

Discurso del Excmo. Sr. D. Pedro Cerezo Galán

Miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas

ECOS DE LA POLÉMICA SOBRE *LA CIENCIA ESPAÑOLA*

Recordar a Menéndez Pelayo hoy, traspuesto ya el primer lustro del siglo XXI y en una España democrática y moderna, tiene que significar algo muy ajeno al ditirambo o la diatriba de ocasión, tan frecuentes en la vida cultural española. A más de un siglo de distancia de su brillante irrupción en la vida intelectual española, y cancelado definitivamente, en la Constitución del 1978, el pleito suicida de las dos Españas, disponemos de un nuevo mirador con muy amplia perspectiva histórica para un enjuiciamiento sereno y comprensivo. Incluso en el homenaje que rinde hoy esta Real Academia a uno de sus más preclaros e ilustres miembros, con motivo del ciento cincuenta aniversario de su nacimiento, tiene que predominar el diapasón reflexivo sobre el tono cordial y laudatorio de las conmemoraciones. También los conflictos ideológicos y las viejas polémicas de ayer pueden abonar una fecunda coyuntura de entendimiento. He elegido por ello como tema de mi disertación la polémica sobre *La ciencia española*¹, habida en la prensa pública entre 1876 y 1877, porque en ella estuvieron implicados tres miembros de esta institución, Gumersindo de Azcárate, como su provocador incidental, Marcelino Menéndez Pelayo en calidad de protagonista argumental de la misma y Alejandro Pidal y Mon, en una de las partes intervinientes, el sector del pensamiento escolástico tradicional, en este caso tomista, frente al de los renovadores modernos Manuel de la Revilla y José del Perojo. Que yo sepa, no volvieron a resonar las voces de aquella polémica bajo las bóvedas de esta Casa hasta el ingreso en la Academia de Menéndez Pelayo en 1891, con un discurso cuyo título, “De los ori-

¹ *La ciencia española*, Madrid, CSIC, 1953, tres tomos. Se cita indicando tomo y número de página.

genes del criticismo y del escepticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant”, hacía presagiar una vuelta de tuerca al problema. Y, en efecto, al comienzo de la segunda parte del discurso, Menéndez Pelayo actualizaba la memoria de aquel combate, en el que intentó –dice– “vindicar en esta parte la tradición española de inmerecidas ofensas” (E., 129)². Negar era fácil, dudar, todavía más; burlarse, facilísimo. Pero ni las negaciones, ni las dudas, ni las burlas, por muy chis-tosas que sean, pueden en historia prevalecer sobre los documentos” (Idem). Si hoy renuevo sus ecos no es para amplificarlos dramáticamente, sino para exorcizar, una vez más, demonios familiares intestinos, que, por fortuna, ya están superados.

1. Planteamiento y contexto histórico

El planteamiento de la polémica es bien conocido. En su obra *El selfgovernment y la Monarquía doctrinaria*, Azcárate había sostenido una tesis que Laverde Ruiz y Menéndez Pelayo juzgaron injusta y provocativa:

Según que, por ejemplo, el Estado ampare o niegue la libertad de la ciencia, así la energía de un pueblo mostrará más o menos su peculiar genialidad en este orden, y podrá hasta darse el caso de que se ahogue casi por completo su actividad, como ha sucedido en España durante tres siglos (cit. por MP, I, 29).

Se componen en este juicio dos premisas: la jurídico/política, que establece una conexión, al parecer obvia, entre libertad de pensamiento y progreso científico, y la histórico/cultural, que, aun siendo su consecuencia, parece tomarse como prueba del aserto: la falta (o penuria, al menos) de la ciencia en España a partir de la modernidad, esto es, la ciencia moderna y la Ilustración. Se vinculaba así explícitamente la falta de libertades públicas en la Monarquía católica de la España de los Austrias con el retraso científico y filosófico. De por medio, como su causa, estaba el tema de la represión política y la intolerancia, encarnadas en el sagrado Tribunal de la Inquisición. A este desafío, procedente de un autor de filiación krausista, no podía faltar la pluma de un joven y brioso Menéndez Pelayo, con un portentoso saber histórico y documental, y con acerada retórica, en defensa, en primer lugar, claro está, de la ciencia española, esto es, tradicional y castiza, y, en última instancia, de la unidad ideológica del Siglo de Oro. Lejos de ser un asunto académico, éste adquirió desde el primer momento el alcance de una revisión histórica de la cultura de la España tradicional. Fácilmente podía saber el juicio de Azcárate a resonancia de la tesis de Masson de Morvilliers, quien en el artículo “España” en la *Nouvelle Encyclopédie* (1784) había juzgado el papel cultural jugado por España en la cultura europea con tonos altaneros y despectivos:

² *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, Libr. Victoriano Suárez, 1918.

”¿Qué se debe a España? Desde hace dos siglos, desde hace cuatro, desde hace seis, ¿qué ha hecho España por Europa?³ A tan severo e injustificado reproche, que denigraba en bloque la cultura española, contestó airado, con más elocuencia que acierto argumental, Juan Pablo Forner con su *Oración apologética por la España y su mérito literario* (1786). Aquel precedente proyectaba sobre la polémica una imagen foránea, extranjerizante, que teñía la cuestión de un inoportuno patriotismo. La acritud que adoptó la polémica al entrar en liza primero el neokantiano Manuel de la Revilla, y más tarde su compañero de ideas y afanes en la *Revista Contemporánea* José del Perojo, fue proporcional a la trascendencia política del tema. Se explica así que la polémica haya estado viva y operante en la cultura española, con intermitencias, vueltas y revueltas, en varias generaciones, a lo largo de la Restauración, hasta en la Segunda República, e incluso en los orígenes del régimen franquista tras la guerra civil. Era una polémica que galvanizaba la toda historia cultural de España⁴, y de ahí su incisiva y turbadora presencia en distintas coyunturas políticas hasta alcanzar la plena normalidad de la España moderna en la transición hacia la democracia.

Conviene tener presente la fecha del inicio, 1876, el comienzo del régimen de la Restauración tras el fracaso de la I República. Se trata de una fecha frontera, decisiva, entre dos épocas, el fin de las revoluciones burguesas del XIX, todas ellas atípicas y cuasi malogradas, y el comienzo de un templado período de liberalismo conservador. En el trasfondo, la experiencia de la revolución del 68, la “Gloriosa”, de la que dijera Clarín que había planteado abruptamente todos los graves problemas de la España moderna⁵ (las libertades públicas, la laicidad del Estado, el sufragio universal, etc.), sin lograr estabilizar sus conquistas en la I República. Aquella revolución, al igual que la República fallida, habían creado una ruptura, abrupta y radical, en la conciencia española que a Menéndez Pelayo, como dirá más tarde, le merecía un juicio totalmente adverso, pues “fueron puestos en tela de juicio los principios cardinales de nuestro credo tradicional”⁶. La Restauración de la Monarquía alfonsina consagró un nuevo pacto político entre las fuerzas oligárquicas del antiguo régimen y la nueva burguesía, ya sin pretensiones

³ Sobre esta primera polémica sobre *La ciencia española*, puede verse J.L. ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, III, 822-839.

⁴ Con anterioridad, entre 1857 y 1858, hubo otra polémica sobre el tema entre Gumersindo Laverde y Sánchez de la Campa, a la que podemos llamar, con A. Heredia Soriano, la segunda (Cfr “Debate sobre la filosofía española, La polémica de 1857”, en *La ciudad de Dios*, vol. CCXII, nº 2, págs 415-439), siendo la primera la de 1784, y la tercera, la que vamos a analizar. Sobre esta nueva fase de la polémica, puede verse PEDRO LAÍN ENTRALGO, *Menéndez Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales*, Madrid, Inst. de Estudios Políticos, 1944, págs 119-129, donde resume una más extensa exposición en *Sobre la cultura española* (Madrid, Editora Nacional, 1943). Entre otros textos, J.L. ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, op.cit., V/1, cap. 21, págs. 335-355 y un resumen preciso en el libro editado por F. HERMIDA, J.L. MORA, D. NÚÑEZ y P. RIBAS sobre *Manuel de la Revilla*, Madrid, UA, 2002, I, págs 130-138.

⁵ Véase mi libro *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, págs. 65-78.

⁶ *Discursos leídos ante la Real Academia Española*, Madrid, Tipografía de la Viuda e hijos de Tello, 1897, reeditado por la UIMP, Santander, 2003, pág. 70.

revolucionarias. Como restos del naufragio quedaban fuerzas democráticas, jugando equívocamente al posibilismo, y un republicanismo nostálgico y utópico, que no acertaba a afrontar la nueva realidad. La Constitución de 1876 instauró un régimen parlamentario, no menos atípico, con una diarquía de la Corona y el pueblo, partidos turnantes, democracia vigilada y un Estado confesional, fuertemente unitarista, cuando ya el pluralismo ideológico estaba implantado en la sociedad y los impacientes nacionalismos, así como la revolución social, emergían en el horizonte histórico inmediato para irrumpir en el fin de siglo. El ambiente era, pues, de extrema cautela y desconfianza. Se comprende que, en tal situación, una declaración cultural como la de Azcárate, krausista y republicano, aun cuando de una gran moderación, pudiera sonar a provocación. El juicio aparecía, por lo demás, en un libro en que se criticaba, en nombre del principio del *selfgovernment*, la Monarquía doctrinaria, en que podía mirarse como un espejo la restaurada por Cánovas del Castillo. Era, pues, fácil presumir que en aquel juicio histórico se sometía a crítica no sólo la historia cultural de España en los últimos siglos, sino todo el programa político y cultural de la Restauración. El régimen de 1876 tenía su basamento teórico en la conciencia de una unidad nacional y en la existencia de una Constitución intrahistórica, más allá de las ocasionales vicisitudes históricas. La querrela cultural entre antiguos y modernos se presentaba en España sobredeterminada políticamente por la coyuntura del fracaso del sexenio revolucionario⁷.

2. Actitudes y prejuicios

Por otro lado, todo el conflicto ideológico entre Ilustración y Romanticismo, planteado en España a partir de la Constitución de Cádiz, resonaba de fondo, dando una profundidad histórica a las distintas posiciones en juego. La causa de las luces –la tolerancia, la ciencia y el progreso– venía a avalar la postura de los innovadores, mientras que la tradición intrahistórica, el sentimiento nacional y la unidad cultural y religiosa que había engrandecido a España en su Siglo de Oro eran las credenciales de la posición castiza. Con razón se ha podido hablar de un doble prejuicio que dirigía intencionalmente a los contendientes. Para Menéndez Pelayo, los detractores de la ciencia española se dejaban llevar por el “prejuicio sistemático”, al que definió Laverde, “en reputar imposible la vida científica donde y cuando quiera que esté vedado el poner en tela de juicio los dogmas religiosos” (I, 258). Si hubo, pues, intolerancia no pudo haber ciencia, y la intolerancia –sostenía Núñez de Arce– era consustancial a la religión cristiana, aliada del despotismo y el fanatismo. No en vano se refiere despectivamente Menéndez Pelayo,

⁷ Como ha escrito JUAN PABLO FUSI, “el federalismo, como cuerpo doctrinal, como proyecto de Estado y como movimiento político, salió de 1873 profundamente desacreditado, identificado con la situación de desgobierno que España vivió aquel año: los mismos republicanos de 1931 no ocultarían las muchas reservas que les merecía la I República” (*España. La evolución de la identidad nacional*, Madrid, Ed. Temas de Hoy, 2000, págs. 180-181).

a propósito de Núñez de Arce y Quintana (el primero había sido protagonista de una polémica análoga con Juan Valera), a la “estirpe liberalesca de comienzos del siglo presente, que se empeñó en sobrevivirse a sí misma hasta días muy cercanos” (I, 95), en la que incluye obviamente a Revilla. Era, pues, el liberalismo el inspirador de esta ofensiva a una filosofía castiza en congruencia, o al menos compatible, con el sentimiento religioso. Los innovadores estaban inficionados de aquel pensamiento liberal y laicista que había condenado la Iglesia. A su vez, Ortega reprochará más tarde a Menéndez Pelayo ser víctima del “prejuicio nacional”, y de verlo todo con esa óptica de inspiración romántica, de modo que cualquier manifestación de la cultura que no vaya con la garantía de este sello es espúria o foránea, y por tanto sospechosa. Unamuno, más impudicamente, llamará a Menéndez Pelayo “desenterrador de osamentas”, y lo tomará por corifeo del casticismo, sin apercibirse, por entonces, del valor cultural de la autoafirmación de un estilo propio, español, frente a la invasión homogeneizadora de la moda euro-peísta. Desde luego, el prejuicio nacional estaba asumido explícita y reflexivamente como el núcleo teórico fundamental de la posición de Menéndez Pelayo, tan intenso y determinante como su misma fe religiosa, hasta el punto de fundirlos en uno. Como Cánovas, tan afín con él en este punto, podía escribir don Marcelino al término de su disputa con Perojo: “Yo no hice más que lo que debe hacer todo buen hijo cuando se ataca a su madre (...) No he lidiado ni lidio más que por el honor literario de la patria” (I, 370).

Como se ve, los prejuicios eran recíprocos, como los anatemas. La confrontación del pensamiento tradicional, de inspiración religiosa, contra el liberalismo, a causa de su crítica al teocratismo y el clericalismo, le impedía reconocer el profundo humanismo de la posición liberal y su contribución a la creación de un poder político autónomo, que en modo alguno significa antirreligioso o anticristiano. Más bien al contrario, la defensa de la libertad de conciencia, como bien vio Benjamin Constant, creaba al espacio de un Estado laico y de una genuina experiencia religiosa, no mediatizada por ninguna institución de poder. *A parte contraria*, los detractores del casticismo no se apercibieron de que, exageración aparte, el prejuicio nacional podía tener también una dimensión positiva y constructiva, y, como ha hecho notar Pedro Sáinz Rodríguez, alimentar “un ambiente, muy semejantes al que crearon Fichte y Schelling en Alemania, base fundamental de la reconstitución de la nacionalidad germánica”⁸. También el casticismo podía ser regenerativo⁹, al vindicar el pensamiento propio y reactivar las tradiciones culturales autóctonas, como lo era, sin duda, el liberalismo al favorecer las bases de una

⁸ *Las polémicas sobre la cultura española*, Madrid, Impr. Fortanet, 1919, pág. 45.

⁹ No entiendo por qué Julio Rey Pastor encuentra peyorativa la expresión “regeneracionismo”, y por eso rehúsa aplicarla a Menéndez Pelayo, ni a Costa ni a Cajal (“Menéndez Pelayo y la ciencia española”, en *Homenaje a Don Marcelino Menéndez Pelayo*, Madrid, Universidad Complutense, 1956, pág. 102. Quizá porque la tome por ideológica e incongruente con las exigencias científicas, que tan ampliamente le reconoce a Menéndez Pelayo.

cultura universal y cosmopolita. La verdadera regeneración, como programa cultural, es siempre, paradójicamente, de doble sentido, reactivando lo autóctono y abriéndose a lo ajeno, a la vez afirmación de la propia personalidad, del propio estilo, y comunicación irrestricta, y aun cuando esta doble dirección pudiera ser a veces agonal, como ya vió Unamuno, no deja de ser un conflicto productivo en cultura y humanidad.

No obstante, la rígida contraposición entre innovadores y tradicionalistas es demasiado esquemática para dar cuenta de las distintas posiciones en la polémica. Muy probablemente, Azcárate no pretendía desencadenar tal proceso, a creer en sus palabras, que eran realmente de fiar. En carta a Gumersindo Laverde, y por toda contestación a Menéndez Pelayo, lejos de alimentar la polémica, se marginó de la misma y redujo el alcance de su juicio, que había sido “incidental” y a propósito de la ilustración de una tesis política general sobre “las relaciones del orden científico y el Estado” (I, 251). En modo alguno había sido su propósito negar, y mucho menos denigrar, la existencia de una filosofía española, en cuyo testimonio podía aducir la obra de su propio padre, don Patricio de Azcárate, así como la elogiosa recensión de la misma por Federico de Castro. No había, pues, por su parte, “prejuicio sistemático” que le impidiera reconocer una filosofía nacional. Rebajaba, por lo demás, su afirmación de los tres siglos de decadencia científica española, explicitando que excluía el siglo XVI, esto es, el Renacimiento español. Y concluía su carta a Laverde con su habitual buen sentido, aun cuando en este caso más parece una transacción:

Bueno es que conste que ni unos ni otros renegamos de la gloriosa tradición filosófica del siglo XVI y que todos ansiamos la formación y el desarrollo de la *Filosofía española*; así como también deseo hacer constar que, por mi parte, no he olvidado, ni podía olvidar, los esfuerzos del primero que asignó el siglo XVI a España, en la historia de la filosofía, sin que prejuicios sistemáticos puedan llevarme a hacerlo (I, 255).

Era una cuestión de fidelidad. Este “primero” era su padre en su *Exposición histórico crítica de los sistemas filosóficos modernos*. Ciertamente, por su parte, la polémica había concluido, pero la dejaba en cierto modo en suspenso con la cita de un verso de su paisano Enrique Gil: “¿para qué averiguar si deliramos?”, que es como si dijera: ¿merece el esfuerzo de tanta disputa un tema que acabará imponiéndose por sí mismo? En esto se equivocaba el bueno de Don Gumersindo. La polémica misma, pese a los exabruptos y tonos satíricos que en algún momento salpicaron a ambos bandos, llevados por el ardor de la disputa, tuvo, a mi juicio, un carácter ejemplar por sí misma. Representó realmente la madurez de la conciencia crítica contemporánea sobre nuestra historia intelectual, y toda ella brilló a gran altura, aparte de la consecuente clarificación sobre el tema de debate, que bien lo requería.

Gumersindo Laverde, a quien tanto Menéndez Pelayo como Azcárate dirigen sus cartas respectivas, actuó en cierto modo como el muñidor, por no decir instigador, de la polémica. Había sido maestro de don Marcelino y compartía tanto su posición intelectual en la disputa como su pasión por la tradición española, en la que era un prestigioso investigador. Al parecer, Laverde ejerció una influencia decisiva en el joven Menéndez Pelayo, que sólo logró suavizar sus aires combativos cuando se alejó de su sombra. Como amigo y paisano, a la vez, de don Marcelino, puso prólogo a la edición de las cartas, género literario de abolen-go en que éste simulaba desahogarse con su maestro, a quien llama “carísimo amigo y paisano”, compartir con él su indignación y su combate, tanto como sus proyectos culturales y bibliográficos de recuperación de la tradición española. En el prólogo, Laverde corrobora los argumentos del autor de las cartas y pondera el éxito de sus esfuerzos en la disputa:

Oportet haereses esse. Si ellos no hubiesen caído en la mala tentación de remedar las añejas concurrencias del asendereado colaborador de la *Enciclopedia* habríale faltado a V. ocasión de enriquecer la literatura española con sus preciosas *Cartas*, en que tan brillantes muestras da de estar cortado por el patrón de los Nebrija, Vives y Brocenses (I, 9).

Los herejes, en este caso culpables de una herejía de lesa patria (¿con qué facilidad el lenguaje de la tradición se viste de imágenes religiosas!), eran Manuel de la Revilla y José del Perojo. Al primero toma Menéndez Pelayo como un tránsito de la filosofía moderna, de Hegel a Kant, y de éste al positivismo. En verdad, Revilla era un criticista de ribetes positivistas, bien acreditado por su buena formación filosófica, liberal conservador, a la sazón redactor/jefe de la *Revista Contemporánea*. José de Perojo era un neokantiano antimetafísico de estricta observancia. Estos eran los antagonistas de parte de los innovadores. Luego se sumó a la polémica un flanco ideológico opuesto, disconforme con la posición intelectual, un tanto marginal, en que dejaba Menéndez Pelayo al tomismo, declarado por León XIII como la filosofía oficial de las escuelas católicas. Eran Alejandro Pidal y Mon y el dominico Joaquín Fonseca. Entre este doble flanco, don Marcelino parecía adoptar una “vía media” –aun cuando eso, como señala Laín Entralgo, no significa equidistante– entre innovadores y escolásticos¹⁰. En cualquier caso, él no

¹⁰ *Menéndez Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales*, op. cit., págs 123-4, 132-133, 157 y 180 ss. En mi exposición no insistiré en este segundo flanco de la polémica por ser menos relevante. Pidal y Mon le reprochaba a don Marcelino su culto por el Renacimiento, que inficionó la cultura de paganismo, y Joaquín Fonseca sus reservas con el tomismo, pese a ser la filosofía oficial de la Iglesia. (Cfr. los índices de CE, II, segunda parte. Continuación). En su réplica, Menéndez Pelayo deja ver rasgos decisivos de su libertad de pensamiento y del modo en que entendía el necesario diálogo del cristianismo con la cultura secular, tal como se practicó en el Renacimiento español (CE, II, 106-8), a la vez que reprueba la actitud restauradora de un pensamiento tradicional que rehuye entrar en confrontación con la modernidad (CE, II, 249).

era un neo-católico¹¹, como lo llama erróneamente Revilla, es decir, un integrista religioso, y como he mostrado en otro lugar su posición difería notablemente tanto de la escolástica desfasada de su tiempo como del pensamiento tradicionalista de Donoso, al que combate de continuo como un atentado contra la razón¹². Ambos frentes ideológicos de combate le merecen un duro desdén, pues incurren en la ignorancia bárbara de la gran tradición intelectual española. Menéndez Pelayo se muestra disconforme con el giro que llevan

ciertos estudios en España, y si es el mejor antídoto contra la exageración *innovadora* la exageración reaccionaria. Lo que sí puede afirmarse es que ambos fanatismos se inspiran en libros extranjeros, por más que uno y otro sean de antiguo abolengo en nuestra historia filosófica, y que, tal vez sin darse cuenta de ello, obedecen los secuaces de tan opuestas ideas a las providenciales leyes del pensamiento ibérico, aunque incurriendo en no pocas aberraciones y desvíos respecto de las escuelas peninsulares, por no detenerse a estudiarlas como debieran (I, 57).

A su juicio, la medicina tenía que venir de la regeneración del propio espíritu filosófico, pues no había remedio posible que no contase con la activación de las propias energías. Por el contrario, el olvido o menosprecio del pensamiento español produce un daño doble: por un lado, el pesimismo y la desmoralización; en un sentido análogo denunciará más tarde Rafael Altamira la hipercrítica devaluadora del pasado nacional como una actitud que en su propio exceso inhibe y enerva las energías creadoras por el convencimiento de que falta capacidad y talento para acometer la empresa. Por otro, el gravísimo daño, según Menéndez Pelayo, de

mantener a nuestra patria falta de todo carácter propio en las modernas evoluciones del espíritu humano, dejándonos a merced de cualquier viento de doctrina que sople de extrañas tierras, y siendo causa eficazísima de la anarquía y desconcierto que hoy nos aqueja y lleva trazas de prolongarse (I, 57).

3. El debate argumental

Dejando los prejuicios en el trasfondo, vayamos ahora al proscenio en que se representan los argumentos de esta disputa. Como buen retórico, Menén-

¹¹ A lo que replicaba de un modo arrogante: "Tengo por honra grandísima el que el Sr. Revilla me llame neo-católico, inquisitorial, defensor de instituciones bárbaras, y otras lindezas. Soy católico, no nuevo ni viejo, sino católico a machamartillo, como mis padres y abuelos, y como toda la España histórica (...) sin hacer concesión alguna a la impiedad ni a la heterodoxia (...) pero muy ajeno a la vez de pretender convertir en dogmas las opiniones filosóficas de este o el otro doctor particular, por respetable que sea en la Iglesia" (I, 200-201).

¹² Véase mi ensayo "Menéndez Pelayo en la crisis nihilista de fin de siglo", en *150 Aniversario de don Marcelino Menéndez Pelayo* (coordinador Gonzalo Anes), Madrid. Real Academia de la Historia, 2007, págs. 49-66.

dez Pelayo antecedía su argumentación con un lamento sobre el olvido del pensamiento español. En medio de tanto tráfico intelectual, de tanta importación de tendencias y escuelas,

nadie procura enlazar sus doctrinas con las de los antiguos pensadores ibéricos, nadie se cuida de investigar si hay elementos aprovechables en el caudal filosófico reunido por tantas generaciones, nadie se proclama *luliano*, ni levanta bandera *vivista*, ni se apoya en Suárez, ni los escépticos invocan el nombre de Sánchez, ni los panteístas el de Servet; y la ciencia española se desconoce, se olvidan nuestros libros, se los estima de ninguna importancia, y pocos caen en la tentación de abrir tales volúmenes, que hasta los bibliófilos desprecian en sus publicaciones (I, 30).

Este es el pórtico de entrada. Ya desde el umbral adelantaba don Marcelino las figuras más prestigiosas. No es una larga lista de oscuros nombres lo que alega. El lulismo, el vivismo y el suarismo se adelantan en el proscenio. En Lulio celebraba su talento especulativo y su armonismo; en Suárez, de “cuyos libros –dice– fuera no difícil extraer, abundante y de subidos quilates, aquel oro que Leibniz reconocía en la escolástica” (I, 32), la consumación del pensamiento escolástico, que ha determinado en gran medida, como es hoy bien conocido, los conceptos ontológicos de la metafísica moderna. Y en Vives –su gran pasión– admiraba al

más prodigioso de los artífices del Renacimiento, pensador crítico de *primera fuerza*, como hoy suele decirse, renovador del *método* antes que Bacon y Descartes, iniciador del *psicologismo* escocés, conciliador casi siempre, prudente y mesurado aun en la obra de reconstrucción que había emprendido, dechado de claridad, elegancia y rigor lógico, filósofo en quien predominaron siempre el juicio y el sentido práctico, nunca reñidos en él con la alteza del pensamiento que, para todos accesible, jamás se abate, sin embargo, con aparente y menguada facilidad al vulgar criterio (I, 35).

Elogios como éste de Vives abundan en su obra y anuncian el estudio fundamental que años más tarde le dedicará en su discurso de ingreso en esta Academia, en que pondera en Vives al “gran pedagogo del Renacimiento, el escritor más completo y enciclopédico de aquella época, el reformador de los métodos, el instaurador de las disciplinas (...). Él dio el último y definitivo asalto a la barbarie en su propio alcázar de la Sorbona: en él comienza la escuela moderna (...). En una época abierta a todo género de temeridades, profesó y practicó constantemente el gran principio de la sobriedad y la parsimonia científica, el *ars nesciendi*” (E., 167). Y muestra con una contundente prueba documental al Vives criticista, probabilista, formulador del canon de la ciencia experimental, antecedente de Kant en tantos sentidos y, sobre todo, descubridor del juicio natural de la mente, “que da al conjunto de su filosofía un sello más escocés que kantiano” (I, 176).

Junto a estas tres lumbreras, enumeraba Menéndez Pelayo la pléyade de pensadores, que brillaron en aquella época, el escéptico Francisco Sánchez, el panteísta Servet, el conciliador Fox Morcillo, autor de una propuesta sincretista entre Platón y Aristóteles, el naturalista Huarte de San Juan, doña Oliva Sabuco, el Brocense y Fray Luis de León, el inmenso friso del pensamiento escolástico, la gran corriente del pensamiento ascético y místico. En la valoración de Menéndez Pelayo, el Renacimiento español se lleva la palma, sólo sobrepasado por Italia, la única, dice, que “podía disputarnos el cetro filosófico con su renovado *platonismo*” (I, 34). “De siglo de oro filosófico habrá de calificar al siglo XVI” (I, 35). Lo que admiraba Menéndez Pelayo en el Renacimiento español era aquella fecunda conjunción de humanismo y cristianismo, de genio creativo y bellas letras, donde encontrará una guía intelectual de su propia vida. Y aun cuando declinase aquel esplendor en los siglos siguientes, puede presentar don Marcelino una importante nómina en el siglo XVII (Pedro de Valencia, Pujasol, Isaac Cardoso, Quevedo, Caramuel y Nieremberg) y aun del XVIII, (Feijóo, Hervás y Panduro, Saavedra y Fajardo, Forner). Mención especial le merece a Menéndez Pelayo, en atención a la especialidad de Azcárate, la gran constelación del pensamiento jurídico de la escolástica jesuítica y dominicana, (Vitoria, Vázquez, Soto y Báñez, Molina y Lugo, Suárez), o bien del pensamiento político (Fox Morcillo, Mariana, Rivadeneira, Márquez, Quevedo, Saavedra), o en las ciencias sociales y económicas (Bartolomé de las Casas, Frías de Albornoz, Acosta, Sandoval, Sancho de Moncada, Álvarez Osorio, Pedro de Valencia, etc.).

El alegato presentado por Menéndez Pelayo era tan consistente, tan amplia y contundente la constelación hispánica de pensamiento científico, que los antagonistas se vieron forzados a introducir precisiones relevantes. Para Manuel de la Revilla, que había llamado un “mito” la existencia de una filosofía española, había que descartar de la cuenta el pensamiento ascético y místico, pues no se trataba propiamente de filosofía, así como la escolástica, que daba por supuesta. Por lo demás, se trataba en todo caso de un problema de nivel. “Regístrense los nombres de todos los físicos, matemáticos y naturalistas que entonces produjimos –replicaba– y ninguno se hallará que compita con los de Copérnico y Galileo, Kepler y Newton, Pascal y Descartes (I, 86). Salvo las corrientes escolásticas, “ninguno logró fundar escuela ni alcanzar legítima influencia” (ídem). En una segunda réplica de la polémica, Revilla hacía una notable precisión:

Cuando hemos dicho que la filosofía española es un mito, no hemos querido decir que no hay filósofos españoles, sino que no existe una creación filosófica española que haya formado una verdadera escuela original, de influencia en el pensamiento europeo, comparable con las producidas en otros países (I, 195).

Perojo, a su vez, insistía sobre este hecho. “No son nombres lo que exigía el Sr. Revilla sino sistemas filosóficos” (I, 339), que “haya(n) causado una modi-

ficación en el modo de ser general del pensamiento (I, 340). “Una cosa es que haya filósofos y otra que haya filosofía” (I, 195), esto es, una tradición y escuela. El mismo argumento que empleará Ortega, cuando años más tarde se haga eco de la polémica: “Ciencia no; hombres de ciencia sí”, entendiendo por este singular y con mayúscula, que deja deliberadamente indeterminado, la gran ciencia físico/matemática, que era para él el paradigma de la modernidad, aparte del carácter institucional de la ciencia –escuela, revistas, crítica y debates, ediciones–, que faltó por completo¹³. Ya en su primer alegato, admitía Menéndez Pelayo la debilidad de España en las ciencias exactas, físicas y naturales, aun cuando cita algunos nombres como los matemáticos Hugo de Omerique, “a quien –dice– no se desdeñó de estudiar y de elogiar Newton” (II, 19) y Pedro Ciruelo, o bien los naturalistas Acosta, Cavanilles, Esquivel, etcétera.

Confieso de buen grado nuestra inferioridad en esta parte; no lo da Dios todo a todos, quizás el terreno no estaba tan bien preparado; quizás la genialidad española no tira tanto por este camino como por otros; quizás la época en que España fue grande y sabia no coincidió con la madurez sino con los primeros ensayos y tentativas del genio analítico y experimental (I, 48).

Luego, en su respuesta a Revilla y Perojo, tras de reconocer que los grandes genios son un don que escapa a toda previsión y método, (I, 96-97) subrayaba que en la ciencia no sólo importa la línea de cumbres, sino la altura media de la cordillera (I, 99-100), y precisaba la existencia de algunas escuelas, aparte de las escolásticas, como la de Lulio o la de Vives, cuya influencia en diversas corrientes de la filosofía moderna era incontestable, habiendo sido ya acreditada por la investigación (I, 111-112; 119-120; 221-222). A su juicio, no hubo solución de continuidad en la labor creativa de la ciencia española durante siglos, pues la interrupción de la vida intelectual española se produjo en 1790. Como recogía de modo conclusivo, en la nota final de la edición,

el olvido y desprecio de nuestra tradición científica se inicia en los últimos años del siglo XVIII, y es debido exclusivamente al enciclopedismo y al espíritu francés, que no podía menos de condenar y tener en poco una cultura católica e indígena (I, 266).

¿Partida en tablas? Sería una conclusión demasiado simple, pero desde luego, como suele ocurrir en las grandes disputas, había razones por ambas partes, que se habían exagerado en la confrontación y esperaban una mirada más comprensiva. Como decía Leibniz de la historia de las ideas, anticipando un planteamiento dialéctico, toda filosofía acierta en lo que afirma y yerra en lo que

¹³ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “La ciencia romántica”, en *Obras Completas*, Madrid, Rev. De Occidente, 1966, I, 41.

niega, esto es, guarda una parte de verdad, pero se vuelve loca cuando se cree en posesión de la verdad completa. A Menéndez Pelayo le asistía una buena razón, que supo probar documentalmente y que ha sido confirmada por la investigación histórica: había habido una rica tradición de pensamiento en España, y no sólo difusa y líquida en literatura, como creía Unamuno, sino en textos acreditados como específicamente filosóficos; y no ya escolásticos, como en Suárez, mas creativos y originales, entre los que Lulio, Vives y Fox Morcillo se llevaban la palma.

Si se me permite una distinción aspectual, a Menéndez Pelayo parecía importarle más el carácter nacional de la ciencia española, que el propiamente confesional o católico, aun cuando una cosa implicara la otra. Lo católico era para él una ortodoxia religiosa, pero no tenía por qué imponer un monismo filosófico de doctrina, respetando así la libertad que siempre existió en las escuelas cristianas. Se comprende que tanto Alejandro Pidal y Mon como Joaquín Fonseca intentaran llevarle hacia el tomismo, en cuanto filosofía oficial de la Iglesia, pero sin éxito¹⁴, pues tenía claro que el compromiso entre lo nacional y lo católico estaba abierto a diferentes vías.

Pero ¿cabe una “ciencia nacional” o son términos extraños e incompatibles? La objeción se la había planteado Gumersindo Laverde:

No ignoro (¿cómo habría de ignorarlo?) que la *ciencia es una y que la verdad no tiene patria*; mas nadie negará tampoco que la verdad y la ciencia adoptan formas y caracteres distintos en cada tiempo y país, según el genio y la historia de las razas, a cuyas peculiares condiciones se atenta con la manía de introducir lo extranjero sin asimilarlo a lo propio (I, 20-21).

Su postura habría sido más concluyente de distinguir ciencia y filosofía, que aparecían confundidas en la polémica bajo el nombre genérico de “ciencia”. Ciertamente, la ciencia, tanto la pura (lógica, matemática) como la ciencia natural, no tiene patria. No ocurre así con la filosofía, que no es estrictamente ciencia, ni

¹⁴ Para A. Pidal y Mon la única filosofía española es la escolástica, católica no solo *quad sustantiam sino per se, perennis philosophia* (I, 292-3). De ahí que en su intervención en la polémica acabara su carta a Menéndez Pelayo con la apelación de que contribuya a la restauración del “glorioso Renacimiento cristiano, a que, después de tres siglos de Reforma de Enciclopedia y de Revolución, estamos asistiendo en nuestros días” (CE, II, 89), y Fonseca se lamenta de que no atienda a la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII sobre el tomismo como la filosofía oficial de la Iglesia (II, 123-4), reprochándole, en otro momento de la disputa, que los que hacen daño no son los heterodoxos, que sólo provocan risa, sino” los escritores católicos que, bajo la salvaguardia de su fe y de su catolicismo, se desvían más o menos de la senda científica trazada al mundo católico por el Pontífice reinante en su memoranda encíclica *Aeterni Patris*” (II, 161). Para Menéndez Pelayo la encíclica era un consejo y no un decreto (Ibid., II, 148), aparte de que era muy otra su manera de entender su contribución al desarrollo de la cultura cristiana. Ante los ataques de Fonseca, se explica su contundente réplica: “Yo no puedo menos de declarar solemnemente que nada tengo que ver con semejantes restauradores, cuya obra sólo ha de servir para perpetuar en España el estado de desidia intelectual y de agitación estéril, en que vivimos, y que nos hace literalmente el ludibrio y la ignominia de Europa” (II, 249).

siquiera en los filósofos llamados “racionalistas”, sino un sistema en que se componen diversas dimensiones cognitivas, estimativas y prácticas en una visión unitaria. Y un sistema del mundo depende de experiencias colectivas que no son ajenas a las vicisitudes históricas. Unamuno había hecho en sus *Ensayos en torno al casticismo* una distinción semejante. “Esto (lo subcientífico) en filosofía es enorme, es el alma de esta conjunción de la ciencia con el arte, y por ello tiene tanta vida, por estar preñada de intrafilosofía”¹⁵. Si no tiene sentido, propiamente hablando, una ciencia nacional, sino científicos de tal o cual nacionalidad, sí lo tiene, en cambio, una filosofía nacional. Distinguimos claramente el estilo del pensamiento anglosajón del continental, o la cultura mediterránea de la germánica, sin que en tales casos resulte inapropiado el calificativo de nacional. En esto pensaba Menéndez Pelayo, una verdadera filosofía nacional, con un estilo propio, de la que se atrevía a dar incluso sus señas de identidad –sentido práctico, armonismo, tendencia crítica y psicológica, panteísmo–¹⁶ más o menos constantes en su historia. Pero en su pasión por lo autóctono o, si se quiere, en su obsesión por el “prejuicio nacional” relativizaba la decadencia y, sobre todo, despreciaba la labor fecunda de los innovadores, como los krausistas, como si un estilo pudiera mantenerse en su pureza genuina, libre de contaminaciones, sin volverse rancio y estéril en su casticismo. A su vez, los innovadores acertaban al afirmar que tal filosofía española no había alcanzado un nivel histórico de madurez, salvo en la escolástica, comparable con los grandes sistemas de la modernidad en Inglaterra, Francia o Alemania, con trascendencia efectiva en la historia, pero erraban al ignorarla o despreciarla, y sobre todo al infravalorar las tradiciones de pensamiento como suelo germinal de la cultura, como si una filosofía importada pudiera dar frutos copiosos sin arraigo efectivo en la mentalidad y la sensibilidad sociales. Eran víctimas del prejuicio sistemático ilustrado, que culturaliza *ex novo* y uniformemente, por generación espontánea, sin tener en cuenta las características diferenciales de los pueblos. De nuevo reaparece el dilema Ilustración y Romanticismo, que teñía toda la polémica en actitudes antagónicas de acerados perfiles.

4. Intolerancia e Inquisición

Volvemos así a la cuestión política de fondo, que no era la ciencia española, sino la intolerancia dogmática y el despotismo como causas de la decadencia. Porque decadencia sí la hubo con respecto al gran siglo XVI; en esto se manifestaron todos de acuerdo, aun cuando difiriendo en el alcance, los límites históricos y la valoración de la misma. Para Menéndez Pelayo era casi natural que tras del

¹⁵ MIGUEL DE UNAMUNO, *Obras completas*, Madrid, Escelicer, 1966, I, 788.

¹⁶ Puede verse sobre estas notas, P. LAÍN ENTRALGO, *Menéndez Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales*, op. cit., 214-218.

esplendor científico y humanista del Renacimiento español sobreviniera la decadencia, porque desde el cénit solo cabe declinar. Era un modo de quitar hierro a la cuestión. Para Azcárate, sin embargo, se trataba de una interrupción. “Si no se hubiera interrumpido aquel movimiento, no lo ignoraríamos” (I, 254). Relativamente fácil era replicarle, como hicieron don Marcelino y Laverde, que a menudo se olvidan culturalmente cosas, figuras, obras científicas que estuvieron ahí siempre. Laverde, más templado en este punto, si no interrupción, reconocía al menos un gran declive:

No pretendo con estas reflexiones negar la decadencia de nuestros estudios después del siglo XVI; miradas las cosas en globo, nadie la niega. Fue grande, en verdad, comparada con la altura a que anteriormente habíamos llegado; pero no tan absoluta, general y profunda como Vd. da a entender y yo mismo, con menos datos que ahora, ha algún tiempo creía (I, 259).

La discrepancia profunda estaba en las causas. Se confrontaban aquí dos lecturas sobre la decadencia española. La idealista, mantenida por toda la corriente ilustrada, desde Larra a Ortega, que la achacaba fundamentalmente al aislamiento del espíritu europeo moderno decretado por Felipe II, y la material o estructural, que, como la de Cánovas, admitía una pluralidad de causas concurrentes, tales como el esfuerzo colonizador, las múltiples guerras, la mala administración, el desgobierno de los últimos Austrias, etc.¹⁷ Según la primera versión, había sido un instrumento fundamental del aislamiento cultural y del mantenimiento de la ortodoxia político/religiosa el Tribunal de la Inquisición, “la aduana del casticismo”, como lo llama gráficamente Unamuno¹⁸. La inculpação política se centraba, pues, en la represión inquisitorial del pensamiento ejercida en nombre de la fe y de la unidad ideológica de España. “El país –decía Manuel de la Revilla– en que una intolerancia sistemáticamente organizada velaba con rigor implacable para impedir la aparición de todo pensamiento que no encajara en los moldes de la más estrecha ortodoxia” (I, 87). La línea argumental de Menéndez Pelayo era doble: por un lado, la prueba documental sobre los presuntos atentados del Santo Oficio a la libertad de pensamiento; por otro, hacer ver que la actuación de otros tribunales análogos en el extranjero, en Roma, Ginebra, Francia o Inglaterra fue más rigurosa que la del Tribunal de la Fe.

No encuentro en los *Índices Expurgatorios* más obras de filósofos ibéricos notables que las de Huarte y doña Oliva, y éstas sólo para borrar frases muy contadas. Exceptuando al Brocense y a Fray Luis de León, en cuyos inicuos procesos

¹⁷ Véase JUAN PABLO FUSI, *España. La evolución de la identidad española*, op. cit., 182.

¹⁸ “La Inquisición fue instrumento de aislamiento, de proteccionismo clasicista, de excluyente individualización de la casta” (*En torno al casticismo. Obras completas*, op. cit. I, 865).

influyeron otras causas, no hallo pensador alguno español perseguido por el Santo Oficio; a nadie castigó aquel Tribunal por haber expuesto doctrinas metafísicas, propias o ajenas, acomodadas o no a las ideas dominantes. En las llamas pereció un crudo panteísta-aragonés; pero fue su suplicio en Ginebra, no en España; ordenólo Juan Calvino, no el Tribunal de la Fe (I, 37).

Y si esto ocurría con doctrinas metafísicas, mayor lenidad hubo de haber en lo que respecta a las ciencias naturales, más alejadas del núcleo de la fe:

Y es lo cierto que la Inquisición española no opuso trabas a la admisión del sistema copernicano en las aulas salmantinas, ni impidió que Diego de Estúñiga le expusiese con toda claridad en su *Comentario a Job*, libro que mandó expurgar la Congregación de Roma, en cuyos índices figura hasta tiempos muy recientes (I, 52).

Era, sin duda, una buena estrategia defensiva. Cabría pensar, no obstante, que las doctrinas metafísicas de aquel tiempo eran, en su mayoría, consonantes con la fe religiosa cuando no a su servicio, como ocurrió con la escolástica, y que los herejes estaban fuera, y los escasos que quedaron dentro suscitaron el celo del Santo Oficio. Revilla, en este segundo punto, relativo a la violencia represiva, se centró en distinguir los modos, que no la sustancia. “Pero esas persecuciones –decía, refiriéndose a las habidas en otros países– eran hijas del furor y de la violencia más que de la crueldad fría y sistemática” (I, 87), y de ahí que sus resultados fueran menos graves y no erradicaran la libertad de pensamiento en aquellos países. La diferencia estaba, pues, en el modo. La Inquisición española representaba, a su juicio, un poder espiritual permanente:

Debiese eso a que en España perseguía el poder teocrático, implacable, sistemático, tenaz, y en esos países perseguía el poder político, más violento acaso, pero menos temible y menos fecundo en desastrosos resultados (...) El bárbaro arbitrio del momento siquiera sea una *Saint Barthélemy* o un 2 de septiembre, no mata a un pueblo; mátao, en cambio, la opresión constante, por más que parezca menos impetuosa (I, 88).

A propósito de violencias, hará valer Menéndez Pelayo en otra ocasión que gracias a la Inquisición nos vimos libres de las guerras de religión que asolaron a Europa. A primera vista el argumento es muy contundente, pero queda por determinar si, por contrapartida, no favoreció una sorda y constante guerra religiosa intestina, entre ortodoxia y heterodoxia, que ha acarreado el problema religioso endémico de las dos Españas. Al fin y al cabo, las guerras, aun siendo muy sangrientas, desembocan, de un modo u otro, en una situación de convivencia, mientras que los pleitos que no acaban de sustanciarse generan tensiones interiores de incalculables efectos.

Pero, volviendo de nuevo a la polémica, ésta sólo podía objetivarse, desde el punto de vista histórico, con datos documentales, como pretendía Menéndez Pelayo. Las acusaciones globales e indiscriminadas escapaban al canje argumental, propiciando tan sólo descalificaciones y juicios severos y extremados de los contendientes. En su intervención, Perojo intentó probar que la aparición de la Inquisición produjo una interrupción, en todos los ramos, de la vitalidad creativa de la cultura hispano/musulmana. “Desde esa época, en que la Inquisición y el fanatismo se apoderaron de toda nuestra savia intelectual, se agosta nuestra exuberancia antigua y caemos, cada vez a pasos mayores, en el atraso científico” (I, 356). Llevado por el viento de la polémica, llegó a hacer una de estas incriminaciones generalizadas:

No hay más que recorrer las páginas del sangriento libro del martirologio español para advertir cómo al primer paso de un talento extraordinario, a la primera creación de un espíritu reflexivo, acudía presurosa la Inquisición a extinguir con el fuego de su hoguera toda su obra, y con los tormentos a descubrir los vestigios que todavía pudieran quedar (I, 336).

Menéndez Pelayo se quejó de la “terquedad” con que Perojo volvía en este punto a “despotricar como sus adláteres”, haciendo caso omiso de las pruebas. “Le pido, es más, le ruego que me nombre un sabio, un solo sabio español, que pereciera en las hogueras inquisitoriales” (I, 379). La respuesta de Menéndez Pelayo fue documentalmente contundente. Aportó con pormenor información sobre las víctimas de la Inquisición por sectores en que su actuación fue más pertinaz: judaizantes, moriscos, protestantes, nigromantes y brujas, alumbrados, procesos políticos; especialmente en los tres primeros sectores. Su conclusión es que el número de víctimas, de entre sabios y literatos, “se reduce a tres, por mejor decir, a dos hombres, un poeta dramático y un predicador, entrambos medianos, y sin los cuales se pasaría muy bien nuestra historia literaria” (I, 380). Y añadía algunas precisiones complementarias:

Entre los conversos y judaizantes hubo hombres de gran valía; pero nadie los persiguió mientras fueron cristianos, a lo menos en apariencia. Isaac Cardado, Isaac Orobio de Castro y otros muchos, después apóstatas, habían alcanzado en España honores y reputación, desempeñando cátedras en nuestras Universidades, sin que fuera obstáculo la mancha de su origen. Es más: en España imprimieron libros filosóficamente muy atrevidos, y nadie les fue a la mano ni los quemó, ni los puso en el Índice (I, 379).

Y, en cuanto a los protestantes,

Ni uno solo de los que algo valieron fueron chamuscados por la Inquisición. Juan de Valdés murió tranquilo y respetado en Nápoles, A Servet le tostó Calvino. El doctor Constantino Ponce de la Fuente murió en las cárceles y lo que quemaron

fue su estatua, Juan Pérez, Casiodoro de Reina, Cipriano de Valera, etc., anduvieron casi toda su vida por el extranjero” (Ídem).

La conclusión de este nuevo alegato era que “ningún hombre de mérito científico fue quemado por la Inquisición” (I, 384). Menéndez Pelayo se cuidó de reforzar su prueba con otra información complementaria sobre “*la prohibición y expurgo de libros*” –otro método de perseguir una doctrina– con una clasificación por materias y sectores:

Libros de filosofía y ciencias escritos por españoles. No prohibió ninguno, a no ser una de las tres versiones de los *Diálogos* de León Hebreo, quizá por contener rasgos cabalísticos que, no obstante, dejaron correr en el texto latino e italiano. Quitó en el libro de Huarte un capítulo *sobre el temperamento de Jesucristo* y con él algunas frases de sabor excesivamente materialista. Las expurgaciones en el libro de Doña Oliva fueron de poca monta. Fue expurgado asimismo un discurso de Ambrosio de Morales, en que el cronista pretendía demostrar que las estrellas tienen poderío sobre el hombre. ¡Esta es toda la persecución contra nuestra filosofía! Libros de filosofía, escritos por extranjeros. No prohibió casi ninguno, ni siquiera la *Ética* de Espinosa (I, 382).

Por lo demás, en sendas cartas a Alejandro Pidal y al Director de *La España*, continuando la réplica a Perojo, volvió a presentar nuevas y amplias listas de la contribución española a la ciencia, a partir de la modernidad y a lo largo de cinco siglos (II, 7 ss y 47 ss), corroborando así sus argumentos y pruebas de la primera refutación.

Creo que en este segundo nivel la polémica arroja un resultado equívoco, parecido al que hemos analizado a propósito del debate argumental. Menéndez Pelayo llevaba razón al rechazar los términos maximalistas de la acusación sobre la persecución inquisitorial de la ciencia, logrando reducir el problema, sobre la prueba documental, a sus verdaderas proporciones históricas. Investigadores modernos han reforzado estas conclusiones, mostrando el alcance real de la actuación de la Inquisición en la cultura, tanto en los procesos, como en el expurgo y difusión de libros, y haciendo ver que fue mucho menor de lo que se creía¹⁹. Pero esto no era todo. Había una cuestión de fondo, que asistía a la parte contraria. La intolerancia no tenía que ver con las sectas y las escuelas, como se empeñaba Menéndez Pelayo (I, 122), sino que estaba ya, programada y reforzada, en la actitud del Santo Oficio, en cuanto garante de la ortodoxia. Al igual que en otros lares causó la intolerancia guerras de religión, aquí provocó la desgarradura interna de la conciencia

¹⁹ Véase HENRY KAMEN, *La Inquisición española. Una revisión histórica*, Barcelona, Crítica, 1999, cap. 6º, págs. 104-135.

española. Por otra parte, la intolerancia llama a la intolerancia, la provoca; de ahí que a la intolerancia de la creencia suele responder la “intolerancia de la impiedad”, como la llama Menéndez Pelayo. “No actuó nunca –decía ingenuamente Menéndez Pelayo de la Inquisición– con esa intención deliberada y sistemática de matar el pensamiento, a no ser que por pensamiento se entienda únicamente el *pensamiento heterodoxo*” (I, 381). ¿No era ésto ya bastante? La persecución de la heterodoxia forzosamente implicaba condicionar gravemente la libertad de conciencia, de expresión e investigación. A diferencia de las víctimas o de los expurgos, que se pueden contar, los efectos, directos o indirectos de control inquisitorial, son muy difíciles de evaluar y ponderar, no ya sobre la simiente de futuros investigadores, (sobre lo que pasa frívolamente²⁰, a mi juicio, Menéndez Pelayo), sino sobre la modificación interna de la propia conciencia²¹. Cuando se han conocido regímenes de fuerte censura ideológica, pueden saberse por experiencia sus efectos nocivos sobre el fuero interior. En algunos casos la disuasión, en otros la inculpación, o bien, por regla general, la introyección interna de la censura, o la salida por el lenguaje indirecto, en clave, para aliviar la tensión interior. Nada de ésto propicia la libertad creadora. Ortega y Gasset ha llamado la atención sobre la cautela y el modo irónico como característica del estilo intelectual de buena parte del XVII. Con todas las salvedades que se quiera, sigue siendo, a mi juicio, una verdad incontestable, casi como un axioma de filosofía práctica política, que, como dijera Azcárate y luego corrobora en la polémica Manuel de la Revilla, “el pensamiento científico no alienta sin libertad” (I, 87). Otro tanto y aún más podría decirse de la filosofía, que “de las ciencias –puntualizaba Perojo– es la que más libertad e independencia ha menester” (I, 337), en la medida en que su cuestionamiento concierne más radicalmente a la totalidad del mundo del hombre.

5. A modo de epílogo

Séanme permitidas algunas reflexiones finales a modo de epílogo. Cada posición arrastraba, como se ha visto, su propio prejuicio. La postura casticista reivindicaba los derechos de lo propio, como condición inexcusable de creatividad. Laverde subrayaba en su prólogo a la Ciencia española este poder de la tradición:

²⁰ “Pero esto de los ingenios ahogados en flor, y a quienes la suerte no concedió manifestarse, es bueno para dicho en la elegía de Gray *Sobre el cementerio de una aldea*, no para aducirlo en una discusión científica” (I, 380).

²¹ Suscribo en este sentido el ponderado juicio de Ángel Alcalá en su excelente Introducción y edición del proceso de Fray Luis de León: “Sería excesivo atribuir a la Inquisición en general y a este múltiple proceso simultáneo el origen de la llamada decadencia española en el campo de las Humanidades, pero que tuviera una influencia decisiva y aun primordial entre otras no puede negarse. Así fue visto ya entonces por espectadores clarividentes (...) Cualquiera que sea la exacta cuantía de culpabilidad del aparato represivo inquisitorial en el evidente atraso científico y humanístico español a partir de la Contrarreforma, se impone una conclusión tan sabia como moderada: ‘los efectos de la Inquisición más que en las biografías individuales se hicieron sentir en el estado general de ánimos, penetrando en lo más hondo del subconsciente colectivo’” (lo entrecomillado es cita de Gil Fernández) (*El proceso inquisitorial de Fray Luis de León*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1991, pág. LV).

La tradición es elemento y auxiliar capitalísimo del progreso en todo. La falta de ella, la solución de continuidad entre lo viejo y lo nuevo explica por qué en la España moderna aparecen y mueren tan pronto los sistemas filosóficos sin llegar jamás a aclimatarse, y la facilidad con que sus adeptos pasan de unos a otros, como si en ninguno encontrasen estabilidad y reposo (I, 21).

El programa restauracionista tenía su divisa. *Insistere vestigiis* –decía Laverde–:

Acoger la verdad, sí, venga de donde viniera, pero ingiriéndola en el cuerpo de las que los siglos les legaron, y no aceptándola como prestada siempre que puedan ostentarla como de cosecha propia” (I, 22).

También la posición ilustrada o europeista, como podríamos designarla, tenía la suya, que bien pudiera ser el *sapere aude* kantiano o bien, “para pensar es preciso no temer”, principio que le inspiró Vives a Gassendi, según cuenta Perojo (I, 344). La Ilustración propende a marcar el valor de la ruptura y de la innovación. También el progreso implica crisis, y, por lo mismo, apertura de nuevos horizontes. Como escribió Unamuno en sus *Ensayos en torno al casticismo*, los pueblos progresan en la comunicación y se empobrecen en el aislamiento²². La dialéctica histórica se encarga de combinar estos dos polos –tradición y progreso– en una tensión productiva.

Pero, como ocurre en toda confrontación donde no hay fluidez dialéctica entre los contrarios, las dos posiciones acaban enrocándose en su unilateralidad. Aun admitiendo en ambas su intención regeneracionista, ya sea mediante el cultivo de la propia tradición²³, o bien mediante la asimilación de lo foráneo, descoyuntan el proceso histórico, y sobre todo, abocan a una salida suicida. Cuando falta la voluntad de entendimiento por ambas partes, la tragedia está servida. En términos culturales lo dejó registrado Menéndez Pelayo en la “nota final” de la polémica sobre *La ciencia española*:

Tenía, pues, razón el Sr. Azcárate en afirmar que *la vida intelectual en España debió interrumpirse durante largo tiempo*; sólo que este *largo tiempo* comienza por los años de 1790 (*plus minusve*) y continúa en el presente, sin que se vean trazas de remedio; puesto que la decadencia intelectual de España, lejos de

²² “De fuera se nos fomenta la integración que da vida, la diferenciación sola empobrece” (*En torno al casticismo, Obras completas*, op. cit., I, 852).

²³ Laverde y Menéndez Pelayo concibieron un amplio programa de regeneración con diversas cátedras sobre el pensamiento español, especializadas por distintas materias (teología, filosofía, derecho, etc.), revistas críticas de debate, catálogos y ediciones, asociaciones profesionales y apoyos del Estado (Cf. *De re bibliographica*, CE, I, 57-84, 123-169 y 171-189).

coincidir exactamente, como el Sr. Vidart dice, *con la unidad católica fundada y sostenida por el Tribunal de la Fe* (es decir, con el tiempo de los Reyes Católicos), coincide, con exactitud matemática, con la corte volteriana de Carlos IV, con las Constituyentes de Cádiz, con los acordes del himno de Riego, con la desamortización de Mendizábal, con la quema de los conventos y las palizas a los clérigos, con la función del Ateneo de Madrid y con el viaje de Sanz del Río" (I, 266).

Era el conflicto de las dos Españas, la tradicional/católica y la moderna/liberal. Aunque en un clima menos exasperado, la cuestión volvió a reproducirse en la posterior confrontación de españolización y europeísmo, reeditada en las primeras décadas del siglo XX entre Unamuno y Ortega. Pero en esta coyuntura hubo un avance: cada uno había logrado interiorizar la crisis cultural y sentirla como algo propio. Ya no se trataba simplemente de luchar contra el otro, sino con el otro en sí mismo. Para el Unamuno de *En torno al casticismo*, era la afirmación alternativa de los contrarios para darle vida, dejando al cuidado del lector la tarea de la síntesis. E incluso el mismo Ortega, pasada su primera etapa estrictamente ilustrada e europeísta, se vió obligado a subrayar la dimensión española como complemento necesario de la europea.

Por otra parte, cuando la tradición misma ha perdido su sesgo monolítico y se ha vuelto pluralista, como ocurre en la modernidad, cultivar la tradición ya no supone enrocarse en una idea ideológicamente unitaria de España. Entre las varias enseñanzas que cabe extraer de la *Historia de los heterodoxos* de Menéndez Pelayo es que aquellos españoles también estaban formando tradición, y pretendían, no menos que los otros, tradicionales y castizos, una regeneración cultural del país. No era solución alguna la exclusión, pues todo lo reprimido y expulsado acaba volviendo en plan vengativo, sino buscar vías de entendimiento cultural sobre la base del Estado laico moderno. La batalla entonces pasa por la sociedad civil, por el debate público y el diálogo de las distintas opciones ideológicas, sin socavar la legitimidad de las instituciones del Estado. Pero, sobre todo, ha de pasar —y aquí reside la verdadera resolución— por el fuero interno de la conciencia, en el incesante diálogo agónico interior, buscando una fecundación recíproca en medio de la agonía. Era esto lo que, en el orden práctico existencial, llamaba Unamuno la actitud de la *alterutalidad*: abrazar lo uno y lo otro, aun cuando fuera haciéndolos convivir en una guerra civil intestina. O bien, lo que Ortega llamaba cultura de integración, y cifraba en aquel lema renano: "excluire la exclusion". Los ecos de este mensaje los hemos escuchado de labios de maestros y amigos tras el desastre de la guerra civil. José Luis Aranguren solía tomar como oriente de su hermenéutica comprensiva el lema de "comprender antes que juzgar". Y a Pedro Laín le escuché, siendo yo un joven universitario y él mi Rector, su programa cultural de poner en diálogo creador la herencia de las dos Españas. Dionisio Ridruejo lo dejó estampado en sus *Memorias*:

He procurado superar en mi espíritu y heredar en él cosas diversas como el cristianismo fundamentador, el liberalismo, la democracia, el sindicalismo y el socialismo; elementos del diálogo de nuestro tiempo que un día quisimos sintetizar y acaso sea indispensable hacer dialogar de nuevo. Porque cuando todas estas cosas dialogan –esto es, no vociferan– y dialogan para algo –sea sintéticamente en un espíritu, sea abiertamente en una sociedad– resulta que cada una de ellas tiene tesoros que entregarnos²⁴.

Así lo he creído yo siempre, y a un programa de esta envergadura he consagrado buena parte de mi vocación intelectual, poniendo en diálogo, en mi propia alma, los diversos registros de una tradición plural que siento íntegramente como propia. A punto de cerrar estas reflexiones, no quisiera ocultar que en mi elección del tema ha contado una motivación más honda. Muy a menudo, para desgracia nuestra, la cultura española ha estado traumatizada por anatemas de uno u otro signo, condenas, exilios y persecuciones, preludio a veces y consecuencia otras de una tragedia civil. Es una grave responsabilidad histórica, tanto personal como institucional, reconvertirla, a base de paciencia, generosidad y comprensión, en una cultura dramática, pero nunca trágica, de convivencia.

²⁴ DIONISIO RIDRUEJO, *Casi unas memorias*, Barcelona, Planeta, 1976, pág. 345.