

SU PATRIOTISMO CRÍTICO

Vicente Cacho Viu

*A Jose Ferrer Pérez de León,
que no llegó a conocer a Florentino.*

MOVIDO por el imperativo de la amistad —doblada, en mi caso, de discipulaje durante unos años inolvidables—, se escriben estas páginas cuando estoy ultimando un estudio sobre la crisis de la conciencia liberal en el cambio de siglo. No es, pues, extraño que, al releer los libros y artículos de Florentino sobre temas españoles¹, haya fijado mi atención

¹ Florentino Pérez-Embú publicó cuatro libros sobre temas españoles: *Ambiciones españolas* (Madrid, Editora Nacional, 1953), *Nosotros los cristianos* (Madrid, Rialp, 1956²), *En la brecha* (Madrid, Rialp, 1956) y *Paisajes de la tierra y del alma* (Madrid, Prensa Española, 1972²). He manejado

en un aspecto que es común a todos los intelectuales del país en la época contemporánea: su patriotismo crítico. Esta actitud viene alimentada por un doble estímulo: el agudo sentido de la decadencia nacional que está en el origen de una tradición literaria datable

también una veintena de artículos dispersos, de algunos de los cuales, publicados todos ellos en «ABC», se han tomado citas literales para la parte final de este artículo: *Toledo bajo el sol de primavera*, 13 de mayo de 1973; *Museos diocesanos en España*, 22 de diciembre de 1973; *Arias Montano, un símbolo*, 27 de marzo de 1974; *La crisis de confianza y el porvenir*, 25 de abril de 1974, y *Portugal y Francia, dos avisos*, 16 de mayo de 1974.



Con el ministro de Educación Nacional, señor Rubio, ante la Biblioteca Nacional Menéndez Pelayo de Santander.

siglos atrás; y la conciencia del desfase peninsular, y aun de toda el área latina, respecto de los países que han contribuido a configurar el mundo presente. Ni a uno ni a otro estímulo podía sentirse ajeno quien, como Florentino, era a la vez un historiador sensible de la modernidad y un hombre apasionado por el porvenir de su patria.

Con todo, el patriotismo crítico asume en él, como en tantos intelectuales de la España de posguerra, un tono optimista que viene determinado por el convencimiento de ser la guerra civil, o mejor su desenlace, el punto de partida de una etapa totalmente nueva para el país. Nacido en 1918, Florentino participó casi desde el primer momento en las hostilidades; la guerra fue para él la primera vivencia histórica decisiva, resuelta además en una victoria. Era normal que aquellos adolescentes —más aún que las gentes maduras, marcadas por anteriores experiencias— viesen la fecha de 1939 como un «año cero» que suponía la ruptura con todo lo anterior, incluido el mundo intelectual de anteguerra, al que apenas habían tenido ocasión de asomarse. Pero los casi cuarenta años transcurridos desde entonces, proporcionan un punto de vista bastante diferente que permite establecer —éste es, de hecho, el enfoque aquí elegido— una continuidad de fondo entre todos los diagnósticos sobre el país desde la Restauración hasta los años cincuenta de este siglo. En una sociedad prácticamente incambiada, las relaciones entre la minoría pensante y el conjunto de la comunidad nacional siguieron siendo las mismas. La reacción de los intelectuales, conscientes de su aislamiento en un país que hubieran querido muy distinto de lo que era —antes y después de la guerra—, presenta características muy semejantes en lo que es quizá más fundamental: el planteamiento del problema y el papel que en su solución se irrogan. Otra cosa es el estado de ánimo con que afrontan esa tarea: cabe imaginarse una curva ideal cuyo fondo ocuparían los que compadecieron la derrota del 98 a los mismos niveles de edad que los más jóvenes de entre los vencedores en 1939. Ninguno de aquellos *teenagers* del Desastre hubiera suscrito la optimista afirmación de Florentino en uno de sus primeros artículos, que puede servir de pórtico a estas reflexiones:

Los españoles estamos a punto de superar el complejo de inferioridad que tiene en Westfalia sus raíces primeras.

La fijación del comienzo de la decadencia a partir de ese acontecimiento internacional —1648— obedecía a la reciente publicación, en torno a su tercer centenario, de dos sólidos estudios realizados por los entonces jóvenes historiadores y hoy maestros Vicente

Palacio Atard y José María Jover: *Derrota, agotamiento, decadencia en la España del siglo XVII y 1635. Historia de una polémica y semblanza de una generación*. España había sido derrotada, pero un fracaso no equivale siempre a una equivocación. Los ideales católicos —universalistas— de la España del seiscientos seguían en pie, en espera de quien los continuase, recreando

la tradición cultural de un patriotismo que va más allá del casticismo hinchado, de la copia servil de lo extraño y de la amargura criticista.

Con estos breves trazos descarta Florentino los intentos de búsqueda de una identidad nacional posteriores a la derrota, tachados todos ellos de unilaterales. La conclusión resulta obvia:

el presente, desde hace siglos, está en desacuerdo con la eterna metafísica de España.

El país, en una palabra, se había alienado, estaba fuera de sí desde que prevalecieron en Europa ideales distintos de aquellos por los que los españoles habían luchado. No creo que sea éste un resumen infiel, aunque pueda resultar sumario, de la explicación que Florentino daba al proceso de la decadencia. Es evidente que influyen en él las ideas sobre la historia de España de Menéndez Pelayo, reconocido como *maitre à penser* por el equipo intelectual agrupado en aquellas fechas alrededor de la revista «Arbor», de la que Pérez-Embid era secretario. Y publicados como fueron en «Arriba» bastantes de aquellos artículos, no faltan tampoco en ellos resonancias, al menos formales, joseantonianas, en un intento de convergencia con los intelectuales que, procedentes en su mayoría de la revista «Escorial», acaudillaba por entonces Pedro Laín Entralgo, al que Florentino reconoce de buen grado como uno de los *seniores* para los recién llegados.

La idea que Florentino se formó de la decadencia nacional correspondía, pues, a una mentalidad del momento cuya aspiración directa no era tanto una explicación científica del pasado —aun cuando partiese de algunas investigaciones válidas o incluso las estimulara— como proponer una nueva moral pública, una «disciplina de exaltación», si aceptamos este término orteguiano, que galvanizase las energías latentes en el país y le diera nuevos días de grandeza. En esto no se diferenciaba, por supuesto, la interpretación que ahora comentamos de cuantas se han hecho, en el siglo transcurrido desde la «polémica de la ciencia española», sobre las causas de nuestra decadencia. Tienen todas ellas un sentido mítico, o lo que es igual, entendiendo el término en el sentido de Sorel, estimulante de la acción. Su insistencia en

tal o cual defecto colectivo que marca el carácter nacional o en unos determinados acontecimientos torcedores de nuestro rumbo histórico, se dirige siempre a subrayar la necesidad de la actitud anímica, virtud concreta o cambio de mente que en cada caso se propugne como meta común a alcanzar por todos los españoles; son, en consecuencia, propuestas totalizadoras, que aspiran a ganar la plena adhesión de la comunidad a la que se dirigen. El proyecto que ofrecen como factor aglutinador de la conciencia nacional es lo que realmente cuenta, y no —me parece— la mayor o menor consistencia de su argumentación histórica, que en todo caso habría que juzgar desde el nivel de los conocimientos de cada momento. Y esto lo mismo puede aplicarse a las razones que esgrime Prat de la Riba para condenar la dominación castellana sobre Cataluña, o Unamuno cuando cifra en el casticismo el conjunto de males originados por el encapsamiento de la España de los Austrias, o Ganiwet al achacar la debilidad del país a su agotamiento en la acción durante el siglo XVI, o —para no multiplicar en exceso los ejemplos— Ortega cuando califica a España de invertebrada por su reiterado rechazo de las minorías que hubieran podido dirigirla. Bellos mitos todos ellos que potencian al extremo un mal absolutizado, para ver de provocar una reacción en el país que empiece precisamente por ahí, «por do más pecado había», como reza el romance.

Para esa escuela de pensamiento de la que Florentino es tributario, el gran error, la máxima debilidad, habría sido el abandono del proyecto histórico de una Cristiandad posrenacentista; España se quedó sin una meta precisa, lo que hizo posibles en adelante todos los seccionalismos, todas las claudicaciones. La propuesta era, por tanto, bien clara: cerrar «el paréntesis que se abrió en Westfalia», generar de nuevo una conciencia nacional unánime en torno a un humanismo clásico y cristiano. Esas invocaciones a una España que pudo haber sido son frecuentes en la literatura criticista que ahora nos ocupa, sobre todo para referirse a fenómenos de índole religiosa: algunos modernistas barceloneses exaltaron la corriente albigense como la más alta expresión de la mentalidad catalana, contraponiéndola a la creciente vinculación entre nacionalismo catalán y catolicismo; Unamuno creyó hallar en fray Luis de León la posibilidad, ahogada en ciernes por la Contrarreforma, de una religiosidad castiza mucho más libre y operativa; y no faltaron tampoco, en el mundo afín a la Institución Libre de Enseñanza, quienes se tuvieron por herederos de un erasmismo hispánico igualmente malogrado. En ninguno de los casos se pretendía, claro es, una pura y simple marcha atrás por el túnel del tiempo; eran meros puntos de referencia, indicativos de que por ahí podía encontrarse el verdadero motor espiritual de que

el país estaba necesitado. No era otra la intención de Pérez-Embid al apuntar hacia la España anterior a Westfalia:

Cerrar un paréntesis de tres siglos no quiere decir para nosotros lo mismo que saltar en limpio tres siglos atrás. Quiere decir algo así como encontrar de nuevo las líneas maestras de una conducta histórica fielmente deducida de la esencialidad española, identificada a través de sus empresas fundamentales.

El nervio último de esas gestas había sido la concepción católica de la existencia: ése era el punto de vista de Menéndez Pelayo al que Florentino se atenía. Con todo, su propuesta, cara al país, de que ése era el camino a seguir, provenía más que de aquel dato fáctico, de un íntimo convencimiento reiterado en sus escritos: «la permanente vitalidad del cristianismo» para iluminar tanto las raíces más profundas de la conducta personal como los destinos colectivos de todo un pueblo. Dejemos de lado si para proponer esa moral colectiva resultaba necesario, e incluso acertado, remontarse a Westfalia; nuestro propósito es situar en un contexto preciso el sentido de su patriotismo crítico, y no someter a revisión sus argumentos históricos. Resulta imprescindible, en cambio, tratar de perfilar el alcance, la intencionalidad, que esa optimista afirmación de la potencialidad histórica del catolicismo podía tener en la España de en torno al año 50. Las circunstancias del momento (confesionalidad, de derecho, del Estado; y, de hecho, de amplios sectores de la sociedad, incluido, en buena parte, el intelectual) excluían el tono defensivo que hay, por ejemplo, en afirmaciones semejantes de «Acción Española» durante la etapa republicana. Se trataba, más bien, de una actitud de estímulo: la situación alcanzada por un hecho de armas había de ser revalidada y fortalecida por una tarea configuradora de la inteligencia. A ellos, a los intelectuales, correspondía «perfeccionar la acción cultural del espíritu cristiano para que cree formas históricas auténticas»: tal era el programa expuesto por Rafael Calvo Serer desde las páginas de «Arbor». Cuando ese intento concreto, en el seno del CSIC, se vio interrumpido por la interferencia con la política, Florentino siguió desarrollando en sus escritos de los años subsiguientes, entre el 54 y el 56, los mismos temas, pero dirigidos hacia un público más amplio y con especial referencia a los jóvenes: a ellos les toca por derecho propio, si están animados por la fe, «la ejecución tenaz de sus consecuencias temporales». Esa excitación a proyectar las creencias íntimas en la vida pública evita siempre con lúcido rigor mental —yo diría que es éste uno de los puntos centrales de la disciplina de exaltación que propone— todo posible confusionismo de planos:

Lo religioso nace en la sobrenatural esfera de lo divino y ha de calar hasta el fondo —cala, quiérase o no— todas las manifestaciones de la vida humana, pero en modo alguno puede ser esgrimido interesada y culpablemente para formular un cerrado —y cerril— dogmatismo en lo que Dios ha dejado a las disputas de los hombres.

En esa misma línea, el hecho de proponer como base moral de la convivencia colectiva «la unánime concordia religiosa» supone el marcar una meta, un horizonte virtual al compromiso público de los cristianos. Nunca hay en sus escritos ni una vaga insinuación de forma coactiva alguna que pudiera coadyuvar a tal empeño; la «caza de brujas» era algo por completo extraño, no ya a sus convicciones, sino al talante íntimo de Florentino. Cuando los equipos intelectuales acaudillados por Pedro Laín y Rafael Calvo, lejos de llegar a una convergencia, se enfrentaron abiertamente en torno a los modos posibles de incorporar al nuevo esquema de convivencia la tradición liberal de anteguerra, desde ninguno de los bandos contendientes se lanzó a los oponentes tacha alguna de heterodoxia; eran, simplemente, dos grupos de intelectuales católicos que discrepaban en la forma de integrar un pasado nacional cuya valía tampoco nadie cuestionaba. Este planteamiento puede hoy parecernos obvio, e innecesarias en consecuencia estas observaciones. Pero otro es el juicio que merece, y no es preciso decir que altamente favorable, esa actitud si se la compara con las polémicas que, no muchos decenios atrás, habían mantenido entre sí católicos españoles sobre cuestiones disputables, amparándose unos y otros indebidamente en los que estimaban pronunciamientos a su favor del magisterio de la Iglesia. El catolicismo intelectual de la posguerra, pese a sus ingenuidades y limitaciones, había alcanzado una cierta madurez para entender la recta autonomía de las actividades temporales, en el mismo momento en que —por paradoja— más confundidos aparecían lo humano y lo divino en la vida política del país.

Volvamos ahora a la doble motivación del patriotismo crítico que se indicó en un principio. La vuelta a un catolicismo operativo, comprometido, se proponía como una manera posible de salir del fondo de nuestra decadencia; pero eso no resolvía, de por sí, el desfase respecto de la Europa básica que las circunstancias nacionales e internacionales habían hecho aumentar todavía más desde 1936. Ese problema seguía en pie, diversificado en mil aspectos distintos, no siempre fáciles de resolver. Lo único que Pérez-Embú exigía, de entrada, a este respecto era la necesidad de que ese proceso de aproximación se hiciese armóni-

camente con los principios ya postulados. De ahí nació aquella su fórmula: «españolización en los fines y europeización en los medios», que alcanzó durante algunos años bastante éxito. Fórmula, por cierto, de profundas resonancias unamunianas, de las que no sé si fue consciente el propio Florentino. Y no se trata aquí de una mera coincidencia formal —como ocurrió con el título de uno de sus libros, que yo le hice notar—, sino de algo más entitativo. También don Miguel entendió que el cristianismo era la única fuente posible de una moral colectiva para el país y que ese hontanar de acción —concebido por él como una perpetua tensión agónica, en la que le había sumido su crisis religiosa— no podía malbaratarse por una recepción indiscriminada de la ciencia positiva europea; de ahí su mito de la «africanización» que, si se ha leído bien a Unamuno —yo confieso que no lo había hecho cuando hubiera podido hablar con Florentino de estos temas—, constituye una terminología diáfana, aunque se preste al equívoco. No es sino un rodeo táctico, una afirmación previa que permita ingresar en el concierto europeo aportando una voz propia, un mensaje del que Unamuno se sentía misionero: la ciencia puede liberar al hombre de muchas de las cadenas que le ahogan, pero no es un saber de salvación que nos ayude a encararnos con la realidad última de la muerte. La «africanización» es el contrapunto dramatizado, la paradoja disparada a la «europeización» sin condiciones; en una palabra, lo que Florentino glosaría como «españolización de los fines».

La bipolaridad «europeización»-«españolización» (o «africanización») apunta, si no a un «mesianismo nacional», que es expresamente negado por Florentino y que hubiera resultado excesivo dada la situación del país, sí a pedir para España un cierto coprotagonismo en el concierto europeo, dada la importancia de lo que venía a aportar. También Laín creía entonces «en la posibilidad de una España clara y ejemplar, capaz de pronunciar palabras valiosas para todos los hombres». Cuando desde las páginas de «Arbor» propone Florentino levantar «el baluarte intelectual de la España de mañana» —obsérvese la huella de Maurras, que se consideró a sí mismo *homme de rempart*—, es para precisar de inmediato que será «no reducto defensivo, sino base adelantada de una concepción del hombre y del mundo». Era lo mismo a que había aspirado Unamuno al poner condiciones tajantes a la europeización. Trataba, es verdad, de salvar su alma, de hacer un hueco a su fe, de continuo combatida por la razón, pero no había sólo en ello un propósito egoísta: Unamuno consideraba su religiosidad agónica como la forma posible de cristianismo que España había de ofrecer a la Europa pospositivista. Idéntico afán difusivo, expansionista, existe en la fase ascendente del nacionalismo catalán, desde

las postrimerías de siglo: Cataluña podía aspirar a ser el Piamonte de las nacionalidades irredentas, si acertaba a reconstituir su propia personalidad nacional y a imponer un nuevo esquema político de convivencia peninsular; eso es lo que D'Ors primero, y luego Prat de la Riba, cifraron en el término «imperialismo».

No se tengan por extraños estos emparejamientos: tanto Unamuno en solitario, como los doctrinarios catalanistas, o los intelectuales católicos de la posguerra, proponían para la salvación de España morales nacionales, y no morales racionales, según la aclaradora distinción que hace Schapiro al estudiar el pensamiento ruso decimonónico. En realidad, los dos países —Rusia y España— presentaban características bastante semejantes. Provistos de una rica tradición en el campo del espíritu, pero desfasados respecto del mundo industrial europeo, el dilema que a sus intelectuales se les planteaba era el mismo: o dejar estar esa herencia y ofrecer al país una moral racional (por ejemplo, el cultivo de la ciencia que haría posible el avance técnico, o bien un ideal de justicia que cambiase los sistemas de producción de bienes) o, a la vista de los desajustes íntimos de ese mismo mundo occidental, buscar una vía propia que hiciese del país, una vez modernizado, modelo posible de superación de la crisis finisecular. La necesidad de remontarse al pasado, para establecer las líneas esenciales que han de continuarse y para determinar las causas que motivaron su abandono, familiariza ineludiblemente a los nacionalistas con los momentos culminantes de la historia propia. De ahí se deriva, casi insensiblemente, una sutil transposición desde el pasado al presente: el ímpetu expansivo que antaño poseyó la nación reaparece, sublimado, en las nuevas morales que ahora se le proponen, dotadas siempre de un matiz universalista. Si Prat soñaba con la Cataluña medieval, creadora de una confederación política de pueblos mediterráneos, y Unamuno con un cristianismo renacentista transido de amor a la naturaleza, los intelectuales de posguerra habían aprendido —a la par en Acción Española y en José Antonio, con Menéndez Pelayo como «clásico»— a localizar en el catolicismo el factor determinante de nuestra pasada grandeza. Piénsese, por último, para cerrar ya este tema, que Florentino se había dedicado, como investigador y profesor universitario, a la Historia de los Descubrimientos, esto es, al universo castellano y portugués en el momento primigenio de su expansión mundial.

La moral colectiva que se haya elegido como propia marca la pauta, como parece lógico, de las afinidades y distanciamientos respecto de otros proyectos de convivencia nacional. Sintió Florentino una simpatía instintiva por «el optimismo histórico de la Renaixença, lleno de realismo y de tensión de trabajo». A ello contribuía, sin duda, su condición de andaluz, que le hizo ajeno a «la retórica de lo castellano» —así

denominó, en algún escrito temprano, la abusiva identificación de Castilla con España toda—, a la vez que le aproximaba a cualquier signo de vitalidad de la periferia peninsular. Pero había, creo yo, otra razón de más peso: la atracción que sobre él ejercía toda «acción solidaria», hecha posible en Cataluña gracias a la comunidad de sentimientos nacionalistas entre una minoría pensante y un retropais suficientemente amplio; acción a la que hubieron de renunciar, en cambio, los intelectuales afincados en Madrid en ese mismo momento del cambio de siglo. La mera postura crítica a que esa situación de aislamiento les empujó, desazonaba a Florentino, preocupado siempre porque la acción configuradora de la inteligencia se tradujese en obras. De ahí sus reservas ante la llamada «generación del 98», de la que le atraían sus valores literarios, pero cuyo amargor crítico rechazaba, pienso yo que hasta somáticamente. Bien distinto había sido el caso de Unamuno, constituido durante toda su vida en el «amigo-enemigo» de las otras morales nacionales. Si le unía a ellas la defensa apasionada de los valores espirituales y heredados frente a la fría objetividad de la ciencia y sus pretensiones totalizadoras, se mantuvo en estado de perpetua polémica tanto con el catalanismo como —y es lo que ahora nos concierne— con el catolicismo tradicional. Unamuno rechazaba, no ya sus superfetaciones hispánicas —cuestión, al fin y al cabo, secundaria y opinable—, sino el concepto mismo de la fe, reducida por él a una búsqueda del Padre a través de Cristo; reconocía, pues, en Jesús una potestad profética, pero no sacerdotal, ni regia, con lo cual excluía de raíz la posibilidad de una Iglesia. Se alude aquí a este tema, porque fue precisamente la distinta valoración de Unamuno uno de los puntos que más distanció a los hombres provenientes de «Escorial» y a los de «Arbor» en sus polémicas de los años cincuenta. Invocaban los primeros su religiosidad profunda y la huella que su pensamiento había marcado en la cultura española; dos puntos de vista, a mi entender, innegables, y del segundo de los cuales creo que algunos escritos del mismo Florentino son una prueba. Recordaba, en cambio, el equipo de «Arbor», su radical heterodoxia, calificación que, técnicamente hablando, resulta irrefutable; no deja de ser significativo que, precisamente en esos años, dos de sus libros fundamentales se declararan incursos en las prohibiciones de lecturas entonces impuestas por el Derecho canónico. Una vez más, don Miguel se constituía en elemento de discordia a la hora de determinar los fundamentos espirituales de una moral nacional que hundiese sus raíces en el pasado y fuese a la vez hija de su tiempo.

Los textos hasta ahora aducidos pertenecen en su mayoría a los primeros escritos de Florentino, ya que en ellos están las formulaciones más netas de una posible moral nacional en base a la concepción católica

de la vida. Es esto lo normal, salvo alguna notable excepción, en cuantos proyectos puedan aducirse de morales colectivas: nunca Unamuno aludió tan abiertamente a su misión —y, por ende, a la de España— como en los años cercanos a su *Vida de Don Quijote y Sancho*; ni Prat volvió a exponer en términos generales su nacionalismo a partir de los artículos recogidos en *La nacionalitat catalana*, y tampoco Ortega, pasada la guerra del 14, abundó lo mismo en su idea primera de ser la ciencia a nivel europeo la vía de salvación del país. Y no es que ninguno de ellos se desdijera de lo que antes habían afirmado con tan decidido énfasis; en la práctica, sus respectivas actuaciones estuvieron inspiradas por la imagen que de sí mismos y del porvenir nacional se habían forjado en torno a su primera madurez. Pero los grandes principios, las propuestas de una moral colectiva, no se abren paso sino muy lentamente en la conciencia nacional —la cual, además, y en el mejor de los casos, las filtra y las modifica a su manera—, no pueden, por tanto, reiterarse de continuo, so pena de incurrir en una monotonía obsesiva que no es la marca del verdadero intelectual, cualquiera que sea el grado de su originalidad creadora. Florentino se atuvo siempre a aquella su primera convicción de la potencialidad virtual del catolicismo y trató de actuarla en cuantas empresas culturales o políticas le fue dable intervenir. Muchas de ellas no siguieron el rumbo que él hubiese deseado, sin que por ello se quebrantara su tenaz optimismo. Si algo le preocupó fue «el vacío de las ideas» que en los últimos años creía detectar, y que achacaba al desequilibrio creado entre el desarrollo económico y la inexistencia de «una política del espíritu ni creadora ni sostenida»; echaba, pues, en falta lo que había propugnado desde sus primeros artículos. Ese diagnóstico no hizo sino reafirmar su confiada creencia en la dinamicidad fecunda de las ideas cuando uno acierta a encarnarlas en su propia vida y a proyectarlas en el mundo circundante. Por eso ni se le pasó por la cabeza el alinearse con especie alguna de «gansos del Capitolio», de cuantos han proliferado ante el pluralismo creciente de la sociedad española. «No son más católicos», escribió en un artículo sobre Arias Montano que tenía mucho de autobiográfico,

los integristas cerrados que quienes creen en la libertad del espíritu y la practican. Ambos viven y aman la integridad de la fe, con modales diferentes que nada dicen de niveles de ortodoxia, sino de horizontes mentales.

Su propuesta seguía siendo la de un principio: afirmar la necesidad de que el cambio inexcusable, sea de una nación o de una ciudad, se haga con «fidelidad a las constantes espirituales de nuestra común cultura», actuando «la grandiosa oportunidad de ser

fiel una vez más a la ley de su estirpe»; pensaba, en el primer caso, en México y se dirigía, en el segundo, a sus paisanos —por adopción— de Sevilla. Esa misma aspiración la expuso reiteradamente como programa básico de lo que cabía hacer en el campo de las Bellas Artes, mientras rigió sus servicios oficiales. Era éste un terreno en el que se sentía a gusto —«mi alma de andaluz es siempre más sensible a la belleza que a ningún otro valor»—, y en él se había iniciado como investigador antes de dedicarse a la historia de los descubrimientos. La puesta a punto de las ciudades monumentales la veía como una exigencia, a la vez, del equilibrio económico del país —en cuanto estímulo de un capítulo tan importante como el turismo— y del «equilibrio moral» de sus habitantes o de quienes acudieran a ellas en busca de las huellas de un pasado glorioso. De ahí también que exigiese, y a veces apasionadamente, «el respeto lúcido a las tradiciones morales de nuestro pueblo» por parte de los eclesiásticos, en cuyas manos está la parte más cuantiosa de nuestro patrimonio artístico y de quienes depende, en consecuencia, que no se repitan en adelante tantas depredaciones, por venta o destrucción, como se cometieron en el pasado.

El examen de la idea que un intelectual español —en este caso, Florentino— haya podido formarse sobre el problema de la decadencia nacional y su posible remedio, puede resultar iluminador, no ya para entender el sentido de actuaciones suyas concretas o de su personalidad pública, sino de muy diversos aspectos que otros amigos suyos abordarán en este volumen. Séame permitido enunciar con carácter general tan sólo dos de ellos. El anhelo por la transformación del país y el situar el punto de arranque de ésta en un nivel prepolítico —la moral nacional propuesta— introduce un elemento de ambivalencia cara al dilema político fundamental: realizar ese cambio por procedimientos autoritarios o dentro de un cauce democrático. En cualquier caso, lo que se busca es un Estado lo bastante fuerte para que actúe de forma eficaz sobre una sociedad retrasada e injusta; pienso que muchas de las vacilaciones ante esta alternativa, en figuras intelectuales de antes y de después de la guerra, obedecen a esa primordial preocupación. La conciencia del *gap* entre la minoría pensante y la masa del país —y éste es el otro aspecto a que antes me refería— lleva, inevitablemente, a planteamientos elitistas que con frecuencia, a partir de las formulaciones orteguianas, se expresan en términos generacionales, a los que no fue ajeno Pérez-Embid ni en los escritos juveniles ni en los de esa su plena madurez que truncó la muerte.

No querría, de momento, decir nada más sobre Florentino. Desde el recuerdo entrañable de su desbor-

dante personalidad, he pretendido, no sé si con fortuna, una «lectura» de los escritos sobre temas españoles de Florentino en el contexto del catolicismo intelectual de la posguerra —del cual es plenamente tributario su pensamiento—, a la vez que he tratado de señalar las numerosas relaciones, por una similitud de marco histórico, con una larga y brillante tradición intelectual. El país está experimentando en estos últimos años un cambio cuya importancia quizá los que hemos asistido a él, día a día, somos los menos capacitados para valorarlo. En cualquier caso, el papel del intelectual en la sociedad española parece evolucionar también en función de unas cuantas coordenadas: el proceso de nivelación social a que aboca, tarde o temprano, el desarrollo económico; la tenden-

cia generalizada a buscar en la democracia el cauce común a las tensiones inherentes a ese cambio; y el predominio creciente de las morales colectivas racionales, sean éstas de signo tecnológico o socialista. Juzgar desde esa nueva y aún incipiente situación a los intelectuales que maduraron en una España distinta, sería incurrir en una injusticia histórica, esto es, en un anacronismo. Pero pretender ignorar el proceso en marcha y aferrarse a los planteamientos anteriores sería algo aún peor: dar de lado el patriotismo crítico, afincado en la realidad, que inspiró lo mejor de la obra de todos ellos.

Barcelona, septiembre de 1975.