

LA «TIBETIZACION» DE ESPAÑA EN EL SIGLO XVII

Análisis histórico-crítico de la tesis orteguiana

Pocos cambios, en la siempre cambiante historia, han afectado más a la entraña de un pueblo que el de España en el siglo xvii. Va este cambio desde una conciencia de superioridad que se paseaba altanera por el mundo, especialmente por Europa —todavía quedan chistes populares, sobre todo en Italia, que aluden a ello— hasta el mezquino «complejo de inferioridad», que López Ibor ha estudiado, aunque sólo en la vertiente de la ciencia y técnica¹. Nos parece que este complejo hispánico hay que universalizarlo hasta llegar al entresijo de esa textura derrotista del español de los últimos siglos.

Para sentir al vivo este cambio hispánico baste recordar las fiestas que los universitarios de Salamanca dedicaron a Felipe III en su visita a la ciudad en 1600. En grandes pancartas le anunciaban señor del mundo y ponían en el escudo embrazado por Europa estos tres versos: «De su Iglesia la bandera / quiso en mí ponella Dios. / Y por capitán a Vos»². Hasta en Portugal, tan reactio a lo hispánico, hicieron los lisboetas un recibimiento apoteósico a Felipe III en 1619, que ha merecido un estudio en *Spanische Forschungen* de la *Görresgesellschaft*³. Son los días en los que el filósofo italiano T. Campanella escribe, en 1601, su obra, *De monarchia hispanica*, en la que plantea un orden mundial bajo el papado, cuyo agente primario sería la monarquía española. Nunca a España se la pensó más en alza.

Frente a este aspecto deslumbrante, más que real, que presenta España a principios de este siglo, apena que al final del mismo quede tan «hechizada» como su enclenque rey. ¿Quién diría a los estudiantes de Salamanca, del 1600, quienes pedían para su rey el mundo entero, que no acabaría el siglo sin que potencias extranjeras discutan diplomáticamente el modo y manera de repartirse el gran imperio español? La raíz del mal estuvo en que, como afirma el Duque de Maura, historiador de Carlos II, «en torno a 1661, alumbraba la creciente decadencia política [de España], el gradual desmedro de la confianza de los espa-

1 J. J. López Ibor, *El español y su complejo de inferioridad*, 2 ed. (Rialp, Madrid 1951).

2 M. Villar y Macías, *Historia de Salamanca*. Libro VII. *Desde Felipe III a la guerra de sucesión* (Salamanca 1975) p. 53.

3 E. M. Vetter, *Der Einzug des Phil. III im Lissabon*. *Görresgesellschaft, Spanische Forschungen*, Band 19, 187-264.

ñoles en sus propios destinos»⁴. En la misma línea Ortega constata que en el reinado de Carlos II, el *Hechizado*, se da un hecho cuyo «efecto es, nada menos, que cambiar profundamente, más aún, invertir la estructura social de España, inversión que ha durado más de dos siglos...»⁵. Todavía pudo haber descrito mejor este reinado con la breve, pero broncínea frase, de Tácito cuando contempla, como ineludible, que Augusto se declare *imperator*. La frase aludida dice en su insuperable concisión: *Cuncta fessa*. Es decir, todo el mundo, personas y cosas, estaba fatigado, harto, no podía más. Pero el genio práctico de Roma, que hallaba siempre una salida en sus momentos más desesperados, también lo halló en esta ocasión. Pese a las monstruosidades de algunos emperadores, el imperio fue la institución que prolongó el señorío de Roma sobre el mundo e hizo de la *romanía* algo perenne dentro de la civilización humana⁶.

Nada semejante tiene lugar en España. Esta, en aquella situación difícil toma una curva que va descendiendo desde lo alto de un desafiante complejo de superioridad hasta la bajura de un complejo de inferioridad que entonces se inicia y que hoy todavía nos aqueja.

López Ibor hace subir hasta Quevedo el inicio de este complejo. Ante esta afirmación recordamos la conocida frase de Aristóteles en la que afirma, al principio de su *Ética*, que una golondrina no hace verano. Quevedo es esta golondrina. Es cierto que su genio intuitivo percibe ya en las primeras décadas del setecientos, que su patria se resquebraja. Amenaza ya ruina. Y esto por un doble motivo: por falta de vigor interno y por sobra de enemigos exteriores. Sus rememorados versos lo dicen todo: «...y no hallé donde poner los ojos / que no fuese recuerdo de la muerte». La desgracia para España estuvo en que en aquel difícil momento ni tuvo políticos que la dirigieran en su destino histórico, ni inteligencias clarividentes que le señalaran los caminos del futuro. Qué pena da ver cómo el genio de Quevedo se pierde en una crítica de chiste, tantas veces insolente, hasta llegar en ocasiones a lo obsceno, y cuando trata de enfrentarse con la difícil labor del gobernante escribe su libro, *Política de Dios y gobierno de Cristo*, de título grande y de contenido pequeño, en el que propone una serie de beatos consejos, tomados de la Biblia, para guía ascética de la estirpe real. Bien están estos consejos. Ojalá se hubieran siempre practicado, sobre todo por el hijo de Felipe III. Pero mucho más había que hacer de lo que se hizo por los políticos y los intelectuales.

Ante el fracaso patente vino la desilusión nacional. Para esta desilusión Ortega ha acuñado una frase muy conocida y comentada: la *tibetización de España*. Un análisis crítico de esta frase, desde la filosofía

4 Duque de Maura, *Vida y reinado de Carlos II*, t. I (Espasa-Calpe, Madrid 1942) p. 11.

5 J. Ortega y Gasset, 'Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee', O. C., t. IX, p. 123.

6 Ortega, en la Lección VIII, se vale de la frase de Tácito para interpretar la historia de Roma. Desde su perspectiva la hemos aplicado en el texto al triste reinado de Carlos II, que no logró una salida, como Roma, en parecida circunstancia.

y desde la historia, nos hará calar en el sentido de la misma. De esta suerte podremos medir su justeza y valor y también la necesidad de depurarla y completarla en su contenido.

1. ABIERTO Y ABSORTO: CATEGORIA DUAL HISTORICA

Terminamos de mentar esta fórmula orteguiana: la *tibetización de España*. Lleva en su entraña una tesis bien clara y definida. Antes, sin embargo, de preguntarnos por su valor, menester es que aclaremos y precisemos su contenido. Todavía el método escolástico del «*acclaratio terminorum*» sigue teniendo vigor. Lo primero en todo tema, saber de qué se trata.

Tenemos en nuestro caso un mentor extraordinario para lograr lo que pretendemos, pues es el mismo Ortega quien se detiene a precisar el contenido inserto en su frase tan preñada. Para ello acude a dos conceptos anteriores, el de absorción y el de hermetización. Del primero, *absorción*, se sirve Ortega para señalar que un pueblo, en ciertos momentos de su vivir, se retrae hacia sí mismo, tiende a ensimismarse, atento exclusivamente a lo que pasa dentro de él. Le parece este fenómeno normal en toda nación que ha derrochado sus energías en múltiples avatares externos, pues llega un momento en que, a semejanza del organismo, la nación se repliega sobre sí para restaurar sus energías perdidas. Esto, al ser fenómeno normal en el desarrollo de los pueblos, no puede dar motivo a inquietud. Lo grave es que a este primer repliegue restaurador siga lo que expresa el segundo concepto mentado: la *hermetización*. Esta tiene lugar cuando una nación exagera tanto la absorción que se hace impermeable al resto del mundo. Esto fue lo que acaeció a España en el siglo xvii, al cerrarse al mundo hispánico, afirma con algo de desmadre Ortega. Este encierre total de España sobre sí misma dio lugar a su histórica «*tibetización*»⁷.

De todo ello se deduce que, según la visión orteguina, estos tres conceptos historiológicos, *absorción*, *hermetización* y *tibetización*, se reclaman por derivación ineludible. España inicia en el siglo xvii una *absorción* que culmina en *hermetización*, la cual viene de hecho a identificarse con la *tibetización* tan comentada. Con rigor historiológico nos advierte ahora Ortega que este concepto de *tibetización* es un concepto que ha de entenderse con *magnitud escalar*. Es decir, según expone el mismo Ortega; «que toda categoría o concepto general sobre realidades humanas tiene o un sentido plenario, ejemplar, saturado y prototípico, o varios sentidos más tenues y relativos»⁸. La aplicación que nos da Ortega de este su análisis historiológico es bien precisa cuando escribe: «El sentido plenario de este término (*tibetización*) sólo se da en el Tibet, pero el caso es que dentro de Occidente ningún otro pueblo ha demos-

7 Fuente primaria para lo que en este apartado vamos a exponer sobre Ortega es lo que éste escribe en las lecciones VII y VIII de su obra ya cit.: 'Una interpretación de la historia...'

8 Op. cit., p. 137.

trado como el español esa tendencia a retraerse y absorberse dentro de sí mismo, en la cual, por haches o por erres, siempre cae»⁹.

No vincula expresamente Ortega la tibetización con el «aldeanismo», que ha venido a ser, según él, morada del hispánico. Pero creemos que Ortega lo pone en línea con la tibetización, cuando lamenta que la intelectualidad española ha caído en él con este triple repertorio negativo que le es peculiar: la explosión de las envidias, la pueril eyeción de insolencias y la pueril agitación en las mollereras de arcilla¹⁰. Es por demás sabido que desde que la depresión se apoderó del alma hispánica en la segunda mitad del siglo xvii, agriamente iniciada por el genio de Quevedo, esta es la vividura del hispano. A partir de aquella data predominan en la vida nacional la envidia displicente, el insulto grosero y los problemas de campanario, sobre todo en el caso de que a él se haya subido algún arribista pretencioso. En aquel preciso momento lo único importante viene a ser lo que se divisa desde aquella torre, y nada más. Por otra parte, las definidas por Ortega «mollereras de arcilla en agitación» repiten en la calle, hasta saturarla, la frase que ya se decía, según el historiador Maura, en el reinado de Carlos II: «Peor no podemos estar». Lo cual, según el mismo historiador, preparaba el ir siempre a peor¹¹.

Si ya pudiéramos considerar aclarado de modo suficiente lo que Ortega entiende por «tibetización de España» pensamos que Ortega ilumina ulteriormente este concepto desde lo que él llama categoría dual histórica: *abierto* y *absorto*. Sobre la categoría de lo *absorto*, ya anteriormente, de paso, hemos llamado la atención. Pero tenemos que volver sobre ella y su contraria para percibir mejor el pensamiento historiológico de Ortega. Lo creemos en esta ocasión muy docto e iluminado. Nos es preciso, por lo mismo, recoger los momentos altos de esta su reflexión.

«La vida de un pueblo en cada una de sus capas, escribe Ortega, puede caracterizarse por una de estas dos actitudes: una, estar abierto a otros modos distintos de ser hombre diferente del suyo; otra, no diré estar cerrado, porque sería impropio, pero sí estar sumergido en su propio modo de ser, atento sólo a él; en suma, *absorto* en sí mismo. Esto nos proporciona una *categoría dual histórica*, cuyos dos conceptos se contraponen: el de *abierto* y el de *absorto*»¹².

No es cosa de dar más claridad a este texto de luz meridiana que termina de decírnos en qué consiste la *categoría dual histórica* de *abierto* y *absorto*. Lo que ahora resta ver es cómo Ortega hace aplicación de esta categoría a la realidad fáctica de la historia. A dos realidades históricas la aplica en efecto: a la de Roma y a la de España. En la aplicación que Ortega hace a la historia de Roma, anota que, hacia el año 241, cuando se inicia la primera guerra púnica, Roma vive totalmente *absorta* en sí, sumergida en sus veneradas tradiciones, en sus usos in-

9 Op. cit., p. 133.

10 Op. cit., p. 124.

11 Duque de Maura, op cit., t. I, p. 42.

12 'Una interpretación de la historia', cit., p. 131.

memoriales, con una fe intacta y maciza en su modo de ser. Sólo cuando Paulo Emilio vence a Perseo, rey de Macedonia, Roma se abre a la gran cultura griega. Los Escipiones, descendientes de Paulo Emilio, van a ser los agentes de esta abertura que hará de Roma el centro de lo que la historia de la cultura llamará la *latinidad*.

En perspectiva inversa, pero muy aleccionadora, ve Ortega la historia de España de los siglos xvi y xvii. He aquí lo que de estos dos siglos escribe con la diafanidad que le es tan propia: «España, que en el siglo xvi está abierta a todos los vientos y hasta corporalmente se halla por todo el planeta, por casi todo el mundo, en la primera mitad del siglo xvii comienza a ensimismarse, de modo muy extraño, durante el reinado de Felipe IV. Este hecho, en parte, es perfectamente normal porque, aunque no lo hayan advertido los historiadores, todas las naciones de Europa, por razones constitutivas o fisiológicas en la evolución de un pueblo, hacen entonces cosa parecida. Pero el fenómeno fue respecto a España mucho más sorprendente porque esta estaba en todo el mundo y seguía estando oficialmente en el inmenso orbe de su Imperio, y entonces ese fenómeno consistió en una repentina y extraña retirada o retracción desde la inmensa periferia imperial al centro del mundo español, a la reciente Corte de España, a Madrid»¹³. Pensamos que este pasaje de Ortega pone el marchamo a cuanto venimos diciendo sobre la tibetización en la que España tiende siempre a recaer.

Sobre esta tentación hispánica del repliegue sobre sí misma no ha reflexionado tan sólo Ortega. Otros también lo han hecho. M. de Unamuno, a fines del siglo último se revolvía iracundo contra lo que él llamaba «*el marasmo actual de España*», estado de dejadez y apatía de cuantos, dando de mano a los problemas universales, profundamente humanos, se retiraban a su rincón para añorar los tiempos gloriosos del ayer, sin ser capaces de enfrentarse con los urgentes del hoy. «Fue grande el alma castellana, escribe Unamuno, cuando se abrió a los cuatro vientos y se derramó por el mundo; luego cerró sus valvas y aun no hemos despertado»¹⁴. Ortega advierte lo mismo, al contemplar de joven a su Madrid, que estaba absorto en sí, que vivía del propio jugo, que se nutría de su propia existencia y, hay que decirlo, se relamía de sí mismo. «Es el Madrid absorto, conservado maravillosamente en esa obra —por otra parte, de admirable logro estético— que se llama *La verbena de la paloma*». Muestra ella al ojo cómo Madrid, y con ella la nación, descendió en su encerramiento a hacer de un boticario de barrio y de las dos fachendosas que le rodean el mito colectivo de la capital de España. La tibetización de ésta llega aquí a hacerse bullanga de plaza y folklore local¹⁵.

No es seguro que todos compartan esta visión pesimista de España a finales del pasado siglo. G. Marañón, ante la valía de hombres como

13 Op. cit., p. 132.

14 M. de Unamuno, 'En torno al casticismo. V. Sobre el marasmo actual de España', O. C. (ed. Escelicer) t. I, p. 858.

15 'Una interpretación de la historia', cit., p. 134. El buen sentido del lector advertirá cuándo copiamos a Ortega y cuándo, más bien, resumimos su pensamiento en este y otros comentarios

Menéndez Pelayo, Hinojosa, Ramón y Cajal, abiertos a todo viento de cultura humana, protestaría rotundamente¹⁶. No es cosa de entrar ahora en tema tan incitante. Si hemos recordado la visión de Ortega de final de siglo es porque ella muestra al vivo cómo éste vislumbra la tibetización de España como una sierpe, siempre a ras de suelo, que abre su camino venenoso en el siglo xvii y que todavía lo seguía inoculando en su juventud. Inútil, por resabido, ponderar su implacable y eficaz lucha contra el veneno de esta sierpe. Pero volvamos de nuevo al siglo xvii, que es el tema de esta reflexión histórico-crítica.

2. CONTEXTURA DE LA MODERNIDAD

Ortega no conexiona detenidamente la tibetización de España con el hecho de la modernidad. Sin embargo, esta categoría histórica nos parece una de las claves en la interpretación de la misma, según quisiéramos exponer con toda precisión y claridad.

Una vez más la historia de Roma viene a ser para Ortega un paradigma para comprender el proceso político de un pueblo. Es al interpretar esta historia cuando surge en la mente de Ortega un neto contraste entre la *tradición* y la *modernidad*. Según él la tradición tiene plena vigencia en la Roma *sacral* del Senado en los siglos en los que éste decide sobre el destino de Roma. Pero llega un día en el que la *plebe muchedumbrosa* —expresión de Ortega— se enriquece, no sólo con riqueza material sino, primordialmente, con posibilidades de vida, con modos de conducirse, muy sobreabundantes respecto de los que tenía anteriormente. «Hasta la segunda guerra púnica, escribe Ortega, vemos cómo Roma estaba atendida a su modo tradicional de pensar y de ser y cómo durante ésta comienza a cambiar. Y ese encuentro con otros modos de ser distintos del tradicional, unido a las necesidades que el crecimiento propio acarrea, trae consigo que el pueblo entre en una forma de vida de nuevos modos, esto es, «moderna»¹⁷.

Esta visión histórica de Roma nos interesa porque nos ayuda a precisar bien la contextura que Ortega atribuye a la *modernidad* frente a la *tradición*. Son dos conceptos historiológicos básicos que posibilitan penetrar en la entraña del hecho español, tanto en su grandeza como en su declive. Del análisis orteguiano de estos dos conceptos podemos deducir las notas distintas, más bien contrarias, que los definen. Tres atribuye Ortega a la tradición y tres a la modernidad.

La primera nota de la tradición consiste en que, al hallarse vigente, nuestra vida mental se inserta en la *creencia*. Este término se ha de entender en el sentido riguroso que toma en la filosofía de Ortega, al contraponer éste las ideas a las creencias. Son éstas la respuesta que

16 En contraste con Ortega y Unamuno, G. Marañón escribe sobre este tiempo estas líneas: «El inmenso hervor de renovación que convierte a España, en la segunda mitad del siglo xix, en uno de los focos del pensamiento europeo y americano» ('Tiempo nuevo y viejo', O. C., ed. Espasa-Calpe) t. IX, p. 432.

17 'Una interpretación de la historia', cit., p. 137.

se da el hombre al toparse con las cosas, para saber a qué atenerse, no como resultado de una preocupación intelectual, origen de las ideas, sino en cuanto operan ya en nuestro fondo al ponernos a pensar sobre algo. Según esto, es la creencia, primera nota de la tradición, algo constitutivamente recibido.

Esta primera nota, que da tanta seriedad a la tradición, se halla reforzada por la segunda nota de *sacralidad*. El laico Ortega parece sentir regusto en subrayar esta segunda nota de la tradición al comentar la historia de Roma. Ya en su ensayo, *Del imperio romano*, hace ver hasta la saciedad que Roma, camino de su grandeza, tiene dos goznes en torno a los que gira su historia: los patricios senadores y los augures sacerdotales o feciales; es decir, el senado y la religión¹⁸. En el comentario a A. Toynbee, que tanto estamos usufructuando en este estudio, llega a evocar ante el *rex sacrorum* y la *auctoritas patrum* el *mysterium tremendum et fascinans* de lo religioso, réplica de aquella otra expresión dual agustiniana: «*Et inhorresco et inardesco...*».

De las dos notas precedentes surge en la tradición una *vis a tergo*, que es la tercera nota, en virtud de la cual el hombre, en un régimen de tradicionalidad no elige por sí mismo su modo de pensar y de conducirse, sino que lo recibe automáticamente del pasado¹⁹.

Frente a estas tres notas que definen la *tradición*, Ortega señala otras tres notas de la *modernidad*. La primera es el enriquecimiento que frente al pasado va adquiriendo el hombre en su mentalidad. Aludimos a ello al anotar cómo la plebe romana se iba enriqueciendo en sus modos de pensar y ser, lo cual motivó un ineludible cambio en su estructura vital. Ahora nos place recoger una descripción más plena de esta primera nota según leemos en otro pasaje. Dice así: «La palabra riqueza va referida a la abundancia de posibilidades en todas las esferas de la vida. Incluye, pues y muy principalmente, el cambio radical que representa para un hombre pasar de no conocer más modo de pensar que el suyo tradicional, por tanto, de estar atenido ingenuamente a él con incuestionada fe, a descubrir y tener presentes otros varios y muy distintos, ante los cuales se encuentra como ante un teclado de posibilidades, de posibles modos de pensar o de ideas entre las cuales puede y tiene que elegir por sí mismo»²⁰.

Las últimas palabras de Ortega por las que describe la primera nota de la modernidad mentan ya la segunda: la necesidad de que el hombre tenga precisión de elegir su propio destino. Llega un momento en que el hombre no tiene una *vis a tergo*, que le empuje por una senda, como acaece cuando vive inserto en la tradición. El mismo se ve forzado a elegir por su propia decisión individual entre las posibilidades que tiene ante sí. Esta segunda nota lleva en su entraña la forzosidad que tiene el hombre de usar de su razón para darse ideas que iluminen la ruta de su vivir. Sólo así puede ir realizando sus graves y comprometidas elecciones. Está, pues, el hombre, afirma Ortega, «con-

18 'Del imperio Romano', O. C., VI, pp. 63-64.

19 'Una interpretación de la Historia', cit., pp. 125-26.

20 Op. cit., p. 136.

denado a la razón; por tanto, a una tarea siempre incompleta, siempre informe, siempre menesterosa de ser recomenzada de nuevo»²¹.

De este enriquecimiento y elección, que tienen por guía mental, no las creencias firmes de la tradición, sino las ideas cambiantes de la modernidad, surge la tercera nota de ésta: la *ilegitimidad desacralizadora*²². Es el momento en que el contraste entre tradición y modernidad se hace más grave. En efecto; si la tradición ancla sus motivos últimos en creencias arropadas por un *numen* sacro, la modernidad rompe con este mundo de la tradición, al quererse cimentar exclusivamente en sí misma, en sus razones cambiantes, en sus exigencias y apetencias, en su deseo de ir siempre cara al futuro. En la vida moderna esta desacralización lleva consigo el que lo *sacro* ceda su puesto a lo *efectivo*. Un genio de la política, N. Maquiavelo, lo vio bien al iniciarse el mundo moderno. No impugna este lo sacro de un modo directo. Hubiera sido entonces un anacronismo. Pero pide que lo sacro se someta, que sirva a lo efectivo de la política. La política viene a ser en la modernidad un bien último en sí y por sí.

No hace Ortega una aplicación larga de esta visión de la modernidad a la historia de España, como intentaremos hacer nosotros. Pero la contextura de la modernidad que nos ha descrito con tanta claridad y precisión nos va a ser muy provechosa a la hora de calar en el repliegue hispánico del siglo xvii. Una observación suya en *España invertebrada* nos va a servir de guía en esta meditación difícil e importante. He aquí la observación de Ortega: «Si ciertos pueblos —Francia, Inglaterra— han fructificado plenamente en la Edad Moderna fue, sin duda, porque en su carácter residía una perfecta afinidad con los principios y problemas «modernos». En efecto, racionalismo, democratismo, mecanicismo, industrialismo, capitalismo, que mirados por el envés son los temas y tendencias universales de la Edad moderna, son, mirados por el reverso, propensiones específicas de Francia, Inglaterra y, en parte, de Alemania. No lo han sido, en cambio, de España»²³. Por qué España no siguió la modernidad, a pie firme y enjuto, será lo que nos va preocupar en el resto de nuestro estudio, lo más importante, para recoger con algo de inteligencia y comprensión el reto que han lanzado los filósofos de la historia de España, al estatuir que en el siglo xvii tuvo lugar «la tibetización de España».

3. A LA RAIZ DEL PROBLEMA

Ortega nos ofrece dos esquemas mentales que podemos aplicar al repliegue hispano del siglo xvii. El primer esquema tiene un tinte biológico, algo siempre presente en la historiología orteguiana. Aplica este esquema desde la categoría dual «abierto-absorto» a los siglos xvi y xvii de nuestra historia: siglo de despliegue vital, el *abierto*; siglo de encierro hasta el hermetismo, el *absorto*.

21 Op. y loc. cit.

22 Op. cit., p. 129.

23 'España invertebrada', O. C., III, p. 123.

Muy sencillo e iluminador es este esquema orteguiano. Pero da más luz el otro esquema que nos ha dado de la modernidad frente a la tradición. El texto que terminamos de citar de *España Invertebrada* lo pone bien en relieve. En él se afirma que nuestra nación, frente a las grandes europeas, no fue capaz de vivir los principios y problemas modernos. Señala varios. Una reflexión sobre ellos daría tema para un largo estudio. Por exigencias obvias nos tenemos que limitar exclusivamente al primero, al *racionalismo*, pese a la importancia, cada vez mayor, que se está dando a lo económico. Este factor lo tiene muy en cuenta historiador J. L. Abellán, siguiendo a los historiadores franceses P. Vilar y F. Braudel y a los españoles J. Vicens Vives y J. Reglá²⁴. Nosotros, sin excluir otros factores, queremos abordar la llamada «tibetización» de España desde la primera nota de la modernidad: el *racionalismo*.

Tal vez nunca ha vibrado Ortega con más entusiasmo ante el *racionalismo* moderno que al saludar su venida en la obra de Descartes. En un pasaje muy comentado de *Historia como sistema* cita primero un texto del *Discurso del método*, en el que Descartes, después de resumir en breve fórmula la esencia de su método, concluye con este atrevido aserto: «No puede haber ninguna (verdad) tan remota que no quepa, a la postre, llegar a ella, ni tan oculta que no se la pueda descubrir»²⁵. Esta terminante aserción de Descartes hace surgir en Ortega este comentario entusiasta: «Estas palabras son el canto de gallo del racionalismo, la emoción de alborada que inicia toda una edad, eso que llamamos la Edad Moderna... ¡Qué alegría, qué tono de enérgico desafío al Universo, qué petulancia mañanera hay en esas magníficas palabras de Descartes! ... Aparte los misterios divinos que por cortesía deja a un lado, para este hombre no hay ningún problema que no sea soluble... El hombre va, por fin, a saber la verdad sobre todo»²⁶.

Ante esta luz mañanera ascendente del racionalismo moderno, que alumbró el cielo de Europa en pleno siglo xvii es obvio el preguntarse si en España se dio algo semejante. Esta pregunta, además de la trayectoria histórica que en sí lleva, la juzgamos clave para comprender el hermetismo español del siglo xvii. Con cierto atrevimiento nos atrevemos a formularla de esta otra manera: ¿Hubo racionalismo moderno dentro del pensamiento hispánico?

Para responder a tan atrevida pregunta recurrimos de nuevo a Ortega, el cual, como ya indicamos y ahora es menester tenerlo muy presente, asegura que la modernidad, entregada a la razón, da la espalda a la *tradición sacra*. Es decir, que la *modernidad* por su racionalismo, aunque no sólo por él, vive ya la *secularización*. Pues bien; el historiador constata que este fenómeno de la secularización no se vive en España durante los siglos xvi y xvii. En el xvi la razón hispánica piensa grandes filosofías de altura: la *metafísica* con Suárez y el *derecho de gentes* con Vitoria. Son nuestras dos máximas glorias intelectuales has-

24 J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español* (Espasa-Calpe, Madrid 1981) III, pp. 33-38.

25 'Historia como sistema', O. C., VI, p. 15.

26 Op. cit., p. 16.

ta este siglo. Pero el historiador reflexivo advierte, al instante, que ambos saberes filosóficos, no sólo no eliminan la *tradición sacra*, sino que se hallan enraizados en ella. Suárez abre sus *Disputationes Metaphysicae*, dando un abrazo a la revelación teológica y a la razón metafísica. Vitoria vincula con toda exigencia el derecho de gentes en el derecho natural y este en la ley eterna.

Pese a su inserción en la *tradición sacra* todos admiran la abertura que tuvo el pensamiento hispánico a los problemas de la hora y a las inquietudes de vanguardia de aquella época. Hasta puede gloriarse España de haber sido la primera en enseñar el revolucionario sistema de Copérnico por un intelectual de altura, Diego de Zúñiga. La razón última de esta compatibilidad entre tradición sacra y un vanguardismo racional se halla en que el español del siglo xvi, en seguimiento de Santo Tomás, vivía en la certeza de que la razón, rectamente usada, no puede en modo alguno oponerse a la fe. Veía a ambas como dos luces que tienen una única fuente: Dios. Tal vez el gran fallo del mundo moderno, que Ortega reconoce hallarse en finiquito, haya consistido en haber establecido una oposición inexistente entre la luz que asciende de abajo, la *razón*, y la que desciende de arriba, la *revelación*, cuando el niño de catecismo sabe que ambas luces son dos espléndidos regalos del Dios único al hombre, camino de lo eterno.

De este razonamiento parece seguirse que no había motivo para que el pensamiento hispano, inserto en la tradición, perdiera el ritmo de la modernidad. Y sin embargo, lo perdió. ¿A qué se debió ello? Tocamos el punto neurálgico en nuestro estudio. Con la delicadeza del cuidadoso cirujano acerquémonos al espíritu español, que se cierra y hermetiza.

Ante la enfermedad depresiva que sufre entonces este espíritu lo primero que debemos diagnosticar es la trayectoria de la misma. En el aspecto político, siempre tan importante, esta trayectoria pudiera sintetizarse en esta fórmula: *de la autonomía al teocratismo*. Compárese la mentalidad y la obra política de Fernando V, llamado el Católico, con Felipe III, el Devoto, y cualquier manual de historia nacional, algo penetrante, nos hará ver que Fernando V, aunque Católico, piensa en los intereses de España. Y si acepta las Indias como campo de misión, también como inmensas posibilidades para una eficaz acción política. En pos de Fernando V vinieron el César Carlos V y su hijo Felipe II, quienes tomaron decisiones muy contrarias a los intereses del papado. Esto es impensable que lo hiciera Felipe III. Y su sucesor, aunque menos pío, todavía sigue con el convencimiento de que la empresa primaria del estado es la defensa de la religión. El frío análisis histórico tiene que reconocer que la intervención de España en la guerra de los 30 años no fue más que una quijotada a favor del Emperador en su lucha con los protestantes hasta que llegó la paz de Wesfalia, 1648, en la que España, Quijote mal herido, fue abandonada del Emperador para continuar ella sola y exhausta la guerra con Francia hasta la desdichada paz de los Pirineos, 1659.

España se desangra en Europa y España se cierra al mismo tiempo al racionalismo de la modernidad. Lo curioso de estas dos actitudes,

que aparentemente se hallan tan distanciadas, fácticamente se reclaman. Ello se debe a la idea-fuerza dual que domina a los hispanos en estos dos siglos: el triunfo de la fe y la pasión por la unidad de la misma. Por el triunfo de la fe lucha España por los campos de Europa. La pasión de la unidad en esta fe hace que la inteligencia española se vaya cerrando a los aires de la modernidad. Dejemos que la historia política consuma largas páginas en relatar nuestra sangría quijotesca en defensa de la fe, gloria de España para unos —su mejor cantor Menéndez Pelayo—; desgracia nacional para otros. Desde nuestra perspectiva nos interesa sobremanera el segundo aspecto: la pasión por la unidad en la fe que nos enclaustra en nuestros viejos esquemas mentales. Detengámonos en exponer este segundo aspecto.

Comencemos por declarar sin ambages que todo pensador cristiano, por serlo, sigue hoy pensando en el gran valor de la unidad de creencias que nos trajo Cristo. San Juan, en el prólogo de su Evangelio, testifica que el Verbo Encarnado es la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Y el simpático filósofo San Justino veía en toda verdad humana una participación de la sabiduría del Verbo divino. Anotamos igualmente que los españoles del siglo xvi, ante una Europa que ardía en luchas religiosas, juzgaban que el mayor bien que colectivamente poseían, era la unidad religiosa. Hasta aquí, pese al alza en que se halla hoy el pluralismo, no tenemos que poner reparos a aquella mentalidad.

El pecado histórico del español se inicia en el momento en que España no tiene reparo en utilizar procedimientos anti-evangélicos para defender el Evangelio. El mismo Menéndez Pelayo, entusiasta defensor de la unidad católica, declara el estatuto de *pureza de sangre* un procedimiento radicalmente anticristiano, por más que en la sede central de Toledo se empeñara en exigirlo el Card. Silíceo a mediados del siglo xvi²⁷. Este estatuto, de infeliz memoria, fue acompañado de la expulsión de judíos y moriscos. Los economistas valoran los males de esta medida. Desde la historia de las ideas apenas tener que leer en la vida de San Juan de Ribera, escrita en 1960 por un docto historiador eclesiástico, R. Lluch, estos juicios que rezuman aún en nuestros días pasión por la unidad de fe. El primero se refiere a la actitud política de los Reyes Católicos respecto de los moriscos al rendirse Granada: «Se vio que en mal hora, escribe este historiador, se mostraron Fernando e Isabel tan benignos en la toma de Granada. Lo ideal hubiera sido una capitulación sin condiciones o la expulsión de la península»²⁸. El segundo juicio constata la actitud de San Juan de Ribera, que tanto influyó con sus consejos en la expulsión de los moriscos, después que esta se hubo realizado. «El anciano Patriarca, escribe de nuevo, arengaba a sus diocesanos a que pensasen la gran felicidad que supondría en adelante

27 M. Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos*, III, vol. 37 (Edic. Nacional, Santander 1947).

28 Ramón Robles Lluch, *San Juan de Ribera. Un obispo según el ideal de Trento* (Juan Flors, Barcelona 1960) p. 376.

para los pueblos de la práctica de la vida cristiana, al quedar la tierra limpia de herejes»²⁹.

Estos juicios serenamente sopesados, ponen bien en claro con qué exclusivismo se ha vivido en España la unidad religiosa durante los siglos XVI y XVII y cuán altamente se ha valorado esta unidad hasta nuestros días. Ni sospechar que en su defensa se pudieron violar derechos muy sagrados. En nuestro devenir histórico esta pasión de unidad se fue imponiendo a la política hispana como su fin primario. Las alusiones que hemos hecho a este tema nos parecen suficientes. Y no hay espacio para más. Ahora debemos detenernos en el impacto que esta pasión de unidad produjo en la vida intelectual de la nación.

4. DE LA TRADICION CREADORA

A LA ESTRECHEZ DE LOS TEXTOS ESCOLASTICOS

Si se toman en las manos las *Relecciones* de F. de Vitoria y el *Cursor Philosophicus* de Juan de Santo Tomás, elaborado un siglo después, el lector sentirá complacencia al tener ante sí dos mentes claras, diáfanas, capaces de transparentar en el papel su profundo y difícil pensamiento. Una reflexión ulterior, más crítica, advierte que ambos quieren insertarse en la gran tradición tomista. Pero Vitoria se sirve de ella, como de un esquema mental previo, para lanzarse a la investigación de la temática entonces insurgente, tanto en teología como en derecho de gentes, buscando soluciones adecuadas a los nuevos problemas. Por el contrario, Juan de Santo Tomás, no sólo razona desde este esquema tomista, sino que hace suyo todo el sistema, juzgando que su incumbencia consiste en exponerlo y declararlo. Esto, en verdad, lo logró magistralmente. Pero mató al mismo tiempo toda iniciativa creadora. Volveremos sobre ello al final de este apartado. Baste ahora haber señalado la trayectoria mental que va de Vitoria a Juan de Santo Tomás para que nos preguntemos cómo tuvo lugar este lamentable desarrollo del pensamiento hispánico desde la creatividad hasta la estrechez del texto escolástico. Frente a otras tesis que ven la causa de ello en el cansancio del espíritu, en el influjo de la inquisición, en nuestro desgaste en Indias, etc., hemos llegado a la conclusión de que la idea-fuerza que impulsa a este deplorable viraje es la pasión extralimitada por la *unidad religiosa*, unida a una sensación de temor y peligro que busca seguridad. Precisemos con todo rigor histórico este proceso mental hispánico.

La prehistoria de este viraje de la creación a la estrechez comienza en tiempos de los Reyes Católicos. Estos, por su formación humanista, notable en la reina, estaban abiertos a las exigencias de la cultura y en 1480 dieron una pragmática favor de la importación de libros. Pero ya en 1502 es derogada por otra que exige para ello previa autorización. La pasión por la unidad inicia con este hecho esa marea represiva que tiende a eliminar de la vida española los elementos perturbadores de su fe. Por su parte, el Cardenal Cisneros, tan benemérito de la ciencia española en muchos aspectos, sucumbe a la *pasión por la unidad reli-*

²⁹ Ibid., p. 424.

giosa, al incumplir las capitulaciones con los moriscos de Granada, a los que quiere forzar a la conversión, y al quemar libros y documentos extraños al Cristianismo, sin respeto para el valor cultural de los mismos³⁰.

El Emperador Carlos V, temperalmente liberal y tolerante, motiva la eclosión del erasmismo, tema hoy tan estudiado. Pero al final de sus días, cuando se retira desilusionado a Yuste, esta su misma desilusión, motivada en gran parte por su fracaso con los protestantes de Alemania, es causa de que tome una actitud mucho más dura, al saber de los manejos de estos en Valladolid y en otras ciudades españolas. En la carta a la princesa Juana, que gobierna el reino en ausencia de Felipe II, y en la que dirige a este mismo, pide usar de todo rigor contra ellos. Impresiona que en el *codicilo*, que otorga pocos días antes de morir, prescriba a su hijo castigar a los herejes conforme a sus culpas y sin miramientos de personas. Y esto se lo impone «con autoridad de padre y por la obediencia que me debe»³¹.

Difícil será exagerar el influjo histórico de esta actitud del Emperador. J. I. Tellechea llama a este año de 1558, «año crítico de España»³². Dado el sacro respeto con que Felipe II veneraba a su padre, comprendemos todo lo que pasó en el siguiente año de 1559, tan decisivo en el repliegue de España hacia sí misma. En ese año Felipe II da la conocida pragmática por la que prohíbe estudiar en universidades extranjeras, con excepción muy restringida. Es el año del primer *auto de fe* de Valladolid el Domingo de Trinidad, 21 de mayo. Y es el año en que se publica el *Índice* de libros prohibidos por Valdés. De su severidad basta decir que ni Fray Luis de Granada, ni San Juan de Avila se vieron libres de ser incluidos. También fue el año de la prisión del Arzobispo Carranza por la Inquisición. Como con este personaje parece clarear una primera luz de tolerancia, menester es que nos detengamos para examinar punto tan importante.

J. I. Tellechea, el docto historiador de Carranza, se ha preguntado si el sermón de éste, predicado el 21 de agosto de 1558 en San Pablo de Valladolid, fue un «sermón de tolerancia». De hecho fue juzgado por los enemigos de Carranza como un dar la mano a los herejes, al interpretar benévolamente su doctrina y al diferir lo más posible el castigo. Esta abertura al hereje era para Carranza una obra de misericordia; pero para Valdes, su gran enemigo, las palabras de Carranza eran escandalosas «en aquella ocasión»³².

Pensamos que el estudio de las fuentes de este tema apasionante en aquella época puede aportar mucha luz. La fuente primaria y principal fue Santo Tomás. Este expone en dos pasajes de la *Summa Theologica* su postura, muy distinta en uno y otro, por no decir contraria. En el primer pasaje de la *Prima Secundae*, q. 19, a. 5, Santo Tomás pare-

30 Estos datos con sus fuentes respectivas pueden leerse en J. L. Abellán, op. cit., 3, pp. 26-27.

31 M. Menéndez Pelayo, op. cit., III, pp. 414-18.

32 J. I. Tellechea Idígoras, *El Arzobispo Carranza y su tiempo* (Gudarrama, Madrid 1968) II, p. 231.

ce anticiparse al Vaticano II al señalar que en nuestra conducta no tenemos otro guía que la conciencia, a la que hay que obedecer, aún en el caso en que, por ignorancia, juzgue verdad lo que es falso. Y como aclaración de su doctrina propone estos dos ejemplos, que todavía hoy a más de uno le sonarán escandalosos: si la razón propone a la conciencia que Cristo es un mal o que la fornicación es un bien, la voluntad está obligada a seguir este dictamen práctico de su conciencia. Se anticipa aquí Santo Tomás al Vaticano II cuando éste prescribe: «In tantum teneatur conscientiae suae obedire»³³. Ante este texto tomista el historiador advierte que ha sido olvidado por la *segunda escolástica*. Da grima leer cómo el Cardenal Cayetano se desentiende del grave problema que Santo Tomás propone en su texto, para dar media vuelta y comentar si a la mujer le es lícito seguir su conciencia en el peinado que usa, aunque su confesor se lo prohíba³⁴.

En el segundo pasaje de la *Secunda Secundae*, q. 11, a. 3, Santo Tomás se pregunta: *Utrum haeretici sint tolerandi?* Su respuesta, a la luz del Vaticano II, se nos manifiesta en contradicción con lo que dijo en el primer pasaje sobre la obligación de seguir la propia conciencia. Aquí no respeta la conciencia del hereje. Dictamina que el hereje no sólo puede ser excomulgado, «*sed et juste occidi*»³⁵. Después de solución tan drástica, y hasta cruel, Santo Tomás añade que la Iglesia debe tener misericordia, procurando la conversión de los que yerran. En esta añadidura es donde vemos la clave de la tolerancia de Carranza. Con toda la gran escolástica de su época olvida Carranza el primer texto de Santo Tomás en el que tan claramente pone al descubierto la raíz de la tolerancia. Y se atiene Carranza a la intolerante mentalidad de que el hereje debe ser condenado a muerte. J. I. Tellechea nos dice que Carranza persiguió a los herejes en Flandes e Inglaterra³⁶. Es aún más significativo que en su célebre *Catecismo*, después de declarar su pena por el pulular de tantos herejes en su tiempo, escribe: «Si no conocieren su error, han de ser condenados a muerte por lo que han enseñado»³⁷. Carranza experimentó en su carne, aherrojada largos años en los sótanos inquisitoriales, los efectos de su propia doctrina. Y esto es lo decisivo para un pensador, más que el tinglado del desedificante proceso que la envidia y necedad montaron en torno a su persona.

Por lo que toca a su «sermón de tolerancia» parece fácil la interpretación. Carranza, alma buena, quiso practicar lo que dice Santo Tomás de la Iglesia, la cual usa de misericordia para lograr la conversión del hereje. En aquellos tiempos de hierro la misericordia de Carranza suscitó sospechas de herejía. Pero de esto a un «*sermón de tole-*

33 *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. Constitutiones, Decreta, Declarationes* (Typis Polyglottis Vaticanis 1966): *De libertate religiosa*, n. 11, p. 528.

34 S. Thomae Aquinatis, *Opera Omnia cum commentariis Thomae de Vio Cajetani*. Prima Secundae, q. 19, a. 5 (Romae 1891) VI, pp. 145-46.

35 Idem, *Secunda Secundae*, q. 11, a. 3 (Romae 1895) VIII, pp. 100-1.

36 J. I. Tellechea, op. cit., t. I, p. 139; t. II, p. 257.

37 Bartolomé Carranza de Miranda, *Comentarios sobre el Catecismo Cristiano* (BAC, Madrid 1972) t I, p. 454.

rancia» queda largo trecho que el pensamiento católico tardará en recorrer. J. Lecler, autorizado historiador de la tolerancia, hace ver que en el Flandes Español se inicia una polémica de 1576 a 1590 en la que Lansaeus formula esta tesis de tolerancia, bien tímida por cierto: «Aliud esse haereses et schismata tolerare, cum extirpari non possunt, aliud tantorum malorum ex professo tueri libertatem»³⁸. Esta tesis era todavía impensable en España. Esta vive con tenaz exclusivismo la unidad religiosa, considerada como su bien mayor y mejor.

Aclarado este inciso, tan importante sobre la supuesta tolerancia de Carranza, seguimos analizando la trayectoria que esta carencia, en vez de la medalla que en anverso nos muestra la pasión por la unidad, impuesta a las mentes hispánicas en aquel siglo, que es de oro en muy nobles aspectos, pero siglo menguado en otros, que impusieron a la postre el lastre de su poquedad a la vida del espíritu hispano. Continuemos ahora señalando otros momentos importantes de esta trayectoria.

Uno de los más salientes y conocidos es el proceso inquisitorial de Fray Luis de León. Tal vez el mucho ruido en torno a él haya impedido ver que lo que se cuestionaba en el mismo era la abertura de la inteligencia hispana a los modos del pensar moderno. Me apoyo para hacer este aserto en la penetrante lección, la inaugural del curso 1973-74, en esta Universidad Pontificia, del colega S. Alvarez Turienzo³⁹. Con agudeza contrapone en ella las dos máximas universidades hispanas, Salamanca y Alcalá, para subrayar que sus programas eran expresión de dos diversas, y aún contrarias, voluntades de humanismo. «En Salamanca, afirma, florecía una renovación de la escolástica, como orientación teológica especulativa». Pero añade a continuación: «Se hallaba en decadencia la gramática...». Lo contrario acaecía en Alcalá donde se cultivaban los estudios filosófico-teológicos, dominando en su concepción de la teología el lado de la investigación positiva. Hasta en la misma Salamanca podía advertirse esta oposición. Al llegar aquí en su comentario a la época Alvarez Turienzo se atreve a llamar «filólogos progresistas» a los que mantienen en Salamanca la oposición, que llevaba todas las de perder en aquel momento. Este ver en la labor de los filólogos un camino de progreso lo remacha Alvarez Turienzo con la cita que toma de A. Coster y que dice así: «Los escolásticos se hallaban en primer plano, dueños de la ciencia universal. Malabaristas consumados en el mundo de las ideas puras, miraban en principio con desprecio a los filólogos cuya labor oscura y paciente, entonces en sus comienzos, iba a transformar los métodos de pensar»⁴⁰.

Difícilmente se podría sintetizar en menos palabras aquella lucha intelectual hispánica entre los que quieren abrir nuevos cauces al saber y los escolásticos, que tercamente se van a atener durante siglos a su método, radicalmente infecundo. Bien se califica a los escolásticos

38 Joseph Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme* (Aubier, Paris 1955) II, p. 198.

39 S. Alvarez Turienzo, *Fray Luis de León. Valor de actualidad de su estilo intelectual y humano* (Universidad Pontificia, Salamanca 1973).

40 La cita de L. Coster por S. Alvarez Turienzo en op. cit., p. 25.

como dueños de una presunta ciencia universal. Ha sido esta presunción de saber omnímodo uno de sus más graves pecados. Agravado éste por la suficiencia que les ha dado su facilidad para manipular conceptos, y su desestima del saber positivo de los filólogos, aunque sientan hacia ellos temor y despecho por no poderlos seguir. El que a principios del siglo xvii fuera difícil hallar caracteres griegos es una prueba palpable del lamentable triunfo de los doctos escolásticos sobre el modesto y fecundo saber positivo de las lenguas ⁴¹.

El historiador constata que a fines del siglo xvi se repite en España lo que ya acaecía en la Edad Media cuando Rogelio Bacón denostaba muy duramente a los escolásticos de París, porque estos sabían manipular conceptos, pero desconocían los saberes positivos, de lenguas y de ciencias, tan valiosos para interpretar con mayor clarividencia el depósito de la revelación bíblica. Pero, dejando a un lado este paralelismo que pone en claro el retraso de siglos que sufre el pensamiento cristiano por no cultivar los saberes positivos, es patente que el caso «Fray Luis de León», que se repite en menor escala en B. Arias Montano y el P. Sigüenza, muestra al ojo que el pensamiento hispano se quiso encastillar en la roca fuerte de su escolasticismo. Este acabará por ir sucumbiendo a causa de su propia vejez y por la carcoma interna que llegará a corroer la frondosa vitalidad de otros tiempos.

Todavía consideramos momento más importante el juramento propuesto a la universidad de Salamanca el día 19 de junio de 1627, por el que se comprometían los catedráticos de teología a no seguir más maestros que a San Agustín y a Santo Tomás. La historia particularizada del mismo la está estudiando el prof. J. Barrientos, ya muy conocido por sus estudios sobre profesores importantes de la universidad salmantina ⁴². Al margen de posibles detalles que completen nuestra información, volvemos a reiterar aquí, en resumen, la investigación que entregamos al conocido manual de historia de la filosofía, *Ueberweg Grundris*, y que será pronto publicada. Según nuestra visión histórica, en esta ocasión muy reflexiva, lo que se ventilaba en la contienda de aquel momento entre los claustrales de la Universidad de Salamanca y la Compañía de Jesús no eran tan sólo problemas de competencias en la organización universitaria, sino, ante todo, un problema de dirección doctrinal. En este sentido el memorial de Basilio Ponce de León, sobrino de Fray Luis de León, es muy transparente. Se advierte en él un modo de argumentar que vendrá a ser una constante, hasta nuestros días, de la ultraderecha conservadora.

Haciéndose eco de la común opinión de los doctores salmantinos B. Ponce de León habla en nombre de ellos. Ahora bien; el punto de par-

⁴¹ Véase J. L. Abellán, op. cit., t. 3, p. 27. Pese al refrendo que se da a este hecho, nos parece algo exagerado, si se tiene en cuenta la obra intentada y, en parte, realizada de Vicente Mariner de Alagón y otros aristotélicos del siglo xvii.

⁴² La referencia a las cátedras y cuestiones de escuela es continua en estos tres estudios de J. Barrientos García, *El tratado «de justitia et jure» (1590) de Pedro de Aragón* (Ediciones Universidad de Salamanca 1978); *El maestro Pedro de Herrera y la Universidad de Salamanca* (Edic. Univ. de Salamanca); 'El maestro Pedro de Ledesma y la Universidad de Salamanca', *Archivo Dominicano V* (1984) 201-69.

tida del razonamiento de los doctores salmantinos es la constatación del desgarró doctrinal que ha tenido lugar en Europa y de las luchas religiosas que han seguido al mismo. Frente a esta situación notan que España goza de una tranquilidad que es necesario mantener. Pienzan que su universidad, a la que, consideran «celebérrima entre todas las otras», debe ser la conciencia vigilante que impida los desgarró europeos. Por otra parte, se sienten heridos por la acusación que se les hace de negligencia en mantener la pureza de doctrina después de 400 años de docencia ejemplar. Por todo ello, opinan que la Academia salmantina hizo bien en acudir a la «heroica decisión» de vincular la enseñanza de modo exclusivo a los grandes doctores, San Agustín y Santo Tomás. Sólo así se logrará la *unidad de docencia*, preámbulo necesario para mantener la *unidad de fe* ⁴³.

La conclusión que el historiador deduce de este suceso es que la universidad de Salamanca, desde el día en que tuvo ante sí este juramento, dio la espalda a los problemas reales que la ciencia en sus diversos ramos debe aclarar, para poner en primer término determinadas autoridades cuyo comentario va a sustituir al examen mismo de las cosas. Reiteradamente se dice a los teólogos que no rehuyan el magisterio de los doctores aceptados por las universidades como guías, pues acaece igual, según ellos, en otros saberes: en filosofía se sigue a Aristóteles; en Retórica a Cicerón y Demóstenes, y así en las otras ciencias.

Estos datos muestran el espíritu que indujo a tomar la decisión de hacer juramento el día 19 de junio de 1627. Aquel día dejó la universidad de Salamanca de ser escuela de investigación y de clarificación de problemas reales para trocar su docencia en repetición monótona de las mismas cuestiones con sus respectivas preguntas y respuestas. La universidad española tomó ese día un camino que le llevó ineludiblemente a la decadencia. De modo immedito el juramento fue la expresión del aislamiento querido por la nación; pero al mismo tiempo contribuyó a hacer este aislamiento más hermético ⁴⁴.

Llegamos ahora al término de la descripción de la trayectoria seguida por el pensamiento hispano a partir de Vitoria. Nuestro término elegido dijimos que era Juan de Santo Tomás, dominico portugués de nacimiento, pero integrado totalmente a España cuando los días de la unión peninsular. En este pensador señero admiramos su capacidad para escribir el mejor texto que ha tenido el tomismo. Pero al mismo tiempo inicia esa estrechez de mentalidad que va a ser la característica de los textos escolásticos hasta nuestros días.

43 Basilio Ponce de León, *Sobre la confirmación del Estatuto de Juramento de enseñar y leer las doctrinas de San Agustín y Santo Tomás* (Pedro de Lacaballería, Barcelona 1627).

44 A. Pérez Goyena, 'Un episodio de la historia de la teología española', *Razón y Fe* 34 (1912) 434-44; 35 (1913) 30-42. Comentario objetivo del juramento de la Universidad de Salamanca. Se ha querido restar importancia a este juramento respecto de la filosofía y ciencia porque sólo comprometía a los teólogos. Pensamos que como expresión del espíritu de la época, es ello a nuestro propósito insignificante. La autoridad y la razón entraron en juego y la balanza declinó totalmente del lado de la autoridad. Esto es lo decisivo e importante frente al espíritu de la modernidad.

J. D. García Bacca llama a Cayetano el tomista de genio, mientras que en Juan de Santo Tomás ve al sistematizador del tomismo⁴⁵. Es esta, en efecto, la primera y más destacada nota de su personalidad, Juan de Santo Tomás ni crea ni ayuda a crear. Ordena, dispone, escolariza la rica escuela tomista. Logra que los elementos más valiosos de la «segunda escolástica» entren a formar unidad y hacerse aptos para la docencia y para su trasmisión al futuro. Esta es su grandeza, pero aquí se originan igualmente sus limitaciones y los efectos negativos de su influencia. La raíz de esta negatividad se halla en que la carencia de problematización se apodera de su espíritu desde el momento en que quiso hacer de su pensamiento una interpretación clara y motivada de su doctor preferido, prácticamente único, Santo Tomás. Es un caso de discipulado plenamente consciente. Hasta su cambio de apellido, «Poin-sot» por «de Santo Tomás», lo dice bien alto. Un momento especialmente negativo fue su vinculación a la *filosofía natural* de Aristóteles, que cerró su mente a la problemática de su tiempo. Escribe su *Cursus philosophicus* en los años 1625-1630. Y sólo cita, entre los hombres de ciencia, a Copérnico, para mentar a su lado la condena de éste por la Santa Sede⁴⁶. Aquella abertura científica de un escolástico tan entero como Domingo de Soto desaparece en Juan de Santo Tomás. Y por su influjo esta tendencia perdurará en los ambientes tomistas hasta este siglo xx. Grande por su talento es Juan de Santo Tomás. Pero con él se cierra el pensamiento hispánico.

Lo que quedó de este pensamiento lo expone bien L. Martínez Gómez en su visión sintética del siglo xvii. «Los grandes escolásticos de la etapa anterior, escribe, se convierten en modelos que imitar y repetir, más que en estímulos para avanzar como ellos, renovando y creando. De las grandes síntesis suareciana, tomista y escotista, se confeccionan ahora cursos y comentarios... De una temática de contenido se descien-de fácilmente al formalismo de palabras, hacia un tecnicismo verbal, detrás del cual se parapeta cada posición que ni es conquistada ni conquista la contraria, y ambas dan la sensación de una dialéctica tan vivaz como estéril»⁴⁷.

Quizá esta visión del colega L. Martínez Gómez sea demasiado negativa. Como él sabe muy bien, hubo conatos de alumbramiento intelectual en este tiempo. Mentamos algunos: Rodrigo de Arriaga; el estudio del argumento ontológico en España antes que en Europa, como ha hecho ver R. Ceñal; Sebastián Izquierdo, Juan Caramuel, etc... Pero si estos alumbramientos iniciales no fecundaron la vida intelectual de la nación, se debió, sin duda, a que predominó el espíritu de rígida estrechez que traspiraban los incontables textos escolásticos. Sobre la letra menuda de sus legajos podemos leer en letra grande las tres cate-

45 J. D. García Bacca, *Introducción literaria a la filosofía* (Caracas 1964) p. 96.

46 Para ampliación y confirmación de este juicio véase mi estudio: 'Significación de Juan de S. Tomás en la historia del pensamiento', *Actas do I Cong. Luso-Brasil. de Filosofia. Revista Portuguesa de Filosofia*, 38-II (1982) 581-92.

47 J. L. Abellán - L. Martínez Gómez, *El pensamiento español. De Séneca a Zubiri* (Madrid 1977) p. 223.

gorías orteguianas, peyorativamente ascendentes: *Absorción, hermetización, tibetización.*

5. EN BUSCA DE SEGURIDAD

Si el texto que terminamos de citar de L. Martínez Gómez prefiere, contra lo que muy bien sabe, presentar el aspecto negativo de nuestro siglo xvii, lo que considera un aspecto positivo del mismo lo tenemos que poner, por nuestra parte, muy en entredicho. Consiste este aspecto positivo de los textos escolásticos del siglo xvii en «una seguridad compartida por unas y otras posiciones (escolásticas) en cuanto a lo fundamental»⁴⁸. Se valora con ello un concepto extraño al pensamiento que hemos heredado de Grecia en relación con la verdad: es el de *seguridad*. El pensamiento griego había dissociado la verdad —*alétheia*— de la firmeza —*asfáleia*—. Verdad es conocer lo que la cosa es. Y nada más. La seguridad no afecta a la verdad en cuanto tal sino a la consistencia que tienen las cosas respecto de lo que pretendemos de ellas. Platón juzga que en la contemplación de las ideas se logra la plena verdad y a preparar esta contemplación dirige toda su filosofía. Por su parte, Aristóteles, al meditar sobre la seguridad del estado, exigencia primordial del mismo, analiza las causas de la destrucción y conservación del mismo, en busca de los medios para darle consistencia. Según esto, verdad y seguridad son dos aspectos muy distintos de nuestra vida mental, aunque puedan aunarse. Y también oponerse.

Hemos dado esta vuelta por el pensamiento griego para ver más claro cómo el pensamiento eclesial de los últimos siglos ha sentido la tentación de aunar verdad y seguridad. En clara oposición al pensamiento griego. Tuvo en ello un punto de apoyo en la mentalidad bíblica, para la cual, en oposición al pensamiento griego, la verdad consiste primariamente en la relación personal con quien la profiere y a quien se le da un voto de confianza. Esto acaece, ante todo, respecto de Dios. Su verdad es su fidelidad. A todas horas el sacerdote repite en su rezo la fórmula bíblica: «Dios es mi roca». Es la metáfora buscada para significar la seguridad que se da a la palabra de Dios. Vuelve esta metáfora en la promesa de Jesús a *Pedro* = *piedra*. Y de aquí pasa a la tradición eclesial.

Al tener lugar la primera crisis de la conciencia cristiana en 1270, cuyo agente máximo fue el averroísmo latino, San Buenaventura subraya en aquel momento que la Iglesia es columna y sostén, porque ilustra la mente y consolida la virtud⁴⁹. Esta actitud del doctor medieval, al surgir la escisión religiosa del siglo xvi, se vive aún más intensamente. Ahora bien; si la vinculación entre verdad y seguridad podía justificarse cuando se trataba de verdades estrictamente dogmáticas, la realidad histórica fue que, al buscarse en la Iglesia apoyo y sostén,

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ San Buenaventura, *Colaciones sobre el Hexaémeron*, col. I, n. 3 *Obras* (BAC, Madrid 1947) III, p. 179.

se extendió al orden estrictamente racional, en cuanto este tuviera, aunque fuera de soslayo, alguna fricción con el dogma. A esto es a lo que alude L. Martínez Gómez, al juzgar elemento positivo de los textos escolásticos el que estos daban una seguridad ideológica por cuanto estaban todos acordes con las exigencias del dogma.

Que esta preocupación se diera en dichos textos basta a probarlo cuanto refiere Florencio del Niño Jesús, al comentar la elaboración de uno los textos más autorizados: *Cursus Complutensis*⁵⁰. En esta monografía, que se lee con sumo interés, puede sentirse al vivo las presiones íntimas de aquellos escolásticos al elaborar sus cursos. En torno a la divisibilidad de la materia se suscita en los carmelitas que trabajan en el *Cursus* y en los responsables de su aprobación una recia disputa. Baste señalar una de las tesis para advertir lo aparentemente aséptica que se mostraba: «Substantia materialis non habet a se partes, sed solum beneficio quantitatis»⁵¹. Pese a la asepsia de la tesis el laborioso expositor nos hace ver que detrás de la tesis cuestionada se hallaba la autoridad de Santo Tomás a la que querían atenerse los Carmelitas. Y detrás de Santo Tomás el misterio eucarístico, reiteradamente mencionado, que no podía ser falseado por una interpretación filosófica sobre la esencia de la cantidad. Todo esto hace patente cómo detrás de una cuestión puramente filosófica, latía un grave problema de *seguridad*. Los responsables del Carmelo pensaron que la seguridad se hallaba garantizada por el seguimiento a Santo Tomás y por la conformidad con las exigencias del dogma eucarístico.

Pero el espíritu de la modernidad seguía otro camino. Esto lo veían bien los Jesuitas, mentalmente abiertos a toda conquista humana legítima. De aquí el que la tensión entre la seguridad buscada y las exigencias del nuevo espíritu se hicieran sentir hondamente en la Compañía de Jesús. El estudio de J. L. Orellá, *Un elenco jesuítico de proposiciones filosóficas* (1696-1705) descubre el velo de la lucha interna dentro de la Compañía⁵². Adviértase que es el español Rodrigo Arriaga quien inicia la protesta contra el elenco de 65 proposiciones prohibidas en la enseñanza de los Colegios de la Compañía, propuestas por el General, P. Piccolomini. Y nótese la razón que alega: «Parece natural no negar a los nuestros la libertad conveniente de opinar»⁵³. Si arrancamos de la frase el inciso «a los nuestros», sería una frase para la mejor historia de nuestra vida espiritual. Lamentablemente R. Arriaga se hallaba en el extranjero y en España se seguía el camino opuesto del encierro. Dónde se hallaba el fiel de la balanza en este problema histórico lo señala bien el comentario de J. L. Orellá a una carta del General Jesuita, P. Tirso González: «En esta carta, después de recordar que la Compañía es más amante de la solidez de la doctrina que de las nove-

50 Florencia del Niño Jesús, *Los Complutenses. Su vida y su obra* (Editorial de Espiritualidad, Madrid 1962).

51 *Ibid.*, op. cit., p. 213.

52 J. L. Orella, 'Un elenco jesuítico de proposiciones filosóficas', *Pensamiento* 23 (1967) 273-306.

53 A. Fabrat, 'P. Rodrigo de Arriaga, S.J. (1592-1667). Un caso extraordinario en su vida publicista', *Pensamiento* 2 (1971) 215-25.

dades, incluye el mandato de la última Congregación de hacer el elenco de cuestiones»⁵⁴.

Por camino distinto nos hallamos de nuevo ante la doble categoría histórica que expusimos con Ortega en el segundo apartado: *tradición sacra* frente a *modernidad racionalista*. Y tenemos que reconocer que el problema cultural de la «tibetización de España» halla aquí su forma precisa. Si la institución más abierta a la modernidad, que fue la Compañía de Jesús, confiesa por su máximo responsable que prefiere la solidez a la novedad, es patente que la solidez de que se trata es la que proviene de la tradición sacra frente a las novedades que aporta la modernidad con el racionalismo. Esta tradición se trocó bajo el influjo de la Contrarreforma en actitud defensiva, en miedo a cualquier cambio. Con frase breve da su sentencia definitiva L. Martínez Gómez cuando escribe: «Seguridad puede traducirse por inmovilismo y resistencia para lo extraño y lo nuevo»⁵⁵.

Por la vía de la *seguridad* que pide firmeza y consistencia frente a las exigencias de la verdad, que se atiene a lo que la cosa es, estamos percibiendo la misma trayectoria del espíritu hispano hacia el repliegue que al estudiar este repliegue desde la *pasión por la unidad*. Advirtamos, con todo, que si calamos algo más hondo, veremos que en lo profundo la pasión por la unidad y la busca de la seguridad se reclaman mutuamente, pues la seguridad no es más que una forma distinta de la pasión por la unidad.

La fórmula más acabada dentro del pensamiento eclesial, y no tan sólo español, del trasvase de *verdad* a *seguridad*, lo hallamos en la respuesta de la Sda. Congregación de Seminarios y Universidades del día 7 de marzo de 1916, cuando se le preguntó si las famosas *veinticuatro tesis tomistas* respondían a la genuina mente de Santo Tomás y si se debían imponer en la enseñanza de las escuelas católicas. La respuesta fue que las tesis expresaban la auténtica doctrina de Santo Tomás y que en la enseñanza se debían imponer «*veluti tutae normae directivae*»⁵⁶. Es para meditar que tratándose de tesis de alta metafísica no se haga referencia a la verdad. Tan sólo a la seguridad. Nos hallamos, por lo mismo, muy lejos de Grecia, aunque muchos pensarán que muy cerca de Santo Tomás. ¿Ganó con esto el pensamiento cristiano? Con gran respeto para decisión tan autorizada, pensamos que el pensamiento cristiano pide más entereza para enfrentarse con cualquier producto de la mente humana. Para enjuiciarla primeramente en su verdad. Y después, para asimilarlo o rechazarlo. Fue lo que hizo el Doctor Angélico, en busca siempre de la verdad y que vió en la verdad la única apologética verdaderamente consistente⁵⁷. Por desgracia, un temor a lo

54 J. L. Orella, op. cit., p. 282.

55 L. Martínez Gómez, op. cit., p. 223.

56 I. M. Ramírez, *De auctoritate doctrinali Sancti Thomae Aquinatis* (Salmanicae 1932) p. 252. Textos parecidos al citado pueden hallarse en esta obra.

57 Sobre su amor a la verdad baste citar esta sentencia de *Summa contra Gentiles*, cap. I: «Oportet ergo ultimum finem universi esse bonum intellectus; hic autem est veritas». Contra una apologética insuficiente, tan usual en ciertos medios cristianos, son para pensar estas palabras del mismo en el cap. IX de *Summa contra*

nuevo y un repliegue defensivo desde los días de la Contrarreforma impidió a las mentes eclesiales seguir de cerca los afanes investigadores del pensamiento moderno. El desfase del pensamiento cristiano se hizo entonces ineludible.

Esta última reflexión nos está diciendo que Ortega se ensaña demasiado con España al reprocharle su *tibetización* en el siglo xvii. Más bien hay que decir que España se resistió durante más tiempo al repliegue eclesial, si bien prolongó más tarde su retraso. Apunta bien Ortega cuando escribe: «La Iglesia ha sido en otro tiempo excelente psicóloga y es una pena que se haya quedado retrasada en los dos últimos siglos»⁵⁸. Con permiso de Ortega hay que decir que se trata de los «tres últimos siglos». El libro de Paul Hazard, *La crisis de la conciencia europea* es clarividente cuando expone estos contrastes: de la estabilidad al movimiento; de la antiguo a lo moderno; del Mediodía al Norte⁵⁹. Pero retrasa demasiado el proceso secularizador al siglo xviii. Ya en el xvii estallaba el movimiento del espíritu moderno, mientras que el pensamiento eclesial, pese al lustre católico de la corte del Rey Sol, se anclaba en la tradición. Nadie, a este respecto, más representativo que el insigne Bossuet. En su *Discurso sobre la historia universal* quiso anudar atrevidamente el destino de Francia con la Providencia divina. Tan falsa defensa de la Providencia no pudo resistir posteriormente la risa volterriana.

Peor fue aún su tesis de la autoridad real como delegada de Dios, tesis reafirmada por el Conde de Maistre y que hicieron suya los tradicionalistas de «allende y aquende» de los Pirineos contra el desmadre de la revolución. En España, la tesis del origen divino de los reyes ha tenido aceptación hasta nuestros días. Y sin embargo, la doctrina de Bossuet venía con siglo y medio de retraso respecto del populismo español, tan preclaramente expuesto ya por Vitoria y que vino a ser doctrina oficial de la escuela española del derecho que culmina en Suárez. Con complacencia volvemos a repetir lo que ya escribimos en 1975, al hacer la crítica de la traducción de la obra de Bossuet, *Política sacada de las Sagradas Escrituras*: «Apena hondamente esta obra de Bossuet, vista desde el desarrollo político del pensamiento cristiano. Y esto por dos motivos. En primer lugar, porque desde la historia de las ideas significa un retroceso de siglo y medio respecto de la doctrina de los grandes teólogos españoles del siglo xvi, desde Vitoria a Suárez. Además, porque una doctrina que pone en manos de los reyes toda autoridad, al margen del pueblo, mero objeto sobre el que se ejerce la política, ha preparado históricamente la reacción que se inicia en el plano literario con los sarcasmos de Voltaire y culmina políticamente con la revolución francesa»⁶⁰.

Gentiles: «Ipsa rationum insufficientia eos (adversarios) magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos, propter tam debiles rationes, veritati fidei consentire».

58 J. Ortega, 'Estudios sobre el amor', O. C., V, p. 000.

59 Paul Hazard, *La crisis de la conciencia europea*, tr. de J. Marias (Ed. Pegaso, Madrid 1944).

60 Bossuet, *Política sacada de las Sagradas Escrituras*, trad. y pról. de J. Maes-

Todo esto prueba que España resistió más que otras naciones cristianas al tradicionalismo sacro. Pero sucedió que la gran escuela española fue olvidada y se rompió la *continuidad creadora* que nos era tan necesaria. Para mayor desgracia nacional nace entre nosotros, desde los días infaustos de Carlo II, la tendencia suicida al mimetismo. *Suicida* por abominar de lo propio. Al *mimetismo*, porque se puede ir anotando con datas precisas ese terco prurito de imitar lo extraño, que se inicia en gran escala en Feijóo y —atrevámonos a decirlo— se halla incrustado hasta en el alma apasionadamente española de Ortega. Las etapas intermedias casi no hace falta mentarlas: ilustrados españoles réplica de los franceses; tradicionalistas españoles cuyos mentores se hallaban más allá de los Pirineos; krausistas, cuyo nombre lo dice todo; anarquistas y marxistas que reciben doctrinas y consignas del extranjero; regeneracionistas a la *europaea* de principios de siglo; tomistas hispanos, más preocupados de lo que dijo o no dijo Santo Tomás que de la verdad a la que él se entregó de por vida.

No buscando un pobre consuelo, por ser mal de muchos, sino para hacer justicia, es necesario reconocer que el mal hispánico ha sido igualmente eclesial. Ya comentamos que Ortega se quedó corto al señalar a la Iglesia dos siglos de retraso. He aquí lo que leemos en la autorizada revista *Gregorianum*, al comentar un convenio de estudios sobre la cultura católica en tiempos de León XIII: «L'argomento di un inserimento del cattolicesimo nella cultura contemporanea, che da secoli si era sviluppata al *di fuori* o *anche contro di esso* —el subrayado es nuestro—, fu magistralmente trattato dal prof. Marrou della Sorbona»⁶¹. Unos años antes, el relevante escritor italiano G. de Luca, al enfrentarse en Roma y en 1950, ante una reunión de gran responsabilidad, con la historia cultural de la Iglesia en los últimos siglos, se lamentaba: «Dal lato dello studio non solo si è perduta l'iniziativa, ma qualche volta persino si è perduto il contatto con le forze avanzanti»⁶².

No fue, pues, sólo España la que, en los últimos siglos, quedó involucrada en un proceso de repliegue y defensa, estilo erizo. Lo sufrió el pensamiento cristiano. Lo que sucedió es que otras naciones despertaron antes. Ortega, sensible a este hecho, se encara con el catolicismo español para achacarle como algo insito en él lo que no ha sido más que un fenómeno de retraso respecto de otras naciones católicas. Con esta rectificación aceptamos esta entusiasta proclama de Ortega: «El caso es que el catolicismo significa hoy, dondequiera, una fuerza de vanguardia, donde combaten mentes clarísimas, plenamente actuales y creadoras. Señor, ¿por qué no ha de acaecer lo mismo en nuestro país? ¿Por qué en España ha de ser admisible que muchas gentes usen el título de católicos como una patente que les excusa de refinar su

tro Aguilera (Tecnos, Madrid 1974). Recensión por E. Rivera de Ventosa, *Naturaleza y Gracia* 22 (1975) 177.

61 E. Papa, 'Aspetti della cultura cattolica nell'età de Leone XIII', *Gregorianum* 42 (1961) 304.

62 G. de Luca, *Apostolatus scientiaes statuum perfectionis. Acta et documenta, Congr. Generalis de statibus perfectionis*, III, p. 435.

intelecto y su sensibilidad y los convierte en rémora y estorbo para todo perfeccionamiento nacional?»⁶³.

Estas palabras debieran ser un alabonazo en la conciencia del pensador cristiano español. Ya es hora de superar esa tendencia al *mimetismo*, secuencia del «complejo de inferioridad», adquirido en la segunda mitad del siglo xvii como reacción al necio *complejo de superioridad* con el que iniciamos la andadura de aquel siglo. Este complejo de inferioridad incita a *hacer teología*, vertiendo lo escrito en alemán, y a *hacer filosofía* bajo esta consigna que se pronunció en el *I Simposio Hispano-Mexicano* que tuvo lugar en Salamanca este mes de octubre de 1984. En la prensa del día pudimos leer que el dialogante español proclamaba: «En estos momentos la pauta viene marcada por los pensadores anglo-sajones y nuestra filosofía está dentro de este ámbito». A lo que replicaba el dialogante mejicano: «Nosotros tenemos que dialogar con la filosofía anglosajona, si es que queremos hacer filosofía»⁶⁴. Sigue, por lo mismo el *mimetismo*.

Contra este mimetismo, a que nos llevó la tibetización, parece surgir un aliento de *continuidad creadora*. En esta Salamanca en que escribo, frente a los que miran a los colosos del neopositivismo, alborea un deseo colectivo e inspirado de entrar de lleno por una etapa de creación, vinculada a lo nuestro. Hemos tenido mucho. Llegamos a tener poco. Pero con aquello mucho y esto poco tenemos el basamento para un esperanzador porvenir filosófico.

«La tibetización de España» debe quedar como un recuerdo. Como hecho histórico el lector que nos haya seguido en nuestro razonar ha podido darse cuenta de lo mucho que concedemos a la frase orteguiana, a la que en parte rectificamos. Pues en dicha «tibetización», más que un problema biológico, vemos un problema cultural mal resuelto por los españoles del siglo xvii, con repercusiones en los siguientes. Insistimos, además, en que el enclasmiento del pensamiento cristiano de los últimos siglos es un hecho a nivel europeo. Pero que tiene unas peculiaridades hispánicas que hemos intentado poner en evidencia en este estudio.

ENRIQUE RIVERA DE VENTOSA

63 J. Ortega, 'La forma como método histórico', O. C., III, p. 518.

64 Informe de *La Gaceta Regional* (Salamanca, 14 de octubre de 1984) p. 11.