vida. Si de la Falange llegara a decirse que es un fascismo católico, nos encontraríamos, en el límite, ante una «contradictio in terminis». Pues el término fascista excluye, como he tratado de demostrar, toda otra creencia, y se entiende a sí mismo, en rigor, como un absoluto. La Falange, que no era fascista, y que no era tampoco ningún «partido católico» en el sentido confesional de la palabra, intentó dar un sentido

(606) R. Ledesma: *¿Fascismo...?*, pp. 203-204.

(607) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, p. 509.

(608) Gabriel Marcel: *El misterio del ser*, p. 123. Barcelona, 1971, EDHASA.

espiritual de la vida y de la historia frente al marxismo y frente al capitalismo. Era, lo repito de nuevo, una manera de pensar y una manera de ser, según expresión de su fundador. Pero no un absoluto que debiera imponerse mediante la violencia, sino, muy al contrario, un instrumento para la convivencia entre los hombres pues, como el propio José Antonio Primo de Rivera dijo, «no puede haber vida nacional en una Patria escindida en dos mitades irreconciliables: la de los vencidos rencorosos en su derrota, y la de los vencedores, embriagados en su triunfo. No cabe convivencia fecunda sino a la sombra de una política que no se deba a ningún partido ni a ninguna clase; que sirva únicamente al destino integrador y supremo de España» (609). En él siempre se sobrepuso la última motivación liberal, humanista y cristiana, a las emergentes variables fascistas, —innegables— que la misma época propiciaba. Muchos de sus seguidores, en cambio, poco formados políticamente, incurrieron largo tiempo en el equívoco. Si hoy quiere salvarse el verdadero pensamiento de los fundadores nacionalsindicalistas, es urgente deshacer las raíces de ese equívoco. Lo contrario equivaldría a condenar la Falange a una «pasión de verdad, lastimosamente errada».

(609) J. A. Primo de Rivera: *O. c.*, pp. 319-320.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor W.: *Tres estudios sobre Hegel*, Ed. Taurus, Madrid, 1969.
- AGUADO, Emiliano: *Ramiro Ledesma en la Crisis de España*, Editora Nacional, Madrid, 1942.
- ALVAREZ PUGA, Eduardo: *Historia de la Falange*, Dopesa, Barna 1969.
- ARANGUREN, José Luis L.: *Ética y Política*, Madrid, 1962, Ed. Guadarrama.
- ARANGUREN, José Luis L.: *El marxismo como moral*, Madrid, 1968, Alianza Editorial.
- ARENDT, Hanna: *The originis of Totalitarianism*, Cleveland, 1967, The world Publishing Company.
- ARISTOTELES: *Obras*, Madrid, 1964, Aguilar.
- ARISTOTELES: *Política*, Madrid, 1964, Instituto de Estudios Políticos. Traducción de A. Tovar.
- ARRESE, José Luis de: *Obras seleccionadas*, vol. I. Afrodisio Aguado, 1966.
- ARRESE, AZNAR, FERNANDEZ CUESTA, FRAGA, FUEYO, GIMENEZ TORRES, GIRON, GUTIERREZ CANO, MUÑOZ ALONSO, PEMARTIN, PEREZ DE URBEL, RUIZ GIMENEZ: *José Antonio. Actualidad de su doctrina*. Madrid, 1961, Ed. Delegación Nacional de Organizaciones del Movimiento.
- BAAS, Emile: *Introducción critica al marxismo*, Barcelona, 1962, Ed. Nova Terra.
- BADIA, Gilbert: *Introducción a la ideología nacional-socialista*, Madrid, 1971, Ed. Ayuso.
- BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel: *Historia de España*, Barcelona 1962, Ed. Surco, 2.ª edición.
- BATAILLE, Georges: *Nietzsche. Voluntad de suerte*, Madrid, 1972, Ed. Taurus.
- BAUER, MARCUSE, ROSENBERG: *Fascismo y Capitalismo*, Barcelona, 1972, Ed. Martínez Roca.
- BEAUVOIR, Simone de: *El pensament polític de la dreta*; Barcelona, 1968, Ed. 62, col. «Llibres a l'abasta» n.º 56.
- BONNIN, Pere: *Así hablan los nazis*, Barcelona, 1973, Dopesa.
- BORRAS, Rafael: *Los que no hicimos la guerra*, Barcelona, 1971, Ed. Nauta.
- BORRAS, Tomás: *Ramiro Ledesma*, Madrid, 1971, Editora Nacional.
- BRAVO, Francisco: *José Antonio, el hombre, el jefe, el camarada*, Madrid, 1939, Ed. Españolas.
- BREHIER, Emile: *Historia de la Filosofía*, 3 vol., Ed. Sudamericana.
- BRENAN, Gerald: *El laberinto español*, París, 1962, Ed. Ruedo Ibérico.
- BROUE, TERMINE: *La revolution et la guerre d'Espagne*, París, 1961, Ed. Minuit.

- BRUNN, Geoffrey: *La Europa del siglo XIX*, México, 1964, Breviarios del Fondo de Cultura Económica.
- CALVEZ, Jean-Yves: *El pensamiento de Carlos Marx*, Madrid, 1960, Ed. Taurus.
- CANALS, Francisco: *Cristianismo y revolución*, Barcelona, 1597, Ed. Acervo.
- CANTARERO, Manuel: *Falange y Socialismo*, Barcelona, 1973, Dopesa. *Ideas actuales*, Madrid, 1970, Ed. Colsada. *La tragedia del socialismo español*, Barcelona, 1971. Dopesa.
- CARDO, Carlos: *Histoire spirituelle des Espagnes*, París, 1946, Ed. des Portes de France.
- CARR, Raymond L.: *España 1808-1939*, Barcelona, Ed. Ariel.
- CARSTEN, Francis L.: *La ascensión del Fascismo*, Barcelona, 1971, Ed. Seix Barral.
- CASSIRER, Ernst: *El mito del Estado*, México, 1968, F. C. E., 2.ª edición.
- CIERVA, Ricardo de la: *Historia de la guerra civil española*, I., Madrid, 1968, Lebrería editorial San Martín. *Historia ilustrada de la guerra civil española*, II vol. Madrid, 1971, Ed. Danae.
- COSTA, Joaquín: *Oligarquía y Caciquismo. Colectivismo agrario y otros escritos*. Madrid, 1967, Alianza Ed.
- DELEUZE, Gilles: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, 1971, ed. Anagrama.
- DIAZ, Elías: *La filosofía social del krausismo español*, Madrid, 1973, Ed. Cuadernos para el diálogo.
- DIAZ-PLAJA, Fernando: *Antecedentes de la guerra de España en sus documentos*, Barcelona, 1972, Ed. Plaza y Janés, 8.ª ed. *La preguerra española en su documentos (1923-1936)*, Barcelona, 1970, Ed. Plaza y Janés.
- DILTHEY, Wilhelm: *Hegel i el idealismo*, México, 1968. Obras, tomo V, F. C. E., 2.ª edición.
- ELORRIAGA, Manuel: *Mañana está en nosotros*, Madrid, 1955, Ed. Movimiento.
- FICHTE, Johann G.: *Discursos a la nación alemana*, Madrid, 1968.
- FERNANDEZ CUESTA, Raimundo: *Afirmación falangista*, Madrid, 1953, Ed. del Movimiento.
- FICHTE, Johann G.: *Sämtliche Werke*. Ed. J. H. Fichte.
- FINDLAY, J. N.: *Reexamen de Hegel*, Barcelona-México 1969, Ed. Grijalbo.
- FONTANA, José María: *Los catalanes en la guerra de España*, Madrid, 1959, Ed. Samaran.
- FRAGA IRIBARNE, Manuel: *El desarrollo político*, Barcelona, 1971, Ed. Grijalbo.
- FREUD, Sigmund: *El malestar en la cultura*, Madrid, 1970, Alianza Editorial. *Psicología de las masas*, Madrid, 1972, Alianza Ed., 3.ª edición.

- FROMM, Erich: *La por a la llibertat*, Barcelona, 1965, Ed. 62.
- GARAGORRI, Paulino: *La tentación política*, Madrid, 1971, Seminarios y Ediciones S.A.
- GARCIA-BORRÓN, Juan Carlos: *Séneca y los estoicos*, Barcelona, 1956, C.S.I.C.
- GARCIA MORENTE, Manuel: *La filosofía de Kant*, Madrid, 1961, col. de Filósofos españoles y extranjeros.
- GARCIA VENERO, Maximiano: *Historia del nacionalismo vasco.*, ed. Nacional.
- GIL ROBLES, José M.^a *No fue posible la paz*, Barcelona, 1968, ed. Ariel.
- GIMENEZ CABALLERO, Ernesto: *La nueva catolicidad. Teoría general sobre el fascismo en Europa: en España*, Madrid, 1933.
Círculo imperial, Madrid, 1929, col. Joven España, La Gaceta Literaria.
Genio de España, Madrid, 1971, Ed. Doncel.
- HAMILTON, Baltasar: *La ilusión del fascismo*, Barcelona, 1973, Luis de Caralt ed.
- HEGEL, Jorge G.: *La filosofía del derecho*. Buenos Aires, 1968, Ed. Claridad, 5.^a edición.
Grundlinien der philosophie des Rechts, Philipp Reclam JUN., Stuttgart, 1970.
Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, II vols., Madrid, 1953, Revista de Occidente, 3.^a ed. Traducción de José Gaos.
Phänomenologie des Geistes, Hamburg, 1952, Sechste Auflage, Felix Meiner Verlag.
- HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen, 1963, Max Niemeyer Verlag.
- HILLS, George: *Franco, el hombre y su nación*, Madrid, 1968, E. S. M.
- HITLER, Adolf: *Mi lucha*, Avila, 1937, Distribución para España: San Roque, 13.
- JAMES, William: *El significado de la verdad*, Madrid, 1966, Ed. Aguilar.
- JASPERS, Karl: *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, Buenos Aires, 1967, Ed. Sudamericana, 3.^a ed. Traducción de Lucía Piossek Prebisch.
- JUTGLAR, Antoni: *La España que no pudo ser*, Barcelona, 1971, Dopesa.
- KANT, Immanuel: *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, 1968, Ed. Losada, 2.^a edición.
Filosofía de la Historia, Buenos Aires, 1964, Ed. Nova Terra, 2.^a edición.
- KAUFMANN, Walter: *Hegel*, Madrid, 1968, Alianza Editorial.
- LAIN ENTRALGO, Pedro: *España como problema*, Madrid, 1954, ed. Aguilar, 2 vols.
Los valores morales del Nacionalindicalismo, Madrid, 1941, Ed. Nacional.

- LEDESMA RAMOS, Ramiro: *La Conquista del Estado. Antología*, Barcelona, 1939, Ed. FE.
Escritos filosóficos, Madrid, 1941, Miguel Servat, 15.
¿Fascismo en España? Discurso a las juventudes de España, Barcelona, 1968, col. Horas de España, Ed. Ariel.
El sello de la muerte, Madrid, 1942, Ed. Reus.
- LEGAZ LACAMBRA, Luis: *Introducción a la teoría del Estado nacional-sindicalista*, Barcelona, 1940, Ed. Bosch.
- LENIN: *El Estado y la Revolución*, Pekín, 1971, Ediciones en lenguas extranjeras.
- LOPEZ MORILLAS, José: *El krausismo español*, México, 1956, F. C. E.
- LUDWIG, Emil: *Conversaciones con Mussolini*, Barcelona, 1932, Ed. Juventud.
- LUKACKS, György: *El asalto a la razón*, Barcelona, 1968, Editorial Grijalbo.
- MACHADO, Antonio: *Poesías completas*, Madrid, 1962, col. Austral, Ed. Espasa-Calpe.
- MADARIAGA, Salvador de: *España*, Madrid, 1931, C.I.A.P. *Anarquía o jerarquía*, Madrid, 1970, Ed. Aguilar, 3.ª ed.
- MAEZTU, Ramiro de: *La crisis del humanismo*, Madrid, 1945, Libros y Revistas.
Defensa de la Hispanidad, Valladolid, 1938, 3.ª Ed.
- MARCEL, Gabriel: *El misterio del ser*, Barcelona, 1971, EDHASA.
- MARCUSE, Herbert: *El final de la utopía*, Barcelona, 1968, Ed. Ariel, col. Ariel Quincenal, n.º 7.
Psicoanálisis y política, Barcelona, 1970, Ed. de bolsillo, n.º 39, 2.ª edición.
Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social, Alianza Ed., Madrid 1971.
- MARIAS, Julián: *Acerca de Ortega*, Madrid, 1971, col. «Alción», Revista de Occidente.
- MARX, Karl: *El capital*, México, 1959. F. C. E. 3 vols. Trad. Roces. *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*. Barcelona, 1970. Col. «70», Ed. Grijalbo.
Formaciones económicas precapitalistas. Madrid, 1967, Ed. Ciencia Nueva.
Manuscritos de 1844, París, 1968, Editions sociales.
- MARX, ENGELS: *Manifiesto del partido comunista*, México, 1970, Ed. Grijalbo.
L'ideologie allemande. Première partie. París, 1966, Editions sociales.
Revolución en España. Barcelona, 1966, Ed. Ariel, 2.ª ed.
- MARTIN, Raúl: *La contrarrevolución falangista*, París, 1971, ed. Ruedo Ibérico.
- MAURA, Miguel: *Así cayó Alfonso XIII...* Barcelona, 1968, Ed. Ariel, 5.ª ed.
- MAINER, José Carlos: *Falange y Literatura*, Barcelona, 1971, Ed. Labor.

- MONTES, Eugenio: *La estrella y la estela*, Madrid, 1953, Ed. del Movimiento.
- DEL MORAL, José María: *Pensamiento y política*, Ed. del Movimiento.
- MORON, Guillermo: *Historia política de José Ortega y Gasset*, México, 1960, ed. Oasis.
- MUÑOZ ALONSO, Adolfo: *Un pensador para un pueblo*, Madrid, 1969, Ed. Almena.
- NELLESSEN, Bernd: *Die verbotene Revolution. Aufstieg und Niedergang der Falange*, Hamburg, 1963. Leibniz-Verlag.
- NIETZSCHE, Friederich: *Obras*, Madrid, 1968, EDAF.
La genealogía de la moral, Buenos Aires, 1967.
- NOLTE, Ernst: *La crisis del sistema liberal y los movimientos fascistas*. Barcelona, 1971, Ed. Península.
El fascismo en su época, Madrid, 1967, Ed. Península.
- ORTEGA Y GASSET, José: *España invertebrada*, Madrid, 1959, Revista de Occidente.
La rebelión de las masas, Madrid, 1959, Revista de Occidente.
La redención de las provincias, Madrid, 1967, Revista de Occidente.
Rectificación de la República, Madrid, 1973 Revista de Occidente.
Vieja y Nueva política, Revista de Occidente, Madrid, 1963.
Kant, Hegel, Dilthey, Madrid, 1958, Revista de Occidente, col. «El arquero».
El hombre y la gente, 2 vols., Madrid, 1964, Revista de Occidente, col. «El arquero».
En torno a Galileo, Madrid, 1959, Revista de Occidente.
El Espectador, 8 vols., Revista de Occidente, Madrid, 1961-64.
Meditaciones del Quijote, Madrid, 1964, Ed. Espasa-Calpe, col. Austral.
Apuntes sobre el pensamiento, Madrid, 1959, Revista de Occidente.
- PABON, Jesús: *Cambó*, 3 vols., Ed. Alpha. Barcelona, 1969.
- PARIS, Robert: *Los orígenes del fascismo*, Ed. Península, Barcelona, 1969.
PAYNE, Stanley G.: *Falange. Historia del fascismo español*. París, 1965, Ed. Ruedo Ibérico.
- PEREZ DE LA DEHESA, Rafael: *El pensamiento de Costa y su influencia sobre el 98*, Madrid, 1968, Sociedad de publicaciones.
- PLONCARD D'ASSAC, Jacques: *Doctrinas del nacionalismo*, Barcelona, 1971, Ed. Acervo.
- POPPER, Karl R.: *La miseria del historicismo*, Madrid, 1973, Alianza-Taurus.
- PRIMO DE RIVERA, José Antonio: *Obras Completas*. Textos de doctrina política. Madrid, 1959. Ed. Delegación Nacional de la S. F. de F.E.T.
- REDONDO ORTEGA, Onésimo: *El Estado Nacional*, Ed. F.E., 1939.
- REGLA, JOVER, SECO: *España moderna y contemporánea*, Barcelona, 1964, Ed. Teide.

- RIDRUEJO, Dionisio: *Escrito en España*, Buenos Aires, 1962, Ed. Losada.
- RIO CISNEROS, PAVON PEREYRA: *José Antonio Intimo. Textos biográficos y epistolares*, Madrid, 1968, Ed. del Movimiento.
- ROF CARBALLO, Juan: *Rebelión y futuro*, Madrid, 1970, Ed. Taurus.
- ROLLAND, Romain: *El pensamiento vivo de Rousseau*, Buenos Aires, 1959, 4.ª edición, Ed. Losada.
- ROMERO, Emilio: *Cartas a un príncipe*, Madrid, 1964, Ed. Afrodisio Aguado.
Cartas al pueblo soberano, Madrid, 1965, Ed. Afrodisio Aguado.
El futuro de España nace un poco todos los días, Madrid, 1959. S.I.P.S., 2.ª ed.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Oeuvres Completes*, VIII, París, 1964, Ed. Gallimard.
- RUIZ-GIMENEZ, Joaquín: *Del ser de España*, Madrid, 1963. Ed. Aguilar.
- RUSSELL, Bertrand: *Ensayos filosóficos*, Madrid, 1968, Alianza Ed.
- SABINE, George H.: *Historia de la teoría política*, México-Buenos Aires, 1965. F.C.E., 3.ª edición en español.
- SAÑA, Helenio: *Índice n.º 257-260*, Madrid, 1969.
- SCHELER, Max: *El santo, el Genio, el Héroe*, Buenos Aires, 1961, Ed. Nova.
- SENECA, L. A.: *Lletres a Lucili*, Barcelona, 1928, Bernat Metge.
- SERRANO PONCELA, Segundo: *El pensamiento de Unamuno*, México, 1964, Breviarios del F.C.E., 2.ª ed.
- SERRANO SUÑER, Ramón: *Entre Hendaya y Gibraltar*, Madrid, 1947, Ediciones y Publicaciones Españolas, 10.ª edición.
- SOUTHWORTH, Herbert Rutledge: *Antifalange*, París, 1967, Ed. Ruedo Ibérico.
- SOBEJANO, Gonzalo: *Nietzsche en España*, Madrid, 1967, Ed. Gredos.
- SOLE-TURA, Jordi: *Catalanismo y revolución burguesa*, Madrid, 1970, Ed. Cuadernos para el Diálogo.
- SOREL, Georges: *Reflexiones sobre la violencia*, Buenos Aires. Ed. Plejade.
- SPENGLER, Oswald: *Años decisivos*, Madrid, 1962, Ed. Espasa-Calpe, col. Austral.
La Decadencia de Occidente, Madrid, 1966, Ed. Espasa-Calpe.
El Hombre y la Técnica y Otros Ensayos, Buenos Aires-México, 1947, Ed. Espasa-Calpe, col. Austral.
- STORR, Anthony: *La agresividad humana*, Madrid, 1970, Alianza Ed.
- SUAREZ, Federico: *Los sucesos de La Granja*, Madrid, 1953, CSIC.
- THOMAS, Hugh: *La guerre d'Espagne*, París, 1961, Robert Laffont.
- TIERNO GALVAN, Enrique: *Costa y el regeneracionismo*, Barcelona, 1961.
Costa y el regeneracionismo. Escritos (1950-1960), Madrid, 1971, Ed. Tecnos.
Tradición y modernismo, Madrid, 1962, Ed. Tecnos.

- TOVAR, Antonio: *Universidad y educación de masas*, Barcelona, 1968, Ed. Ariel.
- TUÑON DE LARA, Manuel: *La España del siglo XIX* París, 1966, Librería Española.
- UNAMUNO, Miguel de: *Obras Completas*, Madrid, Ed. Aguilar.
- VALLS PLANA, Ramón: *Del yo al nosotros, lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, 1971, Ed. Estela.
- VELARDE FUENTES, Juan: *El nacionalsindicalismo, cuarenta años después*, Madrid, 1972, Ed. Nacional.
- VEYRAT, NAVAS-MIGUELOA: *Falange, hoy*. Madrid, 1973, Gregorio del Toro Ed.
- WAHL, Jean: *La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, París, 1929.
- WEBER, Max: *El político y el científico*, Madrid, 1967, Alianza Ed.
- XIMENEZ DE SANDOVAL, F.: *José Antonio. Biografía apasionada*, Barcelona, 1941.
- ZUBIRI, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, 1963, Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Naturaleza, Historia y Dios*, Madrid, 1963, Ed. Nacional.