



Laberintos del liberalismo

Jorge Novella
J. L. Mora García
Xavier Agenjo
(Editores)

XII Jornadas Internacionales
de Hispanismo Filosófico

Universidad de Murcia
11-13 de marzo de 2015

FUNDACIÓN IGNACIO LARRAMENDI
ASOCIACIÓN DE HISPANISMO FILOSÓFICO

• MADRID, 2017 •

LABERINTOS DEL LIBERALISMO

XII Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico
Universidad de Murcia
11-13 de marzo de 2015

Jorge Novella Suárez
José Luis Mora García
Xavier Agenjo Bullón
(Eds.)

LABERINTOS DEL LIBERALISMO

XII Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico
Universidad de Murcia
11-13 de marzo de 2015

Fundación Ignacio Larramendi
Asociación de Hispanismo Filosófico
MADRID, 2017

Jornadas de Hispanismo Filosófico (XII, 2015. Murcia)

Laberintos del liberalismo. Libro de las XII Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico. Universidad de Murcia, 11-13 de marzo de 2015/ Jorge Novella, José Luis Mora y Xavier Ajenjo, editores. – Madrid, Fundación Ignacio Larramendi/ Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia/Asociación de Hispanismo Filosófico, 2017.

528 p. ; 23,5 cm.

D.L.: M-34310-2017. – ISBN: 978-84-697-8276-7.

1. Filosofía–Española–Historia–Congresos y asambleas. 2. Filosofía–Historia–Congresos y asambleas I. Mora García, José Luis, ed. lit. I. Novella Suárez, Jorge, ed. lit. II. Ajenjo Bullón, Xavier, ed. lit. III.

1(460)(091)(063)

Han sido secretarios técnicos de esta edición:

Rafael Pérez Baquero, Laura García Sánchez, Manuel López Forjas.

© De los textos: Los autores

© De esta edición: Fundación Ignacio Larramendi

Coordinación: Patricia Juez García.

Ilustración de la cubierta: Facultad de Letras de la Universidad de Murcia.

Diseño de cubiertas y compaginación:

Antonio Otiñano Martínez, director de Arte de DIGIBÍS.

ISBN: 978-84-697-8276-7.

Depósito Legal: M-34310-2017

— ÍNDICE —

PRÓLOGO

- Luis H. de Larramendi
Presidente de la Fundación Ignacio Larramendi 11

PRESENTACIÓN

- Xavier Agenjo
Director de Proyectos de la Fundación Ignacio Larramendi 13

INTRODUCCIÓN A *LABERINTOS DEL LIBERALISMO*

- Jorge Novella
Coordinador General
de las XIII Jornadas de Hispanismo Filosófico 17

El liberalismo entre dos siglos

BREVE EXAMEN SOBRE LA GÉNESIS Y EL DESARROLLO DE LOS

- LABERINTOS DEL LIBERALISMO. DE LAS CORTES DE CÁDIZ*
AL OCASO DEL SIGLO XIX
Francisco Javier Fernández Curtiella 25

DEL *SPALTUNG* A LA LIBERTAD DE CONCIENCIA:

- EL LIBERALISMO DE JOSÉ BLANCO WHITE
Juan Bagur Taltavull 35

Liberalismo, krausismo e institucionismo ante la cuestión religiosa

UNA REVISIÓN KRAUSISTA DEL LIBERALISMO

- Delia Manzanero 55

LOS PECADOS DEL LIBERALISMO: LA IGLESIA ANTE

- LOS RETOS DEL LIBERALISMO Y DE LA MODERNIDAD
Solange Hibbs 77

¿*MATER DOLOROSA?*, ¿*MATER ADMIRABILIS?*...

- LA METAMORFOSIS DE LA «CUESTIÓN RELIGIOSA»
Aurelio de Prada García..... 95

LA CONCEPCIÓN DE LA ESPAÑA DEL SIGLO XVI EN FERNANDO DE LOS RÍOS Francisco Castilla.....	109
El liberalismo educador	
ENTRE EL <i>LAISSEZ FAIRE</i> Y EL ESTADO: LIBERALISMOS Y EDUCACIÓN EN ESPAÑA (SIGLOS XIX-XXI) Antonio Viñao.....	125
EL PROGRAMA CIENTÍFICO DEL KRAUSOINSTITUCIONISMO Y LA CONTRIBUCIÓN DE GINER DE LOS RÍOS A LA CIENCIA Carlos Nieto.....	149
ACTUALIDAD Y VIGENCIA DEL LEGADO PEDAGÓGICO DE F. GINER DE LOS RÍOS MARÍA Cristina Pascerini.....	171
FRANCISCO GINER DE LOS RÍOS. FILOSOFÍA Y DEPORTE AL SERVICIO DE LA NATURALEZA Jorge Gutiérrez de Cabiedes Sánchez.....	187
EDUCACIÓN Y LIBERTAD: SOBRE LA IDEA GINERIANA DE FILOSOFÍA Ricardo Pinilla.....	197
Liberalismo, sociedad y cultura	
¿HACIA UN LIBERALISMO SOCIALISTA? MIGUEL DE UNAMUNO Y SU CRÍTICA DEL LIBERALISMO DECIMONÓNICO Stephen G. H. Roberts.....	217
EL LIBERALISMO DE UNAMUNO EN NOVELA Y DISCURSO. ANÁLISIS INTERDISCURSIVO Y RETÓRICA CULTURAL: LA NOVELA <i>PAZ EN LA GUERRA</i> Y LA CONFERENCIA «LA CONCIENCIA LIBERAL Y ESPAÑOLA DE BILBAO» Tomás Albaladejo y Manuel Cifo.....	237
ANTONIO MACHADO, FILÓSOFO DEL PUEBLO. José Martínez Hernández.....	255
NOTAS SOBRE EL MÉTODO DE LAS GENERACIONES EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA CONTEMPORÁNEA Gerardo Bolado.....	281

LIBERALISMO Y LAICISMO EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET Miguel Ángel López	293
VINCULACIÓN ENTRE EL LIBERALISMO Y LA TEORÍA DE LA MINORÍA EN JOSÉ ORTEGA Y GASSET Dezső Csejtei-Anikó Juhász.....	313
MIRADAS ENTRECRUZADAS: LIBERALISMO Y MASAS EN ORTEGA Y ARENDT Agustina Varela Manograsso.....	327
LA ENCRUCIJADA DEL LIBERALISMO EN EL PERÍODO DE ENTREGUERRAS (1919-1939): LAS APORTACIONES DE LIPPMANN Y ORTEGA Hugo Aznar	343
Liberalismo y exilio	
LA CRISIS DEL LIBERALISMO EN MARÍA ZAMBRANO Julieta Lizaola	361
LIBERALISMO E INSTITUCIONISMO EN MARÍA ZAMBRANO Juana Sánchez-Gey	371
UN LUGAR DE LA PALABRA: LA ESPAÑA DEMOCRÁTICA DE MARÍA ZAMBRANO Álvaro Garrido	383
EL LIBERALISMO (NIETSCHIANO) DE MARÍA ZAMBRANO Elena Nájera.....	399
TEATRO Y LIBERTAD EN RAFAEL DIESTE Elena Trapanese.....	409
EL LIBERALISMO HUMANISTA DE MARIANO RUIZ-FUNES GARCÍA Beatriz Gracia Arce	421
CATALANIDAD Y CUESTIÓN CATALANA EN LA OBRA DE JOSÉ FERRATER MORA Roberto Dalla Mora	433
FRANCISCO AYALA: ENTRE TEORÍA Y PRAXIS. LIBERALISMO, PODER, POLÍTICA PÚBLICA Y EXILIO EN LA OBRA DEL PENSADOR GRANADINO Iliaris A. Avilés-Ortiz.....	453

Un reto del liberalismo: educación para la ciudadanía

LIBERALISMO Y SOCIEDAD CIVIL: UN APUNTE A LA EDUCACIÓN PARA LA CIUDADANÍA MARÍA DEL Carmen Lara Nieto y Fernando Lara Lara.....	467
REFLEXIONES SOBRE LOS CONDICIONANTES Y EXIGENCIAS DE LA OPINIÓN PÚBLICA EN EL MODELO LIBERAL Cristina Hermida	489

Anexo

LA BIBLIOTECA VIRTUAL DE POLÍGRAFOS Y LAS HUMANIDADES DIGITALES: LA APLICACIÓN DE LINKED OPEN DATA Y EL MERCADO DE TEXTOS Xavier Agenjo Bullón y Patricia Juez García	509
--	-----

PRÓLOGO

Como presidente del Patronato de la Fundación Ignacio Larramendi me cumple, con mucho agrado, firmar el prólogo de este nuevo libro de estudios filosóficos. *Laberintos del liberalismo* recoge las comunicaciones que se expusieron durante las XII Jornadas Internacionales de la Asociación de Hispanismo Filosófico celebradas, en esta ocasión, en la Universidad de Murcia los días 11 al 13 de marzo de 2015.

Recibo la estela iniciada por mi padre, don Ignacio Hernando de Larramendi, con la financiación de las III Jornadas de Hispanismo Filosófico. Ese primer libro recogía la actas o comunicaciones de las Jornadas que tuvieron lugar entonces en la Biblioteca de Menéndez Pelayo, en 1998.

Se trata pues de una colaboración entre la Asociación de Hispanismo Filosófico y la Fundación Ignacio Larramendi que ya alcanza los 20 años, llenos de actividades conjuntas. Al morir mi padre y ser sucedido en el cargo por mi madre, doña Lourdes Martínez Gutiérrez, la colaboración no se interrumpió sino que se acentuó, publicándose siete libros sucesivos a los que se une este nuevo volumen.

Los fines de la Asociación de Hispanismo Filosófico y los de la Fundación Ignacio Larramendi son muy similares, porque ambas quieren realzar la aportación del pensamiento hispánico a través de la mayor visibilidad de sus estudiosos. La Asociación, no sólo con sus actas, sino también con su revista y su estímulo a los estudios de la Historia del Hispanismo Filosófico, pone los cimientos para la inteligibilidad del pasado filosófico y científico hispánicos y la Fundación Ignacio Larramendi actúa sobre ese mismo pasado a través de la Biblioteca Virtual de Polígrafos, mediante el uso de las más modernas técnicas de la tecnología de la información y la comunicación aplicadas a ese tipo de estudios.

El pasado de la Ciencia y de la Filosofía españolas empezó a despegar a través de la obra ciclópea de don Marcelino Menéndez Pelayo. No en vano el libro con las Actas de las IV Jornadas de Hispanismo Filosófico llevaba el título de *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española*, recordando el gran aporte que Menéndez Pelayo realizó en 1876 y que, como todas sus obras completas, los epistolarios y una cumplida bibliografía, se puede consultar en la Biblioteca Virtual Menéndez Pelayo, basada en el trabajo que se realizó para la edición de un CD-Rom publicado en 1999 por nuestra Fundación, junto con otras entidades, y apoyada en los desarrollos de nuestra empresa filial DIGIBÍS.

Son muchos los integrantes de la Asociación de Hispanismo Filosófico que han contribuido a la Biblioteca Virtual de Polígrafos en forma de estudios biobibliográficos que, gracias a los marcadores bibliométricos, también cuentan con una gran visibilidad. Desde estas páginas invito a los integrantes de la Asociación a que sigan contribuyendo a nuestra biblioteca, puesto que los casi 1000 polígrafos que la forman están totalmente disponibles para los especialistas.

Mucho es el grano que se está aventando gracias al esfuerzo conjunto de la Asociación y la Fundación, pero todavía hay que desvelar muchos pasajes mal o poco conocidos de la muy importante aportación de España, Portugal y la América Ibérica a la ciencia y a la filosofía mundiales.

La Fundación Ignacio Larramendi está empeñada en financiar todos esos estudios y los libros que reúnen las actas de las Jornadas que organiza la Asociación de Hispanismo Filosófico y, sobre todo, publicarlos en formato electrónico en la Biblioteca Virtual de Polígrafos, porque está convencida de que por muy importantes que sean las aportaciones de los especialistas, si no se les da la visibilidad en la Web, y todavía más en la Web Semántica, es posible que esos esfuerzos sean estériles.

Con estas páginas reafirmamos nuestro compromiso para que ese esfuerzo tenga la mayor visibilidad.

LUIS H. DE LARRAMENDI
Presidente
Fundación Ignacio Larramendi

Madrid, 17 de octubre de 2017

PRESENTACIÓN

Como ya se anunció en la presentación de las Actas de las XI Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico, *Filosofías del Sur*, la Fundación Ignacio Larramendi, fiel a su compromiso con la Asociación de Hispanismo Filosófico, no sólo edita las actas de la Asociación, sino que trata los libros dentro de su base de datos en un micrositio especial de la Biblioteca Virtual de Polígrafos. Y eso tiene mucho sentido ya que, como es lógico, esas comunicaciones están dedicadas al elenco, elaborado por la Fundación Ignacio Larramendi, de los denominados polígrafos, siguiendo el nombre que don Marcelino Menéndez Pelayo, en su célebre conferencia, dio a los pensadores hispánicos.

Pocos serán los autores estudiados en las Actas de la Asociación que no estén recogidos, pues ese elenco se basa en gran parte en el *Inventario de la ciencia española* y en el apéndice de Bonilla y San Martín a su *Historia de la Filosofía Española*.

La Fundación Ignacio Larramendi ha dedicado estos dos últimos años a hacer una revisión y actualización de su sitio web, resultando de ello dos sitios, uno propiamente de la Fundación y otro para la Biblioteca Virtual de Polígrafos. Pues bien, hemos consagrado en el segundo una página a los libros electrónicos de las Actas de la Asociación y, como anunciamos, hemos recatalogado todas las comunicaciones con los metadatos más importantes para asegurar la mejor visibilidad y diseminación de la información. Cada una de las comunicaciones contará con su número DOI, y se asignará su número ORCID a todos los autores de las comunicaciones que dispongan de él, invitando a los que no lo tengan a que consigan uno para garantizar la mejor visibilidad y lo que ahora se llama la reputación digital que, como se sabe, tan importante papel juega en los sexenios en la Universidad Española.

Los más de 130 trabajos editados por la Fundación Larramendi, como complemento a las entradas de nuestra Biblioteca Virtual de Polígrafos, cuentan ya con su correspondiente identificación digital DOI y el ORCID del autor cuando se dispone de él. Nuevamente, se invita a los miembros

de la Asociación a contribuir como especialistas en un polígrafo. en nuestra jerga «polígrafistas», para redactar un estudio, estudio poligráfico, y así ir completando nuestras entradas enciclopédicas. La Fundación Ignacio Larramendi remunera todos estos trabajos.

Otra de las funcionalidades nuevas de la Biblioteca Virtual de Polígrafos es que se han vinculado todas las entradas, como es una biblioteca las llamamos registros de autoridad, con los llamados vocabularios de valores, de forma tal que se puede navegar desde la entrada a bases de datos mundiales que complementan la información sobre un polígrafo. Por ejemplo, si un polígrafo, digamos Francisco Sánchez, el Escéptico, está enlazado con los datos vinculados de la Biblioteca Nacional, datos.bne.es, desde su ficha de autoridad se puede acceder al catálogo de la Biblioteca Nacional y, por lo tanto, se recupera la información de sus obras, de las obras dedicadas a su figura, etc. En este caso es autor en once obras, es tema en cuatro obras y participa en una.

Y lo mismo ocurre cuando se navega desde el VIAF (Virtual International Authorities File), que también da acceso a WorldCat Identities, es decir, un catálogo mundial, como su nombre indica, que reúne decenas de ediciones en varias lenguas, señalando además qué bibliotecas y cuántas bibliotecas reúnen estas ediciones en un fondo concreto. Así, por ejemplo, el *Quod nihil scitur* cuenta con 68 ediciones entre 1580 y 2008 en ocho lenguas y en 639 bibliotecas de todo el mundo.

Ambos casos, la Biblioteca Nacional o el VIAF, son inventarios dinámicos y por lo tanto añaden constantemente nuevas ediciones.

Se trata de no sustituir el análisis académico sobre un autor, un libro, una época o una escuela, pero sí complementar con la tecnología de DIGIBÍS los esfuerzos de los especialistas.

En el caso de Francisco Sánchez, el Escéptico, la Fundación Ignacio Larramendi se honra con el estudio poligráfico del profesor doctor Rafael V. Orden dedicado a la obra y la figura del famoso tudense. Y la Fundación Ignacio Larramendi ha conseguido que esta aplicación de las nuevas tecnologías a la Historia de la Filosofía haya sido considerada como caso de estudio de Europeana, la Biblioteca Virtual de Europa, como puede consultarse en la propia Europeana: <http://pro.europeana.eu/share-your-data/data-guidelines/edm-case-studies/polymath-edm>.

La Biblioteca Virtual de Polígrafos también es caso de estudio de la W3C Linked Open Data atendiendo a la ontología, es decir el conjunto de

reglas informáticas que se incardinan en la Web semántica, dando pruebas del muy avanzado diseño de nuestra biblioteca virtual.

Estos dos reconocimientos internacionales dan buena muestra del interés de la Fundación Ignacio Larramendi y de su empresa filial DIGIBÍS para proporcionar la atalaya desde donde se puede acceder al rico patrimonio cultural de la Filosofía y la Ciencia Hispánicas. Pero también para que los estudios dedicados a esa ciencia española tengan la mayor visibilidad.

Por eso, la publicación de estas actas no muere con la impresión digital que el lector tiene en sus manos (o en su pantalla) sino que tiene una nueva vida digital en la Biblioteca Virtual de Polígrafos que la Fundación Larramendi pone a su disposición. En cualquier caso, hay que agradecer al profesor José Luis Mora su desvelos para la edición de este libro, como en los anteriores, así como a Patricia Juez y a Antonio Otiñano, de la Fundación Ignacio Larramendi y DIGIBÍS respectivamente, para que el objetivo de la publicación de estas actas lleguen a buen puerto.

XAVIER AGENJO BULLÓN
Director de Proyectos
Fundación Ignacio Larramendi

Madrid, 18 de octubre de 2017

INTRODUCCIÓN A *LABERINTOS DEL LIBERALISMO*

Pensar en español, pensar con memoria es lo que ofrece este libro. El liberalismo español exhibe una variedad de registros a lo largo de los últimos dos siglos que hace necesario poner un adjetivo (doceañista, doctrinario, exaltado, armónico, radical, democrático, etc.) por sus distintos componentes filosóficos y los diferentes modos de plasmación política. Su proyección en América latina espoleó los movimientos descolonizadores e independentistas, es clave en el paso a la modernidad como actitud revolucionaria y reformista que constituye el cambio político (soberanía, nación, división de poderes y garantía de los derechos individuales y las libertades políticas básicas) frente al absolutismo. Sus paralelismos con otros liberalismos que se dan en Europa, la recepción de pensadores y doctrinas ilustradas conformarán nuevas corrientes y modos representación del pensamiento liberal. El momento histórico, las tradiciones de pensamiento de cada país influyen en la diversidad de ese laberinto de liberalismos y su configuración actual que abordamos en este libro.

Si nos atenemos a la historia, el término liberal va indisolublemente asociado a la geografía española, ciudades como Salamanca o Sevilla donde se gesta el liberalismo español, se verán oscurecidas por la ciudad de Cádiz donde irradiará la idea-fuerza que recorrerá nuestro siglo XIX.

La innovación española consistió en la modificación semántica del sustantivo «liberal», y no la del adjetivo. Porque, al menos desde el siglo XV se había empleado ya en castellano el sustantivo liberal.¹

Liberal procede del latín *liberalis* (lo propio del hombre libre); en el siglo XV aparece en la *Floresta de philosophos*; «los liberales son aquellos que con sus haciendas redimen a los cautivos o pagan las deudas ajenas o hacen cosas de virtud con su dinero», sinónimo de persona generosa, y ya Cova-

1 MARICHAL, J., «Liberal»: Su cambio semántico en el Cádiz de las Cortes», en *El secreto de España. Ensayos de historia intelectual y política*, Madrid, Taurus, 1995, p. 32.

rrubias en su *Tesoro de la lengua castellana* (1611) lo caracterizaba como «el hombre que graciosamente sin (esperar) recompensa alguna, hace bien y merced a los menesterosos, guardando el modo debido para no dar en el extremo de pródigo»; y el *Diccionario de la lengua castellana de la Academia Española* (1734) lo definía:

Generoso, bizarro y que sin fin particular ni tocar en el extremo de prodigalidad, graciosamente da y socorre, no sólo a los menesterosos, sino a los que no los son tanto haciéndoles todo bien².

Liberal como filántropo, liberal como desprendido, generoso, humanitario, altruista y magnánimo. En pleno asedio de la ciudad gaditana por las tropas napoleónicas y mientras se discute el texto constitucional el término liberal se va a identificar con el de aquellos que son partidarios de abolir privilegios tradicionales y proponer innovaciones. Liberal como reformador. Un liberalismo que está inserto en nuestra tradición humanista, en el sentido de que nuestra cultura es parte de la conciencia nacional; siendo Luis Vives o Francisco de Vitoria nombres clave de nuestro pensamiento por su defensa de la emancipación humana como principio, ahí reside el punto de partida de este humanismo español. Distante de aquél de estirpe germánica, más preocupado por cuestiones de índole moral y religiosa, que tiene su culminación en la reforma luterana; o el italiano que pone el acento «en la libre vitalidad y esplendor del arte». El ideal de Vives de una sociedad universal constituida por el género humano sigue vivo, ahí está el humanismo hispano que:

no es una resonancia de voces extranjerizantes como lo creen acaso espíritus exentos de profundidad. Tenemos padres, tenemos viejos e ilustres padres y es preciso que les hagamos honor. Sólo así cumpliremos nuestro destino y coadyuvaremos a la salvación del mundo. Y podremos decir con verdad: «Yo sé quién soy».³

El humanismo hispano va unido a lo que «constituye el núcleo más permanente y esencial del alma hispánica, el espíritu liberal.» La imbricación entre la preocupación sobre el hombre y la primacía de la vida y del hacer para saber actuar y afrontar los problemas individuales, sociales y políticos que acechan al hombre.

² Cfr. MARICHAL, *Ib.*, p. 34 y 35.

³ XIRAU, J., *Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*, en *O. C.*, edición de Ramón Xirau, vol. II, Barcelona, Anthropos-Fundación Caja Madrid, 1989, p. 551.

Por lo expuesto, el liberalismo español es distinto y distante del liberalismo clásico de John Locke o del liberalismo económico, manchesteriano, de Adam Smith o David Ricardo con su *Laissez faire, laissez passer* y el mercado como elemento principal regulador, la «mano invisible». Es este concepto el que se hizo hegemónico en la historia del pensamiento. El liberalismo clásico es la respuesta que se da en los siglos XVII y XVIII a los excesos de la monarquía absoluta y al poder omnímodo de la Iglesia; a las exigencias de una burguesía emergente que reivindica al individuo –su autonomía y libertad– frente a la alianza de nobleza e Iglesia, que perpetuaban un orden jurídico feudal, obstaculizando el desarrollo económico; y, finalmente, a las doctrinas mercantilistas –especialmente en la segunda mitad del siglo XVI, siendo reina Isabel I, la última Tudor– que justificaban una fuerte intervención estatal en los negocios y en la economía. El liberalismo político de John Locke parte de los mismos principios que instauró en su teoría del conocimiento: la experiencia y la capacidad de reflexión que tiene el ser humano. Los análisis y sucesos históricos presentes en el *Segundo Ensayo sobre el gobierno civil* acerca de la esclavitud, la propiedad o el dinero, evidencian ese punto de partida de su pensamiento político acorde con el filosófico.

Recapitulemos, indicando cómo la filosofía política de Locke, tanto en sus tratados sobre el gobierno civil como en su tratado sobre la tolerancia, están subordinadas a una finalidad: el respeto de esos derechos naturales (vida, libertad y propiedad) como medio para alcanzar la paz y el orden de la comunidad política. Aquí radica el legado e influencia en el pensamiento político occidental, partiendo del individuo y la defensa de sus libertades se rebeló hace trescientos cincuenta años contra todo intento de poder absoluto. Su teoría de los derechos naturales y del constitucionalismo es decisiva en el pensamiento norteamericano e ilustrado, lo cual se plasma en las dos declaraciones de los derechos del hombre, resultantes de los procesos revolucionarios en Estados Unidos (1776) y en Francia (1789). Voltaire será su gran admirador y le dará a conocer, en la *Enciclopedia* rastreamos su influencia en los artículos *Autoridad política* y *Libertad natural*, asimismo lo que podemos considerar su doctrina incompleta sobre la separación de poderes será recepcionada por Montesquieu en *El espíritu de las leyes*. Y también en la Constitución de 1812 donde la presencia de Locke y Montesquieu es manifiesta.⁴

⁴ NOVELLA SUÁREZ, J. (ED.), *La Constitución de Cádiz en su bicentenario (1812-2012)*, Murcia, Editum, 2013.

El liberalismo se metamorfoseará a lo largo del siglo XIX tras sus derrotas por el absolutismo y por su oposición a las nuevas ideologías representativas del cuarto estado. También influirán los teóricos franceses con su doctrinarismo que protagonizará gran parte de la segunda mitad de nuestro siglo. Pero la tradición del liberalismo español, aunque aparezca y desaparezca, como el Guadiana, demasiadas veces – como indica Manuel Azaña – está presente en la Institución Libre de Enseñanza, auténtico laboratorio de ideas de las elites liberales republicanas españolas. La autonomía del sujeto, su *ethos* individual moral ejemplarizante, cristianismo racional y liberal, su posicionamiento por las instituciones intermedias más allá del individualismo y del colectivismo. En política se plasma en un liberalismo progresista, libertad por encima de todo: igualdad, tolerancia y libertad dentro de un Estado de Derecho. Y donde la economía es un instrumento para las reformas, debe haber intervencionismo para esa economía pública, estatal y social.

Para la generación del 14 con sus diversas concepciones del liberalismo y proyectos políticos consiguientes, hay un nexo común: Democracia y liberalismo son incompatibles con la monarquía, para lo que se necesita un cambio del sistema político que debe descansar en «*un régimen acorde con el sentido humano de la vida: el liberalismo y las garantías de la democracia*». Esta nueva política se desarrolla en tres ejes: sufragio universal, parlamento y prensa libre. Tal es la idea del régimen republicano-liberal proyectado y anhelado por Manuel Azaña («La República tiene que ser una escuela de civilidad moral y de abnegación pública, es decir de civismo») sentencia en su Discurso de Valladolid, 14 noviembre 1932.

Ahí están los *Horizontes de liberalismo* de María Zambrano, tan próximos a *El sentido humanista del socialismo* de Fernando de los Ríos, alejados del marxismo y siendo socialistas a fuerza de ser liberales (como subrayó Indalecio Prieto) y negando tanto el liberalismo economicista como el «viejo» liberalismo. Todos ellos, con Ortega a la cabeza, representan lecturas de esa tradición del liberalismo hispano que arranca de Manuel José Quintana (1772-1857) al indicar la tarea que pretenden realizar en España los liberales. Así lo hace en su *Memoria sobre el proceso y prisión en 1814* donde manifiesta:

Deseaba que sucediese en ella (mi Patria) una reforma que la sacase del fango vergonzoso en que estaba sumergida; pero no en los términos con que se había hecho en Francia, cuyo mal éxito debía escarmentar hasta a los más temerarios... Proponso por carácter a la equidad, al decoro, a la dignidad y civilización

humana, ¿cómo podría desear estos trastornos políticos que desatan todos los vínculos de la naturaleza y la justicia, ahogan las luces, se tragan los talentos, corrompen de una vez las costumbres, y por raudales de sangre y montes de cadáveres y ruinas levantan a un ambicioso insolente a la cumbre de la fortuna⁵.

De esa manera formulaba este admirador de Turgot y Condorcet el humanitarismo bienhechor de *les philosophes* que compartían los liberales españoles,

... no han desesperado jamás del género humano, porque creían en el progreso indefinido de la humanidad por el progreso de la razón. Han defendido la igualdad de todos los hombres, las justas reformas sociales y la tolerancia y la libertad.⁶

Estos son los laberintos del liberalismo porque son seña de identidad y tradición del laberinto español. En ellos nos reconocemos, aunque cada uno tendrá su aquél, su matiz, hay que responder a la cuestión: ¿Qué liberalismo? Ortega y Gasset abogó siempre por la democracia liberal, aunque el parlamentarismo no le entusiasmaba; su liberalismo prima en él antes que su ser demócrata. Es la máxima de Tocqueville: «Demócrata por necesidad, aristócrata por instinto».

Pero el liberalismo español persiste en nuevas formulaciones como la de Francisco Ayala. Los problemas del liberalismo provienen de que él mismo se enajena del poder político, tiene que realizar su idea política propia. La crisis del liberalismo es existencia trágica, desolación, destierro para los de su generación. Y aquí aparece lo que Pedro Cerezo denomina *ethos* de la libertad.⁷ El ethos de la libertad es una forma de vida, un «heroísmo ético» como señala Ayala. Su compromiso con los derechos individuales, reforzados por su experiencia y perspectiva jurídica, es el núcleo de su liberalismo democrático, que enlaza con la tradición liberal de su abuelo materno, Eduardo García

5 Derozier, A., *Manuel José Quintana y el nacimiento del liberalismo en España*, trad. de Manuel Moya, Turner, Madrid, 1978, p. 15.

6 Derozier, *Ib.*, p. 43.

7 «Surge en Ayala la pasión por la libertad químicamente pura, pero no se olvide que la química de la libertad no es más que la moral. Es a lo que llamo el *ethos* de la liberta en Ayala: la libertad no como credo ideológico ni siquiera como programa político, sino fundamental como forma integral de vida, que es ciertamente idea, sentimiento y actitud, pero sobre todo, raíz y alma de toda cultura, una verdadera transformación espiritual de la vida en medio de la más aguda crisis histórica» en Cerezo Galán, P., «Francisco Ayala o el *ethos* de la libertad», introducción a *Ensayos políticos. Libertad y Liberalismo* de Francisco Ayala, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 27.

Duarte, agnóstico, librepensador y republicano. Y no olvidemos el magisterio de Adolfo Posada, krausista e institucionista, defensor del liberalismo ético, social y político. Es así que defiende una concepción del liberalismo como proyecto político

Un sistema jurídico-político edificado sobre el principio de la libertad individual y constituido dentro del cuadro de los derechos de la persona humana significa la máxima conciliación posible del poder con la moralidad; y que, por consiguiente, las instituciones que el régimen liberal encarna son para mí el ápice de la ciencia política, la más alta creación jamás alcanzada por el hombre en orden a regular las relaciones entre el individuo y la colectividad organizada. Una de las cuestiones cardinales de la filosofía política es, y ha sido siempre, la de obtener una satisfactoria coordinación de la autoridad que sostiene el orden social con la libertad que es esencial a la condición del ser humano.⁸

Aquí hay un compendio del programa político del liberalismo guiado por ese «heroísmo ético» que va siempre unido a la democracia, entendida –diríamos hoy– como virtud cívica. Si no es así, el liberalismo vuelve atrás, al aristocratismo, y si en la democracia no hay libertad, estamos ante un totalitarismo, da igual fascista que comunista. La democracia para Ayala es algo más que el ejercicio del sufragio universal: es participación, es deliberación; pero todo arranca de lo que indicamos al principio: unos derechos individuales recogidos en una norma fundamental, junto a los demás elementos que configuran el Estado de Derecho. Añadamos una actitud tolerante, un cosmopolitismo sin límites y tenemos los fundamentos del liberalismo de un español del éxodo como es Francisco Ayala.

Este debate sobre el surgimiento, desarrollo y crisis del liberalismo, su trayectoria tras las Cortes de Cádiz y los efectos en las colonias, los institucionistas, así como sus distintas metamorfosis en la II República, las aportaciones de los intelectuales del exilio y la larga estela de Ortega en la América hispana, son algunas de las cuestiones que hemos abordado en este libro que entre los laberintos del liberalismo busca, y desea encontrar, nuevos espacios de libertad.

JORGE NOVELLA SUÁREZ
Universidad de Murcia
Murcia, 9 de enero de 2017

⁸ AYALA, F., «Derechos de la persona individual para una sociedad de masas», en *Hoy ya es ayer*, Madrid, Moneda y Crédito, 1972, pp. 131-32.

**EL LIBERALISMO
ENTRE DOS SIGLOS**

**BREVE EXAMEN SOBRE LA GÉNESIS Y EL DESARROLLO
DE LOS *LABERINTOS DEL LIBERALISMO*. DE LAS
CORTES DE CÁDIZ AL OCASO DEL SIGLO XIX.**

F. J. FERNÁNDEZ CURTIELLA
jfcurtiella@yahoo.es

Al conocer el rótulo que preside estas duodécimas Jornadas de la Asociación de Hispanismo Filosófico, «*Laberintos del liberalismo*», estimé oportuno llevar a cabo un breve análisis del mismo a fin de esclarecer, en la medida de lo posible, qué cabe entender cuando conjugamos los términos «*laberintos*» y «*liberalismo*» en un mismo sintagma. Examinados por separado, la comprensión del primer término resulta bastante diáfana. Con arreglo a las dos primeras acepciones que nos ofrece el diccionario de la Real Academia Española, «*laberintos*» define en general espacios o asuntos caracterizados por la artificiosidad y la confusión, siendo así que lo que pueda significar «*liberalismo*», presentado en forma de genitivo, necesariamente encerrará en sí espacios o asuntos artificiosos y confusos. La mayor dificultad, por tanto, brotará del examen de este segundo término. Teniendo en cuenta que un laberinto no puede ser nunca algo preexistente al liberalismo, sino algo que se forma, desarrolla o construye con el paso del tiempo, convendrá empezar fijando con cierta nitidez el origen histórico del término «*liberalismo*». Con ello, además, se perfilará el umbral de los laberintos a los que nos enfrentamos. Éste es el objeto último de la presente comunicación.

El vocablo «*liberalismo*» se relaciona con las artes «*liberales*» de la Escolástica, si bien su primer uso político lo hallamos en la católica España de 1810, en el contexto del inicio de las Cortes Constituyentes de Cádiz y en plena Guerra de la Independencia. Podemos afirmar que en su origen, y a grandes rasgos, el *liberalismo* es aquella doctrina política que durante

el proceso constituyente gaditano defendió las libertades y derechos de los individuos frente al poder absoluto de la monarquía y los privilegios de la nobleza del Antiguo Régimen. En la lectura del *Discurso preliminar* de dichas Cortes, pronunciado por el asturiano Agustín de Argüelles Álvarez (1776-1844), nos encontramos con el vocablo *liberal* –de cuño genuinamente español– proferido por primera en un sentido manifiestamente político: «Ha sido preciso una educación análoga, instituciones correlativas, un trastorno, en fin, de toda idea liberal, de todo principio de justicia».

Según la base de datos CORDE de la RAE, el primer documento en el que ya aparece el término *liberalismo* data del mismo periodo al que me estoy refiriendo (entre 1811 y 1813) y pertenece al dominico Fray Francisco de Alvarado y Téllez (1756-1814)¹. En sus *Cartas críticas del Filósofo Rancio*, el religioso –tenido usualmente por reaccionario, aunque muy elogiado por otros autores como Menéndez Pelayo– emplea este término con verdadero desabrimiento contraponiéndolo al digno lugar que le merece la fe y la devoción; confrontándolo, en definitiva, con la religión católica, lo que en cierto modo podría empezar a trazar futuros laberintos. Decía Alvarado:

¿Quién á vista de todo ello habia de esperar la extraña mutacion que admiramos? ¿Quién este trastorno de ideas y de cosas que estamos palpando, y apenas podemos persuadirnos? ¡Oh Fuentes angélicas! Vosotras sois las que habeis obrado este milagro. A vosotras se os debe esta conversion maravillosa, por donde la faz del liberalismo se ha cambiado. Vosotras habeis hecho, que el

1 ALVARADO Y TÉLLEZ, FRAY FRANCISCO DE (1756-1814): Religioso dominico, filósofo y escritor español, nacido en Marchena (Sevilla) el 25 de abril de 1756 y fallecido en la misma ciudad el 31 de agosto de 1814. En los hispalenses colegios de San Pablo y Santo Tomás estudió respectivamente Filosofía y Teología. La Guerra de la Independencia le obligó a refugiarse en Portugal (1811), lugar en el que comenzaría a escribir sus *Cartas del Filósofo Rancio* (1812-1814). En total suman 47, siendo las dos últimas póstumas (1816). La primera fue la *Carta crítica de un Filósofo Rancio que impugna a la española antigua y no a la francesa el discurso del señor diputado Argüelles sobre contribución de diezmos y los dictámenes de otros varios señores diputados que distraen a las Cortes de su principal objeto* (impresa en la oficina de Periu, 1811). Derogada la Constitución de 1812, Francisco de Sales Rodríguez de la Bárcena publicaría las *Cartas* en 1814. Dos años antes Alvarado había regresado a Sevilla, desde donde llevó a cabo una intensa labor intelectual, que incluiría las *Cartas filárficas* (1826), publicadas con el pseudónimo de «Aristóteles», traducciones del italiano, la creación de periódicos como *El Filósofo de Antaño en su gabinete* (Cádiz, 1813) y *Prodigiosa vida, admirable doctrina, preciosa muerte de los venerables hermanos los filósofos liberales de Cádiz* (Cádiz, 1813). Toda su producción conocería multitud de reimpresiones y ediciones posteriores, que llegaron hasta 1947. Durante su vida ostentaría, entre otros, los cargos de Examinador y juez sinodal del arzobispado de Sevilla, calificador del Santo Oficio y consejero de la Inquisición. Algunos estudiosos de su obra sostienen que a Fray Francisco no le faltaba imaginación y talento, aunque estaba «encerrado en un círculo estrecho de ideas».

respeto que no se le tenía á Cristo, á sus Apostoles, á sus doctores y á su Iglesia, se le tenga al memorable opúsculo en que estáis estampadas. Vosotras, que al diputado que fue tenido por importuno (cuando no por algo mas) en haber anunciado que sin Dios y sin penitencia no habia redencion ni esperanza, se le tenga por un oráculo, cuando ha colgado ciertos milagros liberales á santo Tomás que es infinitamente menos que Dios. Vosotras, que se hayan convertido en luces y en antorchas las máximas que dos dias antes eran reputadas por ignorancia, fanatismo y barbárie. Vosotras, que el siglo XIII que ya llevaba trescientos y mas años de ser tenido por bárbaro, haya comenzado á ser el de la ilustracion y la política.

Pero más allá del rastreo documental del término liberalismo, de su origen histórico quiero extraer algunas consideraciones que ayuden a fijar con solidez las características esenciales de su alumbramiento.

PRIMERA. Que el liberalismo no se identifica tanto con un partido político concreto como con una tendencia. Ciertamente, los Diputados que iniciaron el proceso constituyente en Cádiz tuvieron que soportar las tensiones y vaivenes de una sociedad en su mayoría apegada aún a las estructuras propias del Antiguo Régimen, procurando al mismo tiempo colmar su afán reformista en casi todos los órdenes y haciendo frente a las premuras de una guerra cruenta contra la Francia de la Revolución hecha en nombre de la libertad.

La inexistencia de partidos políticos como tales en el seno de las Cortes gaditanas hace que sólo sea posible ir trazando tendencias o corrientes políticas a partir de divergencias ideológicas, lo que en buena medida explicaría algunas discrepancias a la hora de nombrarlas. Aunque la denominación que parece imponerse usualmente es la de absolutistas (o serviles), afrancesados y liberales, hay otras como, por ejemplo, la del profesor emérito José Luis Comellas, quien, recogiendo a su vez las palabras del historiador valenciano Federico Suárez Verdeguer², hacía la siguiente distinción: «En las Cortes de Cádiz pueden apreciarse tres corrientes ideológicas distintas, que luego perdurarán durante toda la época de crisis del Antiguo Régimen: la conservadora, la innovadora y la renovadora³».

Por su parte, el catedrático de Derecho Constitucional Joaquín Varela se refiere a estas tres corrientes con esta otra denominación: «En las Cortes de

2 Federico Suárez Verdeguer (Valencia 1917-Madrid, 2005). Primer decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra.

3 COMELLAS, J. L., *Historia de España Moderna y Contemporánea (1474-1975)*, Madrid, Rialp, 1978, p. 427.

Cádiz había tres tendencias constitucionales: una, la que formaban los Diputados realistas; otra, los americanos, y una tercera, los liberales⁴.»

Denominaciones al margen, existe bastante consenso al señalar que hubo tres corrientes o tendencias principales que discreparían en cuanto a las ideas medulares debatidas en las Cortes. La ausencia de una plataforma para cada corriente que estuviera bien delimitada y nutrida a través de un programa concreto –hoy podríamos decir por un programa político de partido– no debe hacernos pensar que no existía una determinada contextura doctrinal para cada una de ellas, la cual se pondría de manifiesto a través del agrupamiento de los Diputados en las diversas tertulias que acompañaron a todo el proceso constituyente, así como en las publicaciones de la época en uno u otro sentido.

SEGUNDA. Que el liberalismo, desde una perspectiva filosófica, nos impele y nos fuerza a enfrentarnos con la idea misma de libertad. La genealogía del término liberalismo nos sitúa ante los vocablos latinos *liberalis* y su raíz subyacente *liber*. El primero es un adjetivo que o bien se refiere a todo cuanto está relacionado con las denominadas «artes liberales» –como ya he señalado anteriormente– o bien significa «honrado», «ilustre» o «noble». *Liber*, por su parte, nos remite directamente a la compleja idea de libertad. Esta idea únicamente se deja analizar con cierta consistencia a través de sus distintas concreciones en el curso de un proceso histórico determinado, de modo que nos hallaremos siempre ante un liberalismo que ha de definirse como la doctrina política que supone la implantación en la práctica de un sistema de libertades positivas (de un sistema de concreciones). Ahora bien, si liberalismo implica la puesta en marcha de un sistema de múltiples libertades, será del todo necesario eliminar esa tendencia a considerar la libertad como una idea sustantiva, exenta o independiente; en otras palabras, la libertad deberá venir acompañada de un genitivo, será siempre una «libertad de» o una «libertad para». Fueron precisamente esas libertades positivas, y no una libertad hipostasiada o metafísica, las que quedarían plasmadas en el texto constitucional de 1812.

La prensa crítica de la época, justamente al amparo de una de esas libertades positivas consagradas por la Constitución, actuaría de altavoz de aquel

⁴ VARELA SUANZES-CARPEGNA, J., «La Constitución de Cádiz y el Liberalismo español del siglo XIX», en *Revista de las Cortes Generales*, nº 10 (1987), pp. 27-109.

primer liberalismo español, facilitando nuevamente la transmisión de ideas de corte ilustrado a un público que se pretendía que fuera cada vez más numeroso e instruido. Publicaciones como *El Censor* reconocieron con ardor y denuedo la bondad inherente al desarrollo de las nuevas corrientes liberales. En este mismo periódico se afirmaba en 1821:

El liberalismo ilustrado es humano y compasivo y la verdadera filosofía es la madre de todas las pasiones dulces y benéficas, y de todos los sentimientos generosos. Por eso nosotros no cesaremos de clamar contra todo lo que tenga alguna tendencia al fatal jacobinismo que estuvo a punto de ahogar en su cuna la libertad de Europa, y desacreditar para siempre la causa de la filosofía⁵.

Y TERCERA. Que el liberalismo dieciochesco tiene como influencia principal la tradición española más que los ideales revolucionarios franceses. Ofrecer una respuesta razonada y documentada a la cuestión de las ideas políticas que vertebraron la tendencia o corriente liberal en las Cortes de Cádiz, implica disentir abiertamente de aquella creencia según la cual la Revolución francesa fue el modelo que los liberales españoles procuraron imitar en todo. Es cierto que las ideas revolucionarias cruzaron los Pirineos, que su influjo dejó sentir en la sociedad y que una de las corrientes, la afrancesada, se mostró proclive a la revolución y dispuesta a esquivar la guerra con Francia, pero no lo es menos que los acontecimientos que se sucedían en el país vecino eran percibidos mayoritariamente como continuas muestras de una inestabilidad que podía volverse tan peligrosa como irreversible de reproducirse en España. En general, tanto los sectores más tradicionalistas como los reformistas ilustrados más acérrimos recibieron el proceso revolucionario francés con casi unánime censura y desaprobación, y a medida que la Revolución en Francia iba avanzando por la descontrolada senda del terror, en España se acrecentaba el distanciamiento con la misma. Los conservadores nunca mostraron ni la más mínima fisura en su radical oposición a la Revolución francesa, mientras que dentro del sector de los renovadores —en el que incluimos a los liberales— algunos vieron en el fondo del proceso revolucionario galo, no así en la forma, una cierta razón de ser, una cierta justificación, puesto que las transformaciones estructurales impuestas en Francia resultaban a todas luces insoslayables y urgentes también para España. No obstante, esto no supuso en modo alguno un pleno alineamiento con los ideales revolucionarios, sólo

⁵ *El Censor, periódico político y literario*, Tomo X, nº 55, 1821, p. 70. [Este número del periódico corresponde al sábado 18 de agosto de 1821 y el artículo lleva por título *Verdadero punto de vista, bajo el cual debe considerarse la revolución de España en 1820.*]

implicaría, si acaso, un cierto paralelismo, coincidencia o grado de afinidad con un hondo y prolongado anhelo de cambio, de reforma, de modernización. Para aquellos Diputados el único método realmente revolucionario era una instrucción pública y cimentada en la razón, en ningún caso una violencia como la desatada en Francia. Una educación así –pensaban mayoritariamente– conduciría a una subversión del orden establecido de mucho mayor alcance y permanencia.

En consecuencia con lo expuesto, queda sin fundamento alguno ese supuesto mimetismo entre la Revolución francesa y el sector español más renovador o reformista que posteriormente tomaría cuerpo en las Cortes de Cádiz como tendencia liberal. Más acertado me parece recalcar que en nuestro liberalismo dieciochesco prevaleció una defensa de los derechos innatos del hombre mucho más realista –más «terrenal», si me permiten la expresión–. A juicio de aquellos liberales, de la naturaleza racional del hombre se inferían unos determinados derechos que no debían ser meramente genéricos sino objetivos, particulares, concretos. El catedrático Antonio Heredia aborda así este tema:

[...] hay también diferencias entre los teóricos de la Revolución francesa y los filósofos españoles renovadores. En general, los primeros apoyaron sus principios en la concepción iusnaturalista del racionalismo ilustrado, muy siglo XVIII, de carácter abstracto; los segundos, en cambio, se inclinaron más bien por el iusnaturalismo tradicional, muy enraizado en el pensamiento griego, en la gran escolástica renacentista y en el humanismo cristiano⁶.

Este análisis conlleva una importante consecuencia que el propio Heredia advierte inmediatamente después:

Esta diferente fundamentación se dejó sentir, como es lógico, en la respectiva concepción de la libertad: mucho más individualista e ilimitada en los revolucionarios franceses que en los renovadores españoles. Estos tuvieron una conciencia más clara de los límites y una concepción más organicista de la sociedad. En definitiva, el pensamiento español renovador parecía estar más en consonancia con el mundo cristiano tradicional⁷.

6 HEREDIA SORIANO, A., «La filosofía española ante la Revolución Francesa (1789-1814)», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº 17, 1990, pp. 607-623.

7 *Ib.*, pp. 621 y 622.

Si bien el influjo la Revolución francesa en el marco conceptual de nuestro primer liberalismo se difumina, lo contrario sucede con la tradición cristiana y española, que vendría a ser definitivamente una fuente mucho más vivificante para la propuesta constitucional de Cádiz. Los Diputados liberales no quisieron ignorar la herencia cultural ni la tradición jurídica española, hecho que se demostraría sin ambages ya en el Discurso Preliminar que elaboró la Comisión de Legislación. El jurista e historiador Luis Sánchez Agesta (1914-1997) examinó con suma minuciosidad la procedencia de los testimonios históricos que respaldaron su elaboración, haciendo especial hincapié en la relevancia que tuvo la figura de Francisco Martínez Marina (1754-1833), aceptada por aquel entonces como autoridad en materia de Derecho y mencionada en el propio Discurso Preliminar. Considerado por muchos el padre de la Historia del Derecho Español, este ovetense llegó a ser capellán real de Carlos III, miembro de la Real Academia de la Historia y miembro de la Junta de Instrucción Pública durante la Guerra de la Independencia. Su pensamiento, ilustrado en las críticas y escolástico en las exposiciones, intentaba concertar la tradición española con los progresos de la época. Movidio por su hondo patriotismo, propuso soluciones a los problemas que acuciaban al país combinando reformas con restauración de antiguas instituciones. De las numerosas obras que versan sobre materia legislativa⁸, su Ensayo histórico-crítico sobre la legislación y principales cuerpos legales de los reinos de Castilla y León, especialmente sobre el código de las Siete Partidas de don Alfonso X el Sabio es el estudio que con mayor claridad y de modo más exhaustivo expone la dilatada tradición legislativa española. En él, Martínez Marina, aunque prestando una atención específica al celeberrimo código de Alfonso X, se remontaba hasta la Monarquía española del periodo medieval para ir desarrollando un análisis riguroso y una apología de la herencia nacional que sirviera para que la Junta elaborase, según sus propias palabras, «un texto correcto y puro». Dicha herencia tenía su origen en un tiempo tan lejano como el del Reino Visigodo. Explicaba Martínez Marina:

8 Cabe destacar: *Ensayo histórico-crítico sobre la antigua legislación de los reinos de León y Castilla* (1808), *Discurso sobre el origen de la Monarquía y sobre la naturaleza del gobierno español, para servir de introducción a la Teoría de las Cortes* (1813), *Teoría de las Cortes o grandes Juntas nacionales de los reinos de León y Castilla*, y *Monumentos de su constitución política y la soberanía del pueblo, con algunas observaciones sobre la ley fundamental de la Monarquía española sancionada por las Cortes generales y extraordinarias, y promulgada en Cádiz a 19 de marzo de 1812* (1813), *Discurso sobre las sociedades patrióticas* (1820) y *Principios naturales de la moral, de la política y de la legislación* (1824).

Los visigodos, cuya memoria será eterna en los fastos de nuestra historia, luego que hubieron consolidado acá en el occidente del mundo antiguo la monarquía de las Españas, cuidaron dar leyes saludables á los pueblos, publicar su código civil, cuya autoridad se respetó religiosamente en Castilla por continuada serie de generaciones, y organizar su constitución política asentándola sobre cimientos tan firmes y sólidos, que ni la veleidad é inconstancia de los cuerpos morales, ni el estrépito de las armas y furor de la sangrienta guerra sostenida á la continúa y con tanta obstinacion en estos reinos, ni los tumultos y divisiones intestinas y domésticas causadas por la ambicion de los poderosos, ni las extraordinarias revoluciones de la monarquía en sus diferentes épocas, fueron parte para destruirla del todo, antes se ha conservado substancialmente y en el fondo casi la misma, y se ha perpetuado hasta estos últimos siglos⁹.

En ese periodo se inicia en España un desarrollo de orden normativo y legislativo que se extendería por espacio de varios siglos. Martínez Marina lo repasó analizando tanto el papel desempeñado por los distintos monarcas y sus Cortes correspondientes como la creciente representatividad nacional, siempre en función de las respectivas leyes reguladoras y englobando todas las facetas relativas al Derecho, a fin de demostrar que en España había una tradición jurídica solvente y bien asentada. Una meticulosa lectura del Diario de Sesiones de las Cortes¹⁰ es seguramente el mejor modo de constatar esa incuestionable primacía que se atribuyó a nuestra tradición legislativa y jurídica, a nuestra herencia cultural, a nuestro legado histórico.

En suma, el liberalismo dieciochesco, aquel que anhelaba quebrar los cimientos del Antiguo Régimen —y que podríamos calificar como la primera modulación histórica del liberalismo español—, se caracterizó por ser una tendencia política surgida en el seno de las Cortes de Cádiz con una concepción de los derechos y libertades realista, práctica, consciente de sus límites, y nutrida por el pensamiento cristiano y la tradición legislativa española más que por los ideales teóricos de la Revolución francesa. Es la propia evolución histórica de esta tendencia la que conlleva la aparición de los «laberintos» a los que estas Jornadas prestan atención.

Y no quisiera finalizar esta breve exposición sin delimitar sucintamente el marco dentro del cual es posible, a mi juicio, interpretar adecuadamente

9 MARTÍNEZ MARINA, E., *Ensayo histórico-crítico sobre la legislación y principales cuerpos legales de los reinos de León y Castilla, especialmente sobre el código de las Siete Partidas de D. Alfonso el Sabio*, Tomo I, Madrid, Biblioteca Nacional de España, 2005, p. 18.

10 AA.VV. (1870-1874), *Diario de sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias: dieron principio el 24 de setiembre de 1810 y terminaron el 20 de setiembre de 1813* (9 volúmenes), Madrid, Imprenta de J. A. García.

el origen y desarrollo de dichos «laberintos». España se convierte en nación política a través del liberalismo que se plasma en la Constitución de Cádiz de 1812. A partir de este hecho, resulta oportuno introducir una distinción funcional, práctica –más que abstracta, genérica o incluso maniquea– entre izquierda y derecha; entendiendo que proyectar esta distinción sobre contextos históricos anteriores a la creación de la nación moderna supondría cometer un anacronismo flagrante. En palmaria contraposición al Antiguo Régimen, la primera izquierda española, el liberalismo dieciochista, llevó a cabo un proceso de racionalización política que pretendía homogeneizar la sociedad hasta convertirla en una nación de ciudadanos, es decir, de individuos iguales entre sí. La idea de izquierda, por tanto, tiene como rasgo esencial un universalismo que se asienta en la razón. Su idea antagónica es la idea de derecha, la cual, sustentada en especificidades de estamento, clase, etnia o raza, o bien en principios revelados, pretende un particularismo en el que se privilegia a unos determinados individuos o grupos, marginando, excluyendo o aniquilando otras partes de la sociedad. A lo largo del siglo XIX fueron apareciendo diversas modulaciones o variantes de izquierda y de derecha, con distintos programas políticos, que se fueron posicionando en función de su concepción del Estado, de lo que cabe colegir que ni la izquierda ni la derecha son algo unívoco. Y el liberalismo, como modulación particular de la idea de izquierda, tampoco lo será. Es precisamente en esa diversificación de izquierdas y derechas en donde considero que se originan y desarrollan estos «laberintos del liberalismo», estos espacios o asuntos artificiosos y confusos. Las distintas concepciones o modulaciones que se contraponen, se entremezclan y muchas veces se confunden, hacen que con demasiada frecuencia dependa sólo de un difuso o borroso perspectivismo el aplicar el rótulo liberalismo a uno u otro posicionamiento político.

DEL *SPALTUNG* A LA LIBERTAD DE CONCIENCIA: EL LIBERALISMO DE JOSÉ BLANCO WHITE

JUAN BAGUR TALTAVULL

Universidad Complutense de Madrid

juanbagur@ucm.es

1. Introducción

En el presente trabajo estudiaremos el liberalismo de José María Blanco White (1775-1841), centrándonos en el aspecto más importante en su concepción del mismo: la libertad de conciencia. El autor sevillano no sistematizó su teoría en ningún texto, pero el análisis de sus obras más importantes permite reconstruir el significado que le atribuyó a esta ideología y filosofía política.

Integrante de la primera generación del liberalismo español, fue protagonista de acontecimientos clave en su configuración, tales como la reunión de las Cortes de Cádiz en 1810, la aprobación de la Constitución de 1812, o la independencia hispanoamericana. Igualmente, su exilio en Inglaterra le integró en importantes debates desarrollados en el país que fue durante un tiempo su modelo político y social, lo que aumenta el interés por este andaluz de proyección europea, pues su condición de exclérigo católico facilitó que se viera envuelto en varias polémicas religiosas que, entre otras cosas, tuvieron proyección en relación con la emancipación católica y la tolerancia religiosa.

Además, Blanco White es un autor de gran relevancia por su interpretación de la realidad y de la historia de España. Como se sabe, el liberalismo y el nacionalismo se encuentran directamente relacionados, ya que el proceso de construcción del Estado-nación tuvo en la idea liberal uno de sus pilares.

Utilizando como modelo el paradigma de las dos Españas¹, podemos ver en Blanco White a uno de los integrantes del nacionalismo liberal, de la tradición que según Juan Marichal conecta a los ilustrados del XVIII con personas como Manuel Azaña y Américo Castro². Pese a sus enormes diferencias, les vincula la opción por una idea cívica de nación, al mismo tiempo recurrente al historicismo³, donde la tolerancia es un ingrediente clave. Frente a ello, se alzaría una propuesta conservadora de la que es uno de los principales exponentes una de las personas que precisamente más contribuyeron a la interpretación sesgada del pensamiento de Blanco White: Menéndez Pelayo. El catolicismo, tanto por su esencia como por su papel en la historia de España, es la piedra de toque de las dos concepciones, y por ello su análisis según el andaluz estará muy presente en las siguientes páginas.

La lectura del pensamiento filosófico y político de Blanco que pretendemos realizar en esta comunicación parte del marco teórico de la historia de las emociones⁴. No únicamente por ser un campo de estudio incipiente y prometedor en la historia intelectual española, sino también porque se adapta muy bien a la persona que estamos estudiando por dos motivos. El primero, su personalidad, dado que, contra lo que dijera Menéndez Pelayo, no fue un «lastimosísimo ejemplo de la desorganización moral» obrada por la imaginación, ni actuaba «levantándose cada mañana con nuevos apasionamientos»⁵. Muy por el contrario, su conversión del catolicismo al anglicanismo, y del anglicanismo al unitarismo, sigue una lógica muy concreta: la búsqueda de una religiosidad en la que se sintiera sinceramente integrado⁶. Así lo señala en una de sus obras de madurez, *Second Travels of*

1 La genealogía de las dos Españas ha sido reconstruida por Santos Juliá. Vid: JULIÁ, S., *Historias de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2005.

2 MARICHAL, J., *El secreto de España: ensayos de historia intelectual y política*, Madrid, Taurus, 1996, p. 348.

3 El «historicismo nacionalista» es una nota característica de la tradición liberal española según Varela Ortega. Vid: VARELA ORTEGA, J., *Los señores del poder y la democracia en España: entre la exclusión y la integración*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2013, p. 237.

4 Para profundizar en la historia de las emociones, y al mismo tiempo constatar su actualidad en el debate historiográfico, puede consultarse *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 36, 2014. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/CHCO>.

5 MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles. Vol. II*, Madrid, Homo Legens, 2007, p. 656.

6 Durán López llama la atención acerca de un hecho paradigmático: la gran mayoría de los escritos de Blanco White son de temas religiosos, aunque paradójicamente no se ha prestado demasiada atención a los mismos desde que autores como Goytisolo comenzaron a recuperar

an Irish Gentleman in Search of a Religion (1833), donde se retrata al decir que «I had by nature, very strong devotional feelings» y que «I have always wished some religion to be true»⁷. La segunda razón se deriva de ésta, y es el carácter de sus obras: tienen gran contenido autobiográfico, y su estilo refleja las emociones y sentimientos que experimentó a lo largo de su peregrinaje existencial. Tal y como ha escrito Fernando Durán, la emotividad «es una de las marcas indelebles de su estilo de pensamiento y escritura»⁸.

Para concretar este paradigma historiográfico en nuestro objeto de estudio, acudiremos a una categoría analítica, el *Spaltung* o «desgarramiento de conciencia», noción que en los años veinte utilizó Gebhardt para la comprensión del marranismo y que es aplicable en el mismo sentido para Blanco White: como los judíos, se sentiría atormentado por la incompatibilidad entre lo que anhelaba pero estaba ausente, y lo que rechazaba y era la norma, de lo que resultaría un alejamiento de la religión establecida⁹. De la experiencia vital de Blanco White se derivaría, y esta es nuestra hipótesis, su opción por un liberalismo entendido como apuesta por la libertad de conciencia. No tanto por métodos de análisis racional o de observación empírica de la realidad —elementos sin duda también presentes—, sino especialmente como consecuencia de su vivencia, defiende esta postura tan contraria a las de la España y la Inglaterra tradicionalistas. Como dijera Miguel de Unamuno en su reflexión sobre el hombre como «animal afectivo o sentimental», la historia de la filosofía no ha de ser la de los sistemas, sino antes que nada la de los filósofos de las que se derivan, las del hombre que «nace, sufre y muere», el «hombre de carne y hueso»¹⁰.

De esta manera, para conocer las ideas que queremos indagar recurriremos al método hermenéutico, adaptando el círculo de Dilthey al marco

al escritor sevillano en la década de los setenta. Vid: DURÁN LÓPEZ, F., «El destierro infinito de Blanco White en la mirada de Juan Goytisolo», *Revista de literatura*, 143, 2010, pp. 69-94, p. 82.

7 BLANCO WHITE, J. M., *Second Travels of an Irish Gentleman in Search of a Religion. Not by the Editor of «Captain Rock's Memoirs»*. In *Two Volumes. Vol II*, Dublin, Richard Milliken and Son, 1833, p. 7.

8 BLANCO WHITE, J. M., *Artículos de crítica e historia literaria. Edición de Fernando Durán López*, Sevilla, 2010, p. XXVIII.

9 LOMBA FALCÓN, P., «Marranismo y disidencia. Un origen hispánico de la crítica moderna», en *Daimon: Revista de filosofía*, 57, 2012, pp. 67-80, p. 71.

10 UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, p. 79.

teórico: estudiaremos cómo las ideas vertidas en los textos de Blanco White reflejan no únicamente el contexto histórico-social¹¹, sino también las emociones del autor, y asimismo, cómo éstas condicionan a aquéllas. Finalmente, es necesario aclarar que trataremos en conjunto todas las obras del autor, pues aun sabiendo que pasa por diversas fases en su biografía personal y que en historia intelectual siempre hay que tener presente el contexto exacto de cada escrito, existe una gran continuidad en el tema que permite que, por falta de espacio, no entremos en más detalles.

2. El régimen emocional de España: la conciencia desgarrada

Según afirmó Donoso Cortés, «en toda gran cuestión política va envuelta siempre una gran cuestión teológica»¹². Si esto es cierto para Blanco White, es porque su concepción del liberalismo se desarrolla en oposición al sistema político absolutista que en España estaba íntimamente enlazado con el catolicismo. En las *Cartas de España* afirma que el «carácter nacional» de su patria únicamente puede comprenderse desde el «carácter de la religión nacional». Como muchos autores, señala que la identidad española se vincula a la Iglesia de Roma, pero no entendiéndolo como una esencia beneficosa, sino un estado nocivo¹³ en base al que se asociaron las «leyes españolas con el despotismo y el Cristianismo con la persecución y el absurdo»¹⁴. Todo sistema político tiene según Reddy un «régimen emocional»¹⁵, conjunto de emociones y prácticas inculcadas para cohesionarlo, y en el caso de España esto se encontraba muy bien fundamentado porque comenzaba con el carácter de la relación personal de cada individuo con una religión que, como veremos más abajo, concebía Blanco como sentimentalista.

11 BLANCO WHITE, J. M., *Second Travels...*, o. c., p. 8.

12 DONOSO CORTÉS, J., *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Salamanca, Almar, 2003, p. 95.

13 Fernando Durán López resalta esta concepción de la identidad como «estado» que se deduce del análisis literario de Blanco. Vid.: BLANCO WHITE, J. M., *Artículos de crítica...*, O. C., p. XVII.

14 BLANCO WHITE, J. M., *Cartas de España. Edición de Antonio Garnica*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2004, pp. 11 y 42.

15 PLAMPER, J., «Historia de las emociones: caminos y retos», *Cuadernos de Historia Contemporánea...*, O. C., pp. 17-29, p. 24.

Pero el elemento clave que define al catolicismo según Blanco, y que explica su dominio sobre las conciencias, es el principio de infalibilidad. Aunque las tesis religiosas del autor sevillano cambian notablemente entre la pérdida de su fe católica hacia 1802 y la conversión al unitarismo en 1835, siempre se aprecia una constante en esta crítica. La enseñanza que el Concilio Vaticano I declararía dogmática décadas después de su muerte, era según su visión causa de una interpretación sesgada del cristianismo a nivel teológico, pero sobretodo fuente de malestar psicológico para las personas que recibían el influjo de quienes creían en una verdad absoluta. Su argumento, presente desde que comienza a polemizar con el catolicismo en los albores del XIX, se mantendrá con pocos matices idéntico en sus obras de madurez. Si en *Practical and Internal Evidence against Catholicism* (1823) afirma que la infalibilidad «makes the church of Rome, essentially and invariably, tyrannical» y que hace de la Iglesia «the declared enemy of mental Independence»¹⁶; en los *Second Travels* resume su concepción de la religión oficial de España al decir que todo su sistema se construye sobre una «legal fiction» en virtud de la que «the King can do no wrong», lo que prevendría para la Iglesia —y consecuentemente el Estado— «the numerous dangers which arise from granting to every man the right of judging by himself». La trágica consecuencia de la infalibilidad de la Iglesia era que confundía la opinión con la verdad, pues los sacerdotes convertían sus ideas en «the archetype and model of the true and right human mind», condenando de esta suerte a quienes tuvieran «a different intellectual taste or constitution». Considera que existe una pluralidad epistemológica con «different degrees of evidence» en cuanto al conocimiento de la realidad, y señala así con Paley que «every one will find a favourite foundation» para su fe¹⁷. Frente a este hecho, la Iglesia católica trataba de imponerse, y por ello la práctica totalidad de las condenas de Blanco al sistema religioso que profesó en su juventud parten del intento de mostrar que, desde Trento, el bautismo se constituyó en «an indelible brand of slavery»; y aunque a veces acude a razonamientos teológico-filosóficos, para justificarlo recurre constantemente a su propio testimonio¹⁸.

16 BLANCO WHITE, J. M., *Practical and Internal Evidence against Catholicism, with Occasional Strictures on Mr. Butler's Book of the Roman Catholic Church; in Six Letters Addressed to the Impartial among the Roman Catholics of Great Britain and Ireland*, Georgetown D.C., Printed and published by James C. Dunn, 1826, pp. 127 y 155.

17 BLANCO WHITE, J. M., *Second Travels...*, o. c., pp. 8 y 69-74.

18 BLANCO WHITE, J. M., *Practical and Internal Evidence...*, o. c., p. 130.

Así, haciendo memoria de su niñez, en la autobiografía publicada en 1845 muestra que su familia fue la primera circunstancia que condicionó esta experiencia religiosa. Aunque elogia el espíritu caritativo de su padre, señala que para él la educación cristiana que tanto se esforzó en transmitirle se entendía como «perfecta sumisión a las opiniones de su director espiritual», y afirma que puesto que «mi felicidad dependía de ellos», la desgracia de todos venía de la «obediencia ciega a la religión según la cual vivieron y murieron». En este marco, la confesión auricular será el sacramento que repetidamente describirá como herramienta de control más perniciosa, recordándola al modo de una «cruel disciplina» que le obligaba a desnudar sus pensamientos más íntimos, constituyendo para él un «castigo» el acompañar domingo tras domingo a su padre a la iglesia¹⁹. Más tarde al describir a Mrs. Cusiack, personaje imaginario de sus *Second Travels*, se refiere a este sacramento aludiendo al dominio que el también inventado padre Sohan ejercía sobre la familia entera, definido como «his most powerful instrument of annoyance», y diciendo que era «quite dangerous to the health and spirits»²⁰. Los hechos de este libro se refieren a experiencias concretas que pudo haber vivido y conocido, pero a sí mismo se refiere cuando habla en su *Autobiografía* del «espantoso espectro» que supuso para él guardarse un pecado durante catorce años, pues creía firmemente en el infierno²¹, y negando que la inmoralidad fuera siempre causa de increencia —como diría sobre él Menéndez Pelayo— afirma en otra ocasión que el error de los pecados contra la fe estaban «deeply implanted by education in my soul»²². Blanco nunca negó la sinceridad con la que durante años profesó el catolicismo, reconociendo la fortaleza con la que sus principios habían entrado en su conciencia. Durante su noviciado, recuerda como una de las cargas más pesadas que tenía la de rezar el Breviario cada día, experimentando una contradicción entre sus principios y su tendencia natural: «se me había hecho creer que este deber había que cumplirlo también bajo pena de pecado mortal»²³. Vemos así un ejemplo de lo que el ya citado Reddy definía como «objeto emocional»

19 BLANCO WHITE, J. M., *Autobiografía de Blanco White*. Edición de Antonio Garnica, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1988, pp. 30-31.

20 BLANCO WHITE, J. M., *Second Travels...*, o. c., p. 21.

21 BLANCO WHITE, J. M., *Cartas de España...*, o. c., p. 62.

22 BLANCO WHITE, J. M., *Practical and Internal Evidence ...*, o. c., p. 18.

23 BLANCO WHITE, J. M., *Autobiografía...*, o. c., p. 45.

o «emotive»²⁴: la codificación de un sentimiento —en este caso el miedo al pecado— que produce efectos subjetivos —el *Spaltung*.

Expresiones como estas muestran la realidad del desgarramiento de Blanco, que vinculaba también a la creación de un estado de infantilismo en las personas. Desde su perspectiva, la actuación de confesores y directores espirituales evitaba la emergencia de aquello que Kant consideraba base de la vida adulta y responsable: la autonomía moral. Eran instituciones que, erradicando la «determinación personal» y evidenciando que «la conciencia de los individuos está en poder de otra persona», provocaban que la «responsabilidad moral» no se afanzara, dañando de esta suerte el «desarrollo normal de la conciencia personal»²⁵. En 1833, por boca de Mrs. Cusiack afirma que esta sujeción moral provoca una «spiritual anxiety»²⁶, algo que en numerosas ocasiones había llamado «mental slavery»²⁷ resaltando que una de sus principales consecuencias era el «dividir a los españoles (o irlandeses en el libro de 1833) en dos grupos: fanáticos e hipócritas»²⁸. Quienes asumían la infalibilidad de la Iglesia, insiste recurrentemente, se convertían en integrantes del primer grupo, y aquéllos que como él la cuestionaban, quedaban desgarrados para siempre: puesto que el orden eclesiástico se confundía con la civil, «the law left me no choice between death and hypocrisy»²⁹.

Blanco White desnudaba su alma en la mayoría de sus escritos, porque acudía al individualismo metodológico y daba por supuesto —desde su experiencia como confesor— que lo que ocurría en su conciencia era lo mismo que se daba entre su compatriotas, que «few among my own class [...] think otherwise than I did»³⁰. Haciendo extensivo su desgarramiento, dice por ejemplo al prologar en 1822 sus *Cartas de España* que pretende describir la «situación moral» de su patria, y que los elementos biográficos que en ellas se muestran dan idea del estado del país entero³¹, de una auténtica «comu-

24 PLAMPER, J., «Historia de las emociones...», *o. c.*, p. 24.

25 *Ib.*, pp. 50-51 y 60.

26 BLANCO WHITE, J. M., *Second Travels...*, *o. c.*, p. 37.

27 BLANCO WHITE, J. M., *Practical and Internal Evidence...*, *o. c.*, p. 23.

28 BLANCO WHITE, J. M., *Cartas de España...*, *o. c.*, p. 12.

29 BLANCO WHITE, J. M., *Practical and Internal Evidence...*, *o. c.*, p. 23.

30 *Ib.*, p. 39.

31 BLANCO WHITE, J. M., *Cartas de España...*, *o. c.*, p. 4.

nidad emocional»³². También al publicar *Practical and Internal Evidence* cita «my knowledge of the most enlightened classes of Spain» para negar que todo el sufrimiento descrito sea obra de su carácter³³. En esta línea, una de las experiencias vitales que más marcó a Blanco fue la etapa en la que, recién ordenado sacerdote, en 1800 acostumbraba a confesar durante dos horas diarias a monjas. Esta labor es la que más firmemente le convenció del daño a la conciencia personal provocado por la creencia en la infalibilidad y la derivada autoridad sacerdotal, pues las consecuencias del desgarramiento se ven con claridad en las numerosas descripciones que hace de las mujeres con votos perpetuos. Define a las que profesaban contra su voluntad como «uno de los resultados más tristes que jamás haya producido la superstición», que generaba personas desesperanzadas y con un «secreto íntimo» de infelicidad únicamente conocido por el confesor³⁴, y no duda en denominarlas «pobres prisioneras» de «conciencia enfermiza»³⁵. En definitiva, lo característico de las monjas es que renunciaban a su voluntad, «and made herself a passive mas of clay in the hands of a superior»³⁶. Además el infantilismo, y consecuente servilismo, que devenía del principio de infalibilidad y de la manipulación de la emotividad, no se reducen ni mucho menos a formas de vida como la consagrada o a sacramentos como la confesión, sino también a creencias muy enraizadas en la cultura católica, como la del Purgatorio. De ello se derivaba la venta de bulas y dispensas, con las que lograba la Iglesia no tanto un beneficio económico como especialmente perpetuar la «spiritual dependence»³⁷.

3. La nación católica frente a la nación protestante

Tal y como ha dicho Moreno Alonso, al escribir constantemente sobre su experiencia, Blanco estaba desarrollando una «acción terapéutica» contra su tormento, que es sin embargo indisoluble de una crítica a España³⁸. Estaba «obsesionado» por su patria, y en sus textos autobiográficos manifiesta que

32 PLAMPER, J., «Historia de las emociones...», *o. c.*, p. 24.

33 BLANCO WHITE, J. M., *Practical and Internal Evidence...*, *o. c.*, p. 19.

34 BLANCO WHITE, J. M., *Cartas de España...*, *o. c.*, p. 138.

35 BLANCO WHITE, J. M., *Autobiografía...*, *o. c.*, p. 83.

36 BLANCO WHITE, J. M., *Practical and Internal Evidence...*, *o. c.*, p. 146.

37 *Ib.*, p. 94.

38 MORENO ALONSO, M., *Blanco White: la obsesión de España*, Sevilla, Alfar, 1998, p. 74.

conoce plenamente la relación indisoluble del yo con su circunstancia. Asumía lo que Ortega llamaría «patriotismo del dolor»³⁹, una actitud de amor a España que excluía toda idealización, buscando por contra los orígenes de sus males para tratar de mejorarla. Llama así la atención la gran diferencia que existe entre Blanco White y otros intelectuales liberales de las primeras décadas del siglo XIX en cuanto a su interpretación de la identidad española y su vínculo con el liberalismo. Siguiendo los postulados de ilustrados como Cadalso, los integrantes de las Cortes de Cádiz desarrollaron un metarrelato llamado a veces «austracismo», que exaltaba un supuesto carácter liberal en los españoles, innato y manifestado en la Monarquía limitada medieval. Esta concepción se mantuvo en las décadas siguientes, y por ejemplo el moderado Martínez de la Rosa sostenía que la Monarquía templada —aquella que contrapesaba el elemento aristocrático y el popular— tenía únicamente dos precedentes históricos: la Constitución inglesa y las Cortes de Castilla⁴⁰.

Blanco White también optaba en su modelo político por una Monarquía de este estilo, y ya en el debate gaditano se oponía al a unicameralidad apostando por la creación de un Senado con representación de nobleza e Iglesia⁴¹. E igualmente apelaba al ejemplo inglés —en su etapa anglicana—, pero no para ponerlo en relación con España, sino señalando que es el único país que «ha gozado de una libertad moderada en todos puntos, y casi ilimitada en cuanto a la imprenta»⁴². No creía tampoco que el régimen político ideal para España partiera de un precedente histórico en el que se hubieran manifestado la supuesta esencia liberal de los españoles. Muy por el contrario, para él la Edad Media es en gran medida origen de los males de la nación: su historicismo nacionalista no exalta la esencia, sino que critica el estado, y así una década antes del libro de Martínez de la Rosa, tras el fenecido Trienio liberal, escribía un interesante trabajo, el *Bosquejo de la historia del entendimiento humano en España desde la restauración de la literatura hasta nuestros días*. Allí,

39 ORTEGA Y GASSET, J., «La herencia viva de Costa», en: ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo I (1902-1915)*, Madrid, Taurus: Fundación José Ortega y Gasset, 2005, pp. 401-404, p. 401.

40 MARTÍNEZ DE LA ROSA, J., *Espíritu del siglo. Volumen I*, Madrid, Imprenta de D. Tomás Jordán, 1835, p. 76.

41 LÓPEZ DE LERMA GALÁN, J., «El pensamiento político de Blanco-White: sus conflictos con las Cortes de Cádiz por la publicación del número 13 del periódico «El Español»», *Ámbitos: Revista internacional de comunicación*, 17, 2008, pp. 291-308, p. 292.

42 BLANCO WHITE, J. M., *Artículos de crítica e historia literaria...*, o. c., p. 134.

además de reivindicar el pasado árabe, sostenía la tesis de que «desde la cuna de la monarquía» en la Edad Media, «el entendimiento humano ha estado en completo vasallaje en todos los dominios de España»⁴³. Siendo para él la libertad de conciencia la base de la dignidad humana, no podía aceptar que las Cortes medievales –según habían indicado autores de la talla de Cadalso, Argüelles o Martínez Marina–, fueran un precedente apto para el siglo XIX, dado que antes que contrapeso de poderes, el liberalismo era para él libertad de conciencia. Lo que hacía de Inglaterra el ejemplo a imitar no era únicamente su organización política, sino antes que nada el carácter nacional que la había generado, y que partía de los principios de la Reforma. Por esto, ya en 1811 negaba la tesis principal de los creadores del mito historicista liberal⁴⁴: las Cortes de Cádiz no eran una actualización de la legislación secular española, sino la imposición de una utopía alejada de la situación real. Desde Inglaterra, veía que las Cortes españolas poco tenían que ver con el Parlamento inglés porque pretendían hacer «una constitución por teoría» en lugar de «una por experiencia»: tanto para España como para América había que «acomodarse a las circunstancias», lo que entre otras cosas implicaba ir a la raíz del mal español: la tiranía religioso-política⁴⁵. En la concepción de Blanco White, el poder político tenía que intervenir para evitar cualquier tipo de tiranía religiosa, porque «las virtudes públicas sólo florecen en el suelo de la libertad», tal y como afirmó con ocasión de los debates sobre la emancipación hispanoamericana: demandaba como un derecho natural la libertad de comercio y la autonomía política, pero sobretodo de religión⁴⁶. Si pudiera rescatarse lo aprovechable de las antiguas libertades españolas, ello tendría que acompañarse de lo realmente importante: una reforma religiosa que rectificara la naturaleza de la religión católica⁴⁷. En otra ocasión sostiene que para España y los países que han estado bajo su influencia, los cambios legislativos no serán importantes si no se establece la «libertad intelectual o

43 *Ib.*, p. 120.

44 Álvarez Junco, J., y DE LA FUENTE MONGE, G., «Orígenes mitológicos de España», en: MORALES MOYA, A., FUSI AIZPURÚA, J. P., y DE BLAS GUERRERO, A. (dirs.), *Historia de la nación y del nacionalismo español*, Barcelona, Galaxia Gutenberg: Círculo de lectores, 2013, pp. 3-46, pp. 39-40.

45 BLANCO WHITE, J. M., *El Español y la independencia de Hispanoamérica. Edición de Juan Goytisolo*, Madrid, Taurus, 2010, p. 192.

46 *Ib.*, p. 130.

47 BLANCO WHITE, J. M., *Cartas de España...*, o. c., p. 328.

moral», única capaz de estimular las actuaciones capaces de «recuperar a una nación decaída»⁴⁸.

En esta línea, son constantes los escritos de Blanco sobre la Inquisición, instrumento paradigmático del entrelazamiento de Iglesia y Estado en su combate común por la unidad católica. En abril de 1811 había denunciado el recurso a la censura con fines aparentemente benéficos —como quienes en el siglo XX la plantearían en la línea de Leo Strauss—, porque el paternalismo no eliminaba el error: al contrario, la razón es lo único legítimo para combatir el mal, porque la masa del pueblo no podría ser engañada con una discusión libre⁴⁹. Pero más que de cualquier otra cosa, la Inquisición era causa del desgarramiento de las conciencias, y así recuerda el enorme sufrimiento de su madre cuando comenzó a enterarse de que su hijo tenía dudas de fe, quedando atormentada por «the fear that she might be obliged to accuse me to the Inquisition»⁵⁰. Pero si en su madre era la adhesión firme al catolicismo lo que provocaba el mal, en Blanco era su rechazo al mismo, razón por la que se sintió profundamente liberado al huir a Inglaterra, comprobando allí por vez primera que «a Christian is not necessarily a bigot», de que la «British liberty» no era incompatible con el fervor, aunque sí con el catolicismo. A llegar a su tierra de acogida, pudo recuperar el equilibrio psicológico, pues el hecho de arrojar «the mask which the Inquisition had forced me to wear, refreshed my soul»⁵¹. Desde su patria de acogida pudo ver con horror que el Santo Oficio no desaparecería con Fernando VII, lamentándose de que se mantuviera una de las instituciones que juzgaba más perniciosas de la historia de España. Durante tres siglos, había ejercido su influjo sobre España provocando la destrucción de «the soil of Spain», evitando durante generaciones que el pensamiento se desarrollara, y de esta manera la misma hipocresía que se daba en las conciencias desgarradas, se evidenciaba en el estado de la cultura. Afirma que «the same sacrifice of sincerity is required at the Spanish universities», totalmente ajenas a la «intellectual liberty» obrada por la Reforma en países como Inglaterra⁵². Su concepción de la decadencia de España queda resumida en las *Cartas de España*, cuando dice que la «en-

48 BLANCO WHITE, J. M., *Artículos de crítica e historia literaria...*, o. c., pp. 129-130.

49 BLANCO WHITE, J. M., *El Español...*, o. c., p. 169.

50 BLANCO WHITE, J. M., *Practical and Internal Evidence...*, o. c., p. 74.

51 *Ib.*, p. 25.

52 *Ib.*, pp. 132 y 159.

fermedad nacional» deviene de que los españoles «estamos corrompidos por aquello mismo que debería servirnos para alimentar y promover las virtudes sociales»: la religión⁵³. Señala por tanto que no es el cristianismo como tal, sino el catolicismo –más adelante añadirá el anglicanismo– lo que provoca la destrucción de las naciones al generar la corrupción de los hombres; pero también que precisamente la vivencia de la religión desde la libertad, puede producir en la sociedad toda el progreso.

Así se comprende su actitud aparentemente poco liberal ante la emancipación católica, por lo menos en los años en los que por iniciativa de los *whigs* se debatió en Inglaterra. Blanco White publicó el importante libro *Practical and Internal Evidence Against Catholicism* en 1823, y aunque dijera que se trataba únicamente de un trabajo intelectual sin connotaciones políticas, es difícil creer que realmente lo asumiera, dado que para él religión y política están directamente unidas. En aquella época se mantenía cercano a la concepción *tory* del liberalismo, en virtud de la que el anglicanismo era pieza indispensable del sistema político, y además él mismo había suscrito los artículos de la fe anglicana casi una década antes. Es un libro clave para entender su lectura del liberalismo, puesto que a pesar de sus continuas apelaciones a la libertad de conciencia y su oposición a la tiranía religiosa, no apostó entonces por la emancipación católica, ya que consideraba que el catolicismo era por esencia contrario a la libertad política y conducía a la corrupción de los pueblos: «a Roman Catholic cannot honestly do his duty as a member of the British Parliament whitout moral guilt». Si en los países católicos era la hipocresía el principal obstáculo para el desarrollo civil que se derivaba de la religión, en países como Gran Bretaña o Irlanda, escribe en 1823, «the danger which may threaten this country in the admission of Roman Catholic Church legislators, depends entirely upon their religious sincerity»⁵⁴. Por su propia creencia en que la Iglesia católica es depositaria de la verdad absoluta, los católicos no podrían aceptar la colaboración con herejes ni ser fieles a su gobierno, y nunca podrían legislar en favor de la libertad de conciencia porque no creen como los protestantes que el debate racional pueda llevar a la verdad religiosa, sino que ésta se encuentra ya en manos de la Iglesia. Con el paso del tiempo, Blanco se decepcionaría con el anglicanismo y los *tories*, viendo en toda Iglesia establecida un obstáculo para la

53 BLANCO WHITE, J. M., *Cartas de España...*, o. c., p. 48.

54 BLANCO WHITE, J. M., *Practical and Internal Evidence...*, o. c., p. VI.

libertad. Así, en el libro *Second Travels* se aprecia una evolución con respecto a *Practical and Internal Evidence*, dado que enfatiza mucho más la posibilidad de que todo cristiano conozca la ley natural desde su razón, y ya no identifica la Iglesia anglicana con la libertad. Pero en todo caso, es la búsqueda de la libertad de conciencia lo que le lleva a huir de las formas de religión que causen desgarró en el alma, pues si bien bajo la Inglaterra liberal no se sentía oprimido como en España, tampoco vio en ella el sistema de perfección que antes sí había atisbado.

4. La rectificación del carácter como reforma de la sociedad conforme a la ley natural: el liberalismo deliberativo

La lectura de la realidad irlandesa está hecha en base a su experiencia de España. Allí el influjo de la Iglesia católica era fundamental, y por esto la importancia de sus descripciones constantes de la vida religiosa radica en que España en tanto que Estado, y nación, es presentada como un auténtico monasterio, sometido a los mismos mecanismos de control subjetivo que atribuía a la relación entre fiel y confesor, únicamente que proyectado a nivel político en la relación entre la masa católica y sus dirigentes políticoseclesiásticos. Afirma sobre los sacerdotes que «they keep kingdoms in subjection», evitando el progreso porque «subdue the will of millions»⁵⁵. La existencia de siete sacramentos, contra los dos del anglicanismo, es descrita como una enorme fuente de poder en sociedades sinceramente católicas, que creían en los dogmas, porque sus consecuencias obraban sobre la vida civil. Por ejemplo, la creencia en la Transubstanciación obligaba a los reyes a besar a los obispos, y el sacramento del matrimonio implicaba que «the source and bond of civil society is directly and primarily subjected to the church»⁵⁶. De esta manera, según su interpretación, el gran problema de las naciones católicas era la unión de la Iglesia y el Estado, que se derivaba directamente de la naturaleza de la primera, pues en un momento histórico «Christianity becomes a political association». Así lo expone por boca de Mr. Fitzgerald en *Second Travels*, quien dice a los interlocutores presentados por Blanco en este libro que en los primeros siglos los cristianos se fueron convirtiendo en «instruments in the hands of the clergy», que utilizó el «enthusiasm» –concepto

55 BLANCO WHITE, J. M., *Second Travels...*, o. c., p. 24.

56 BLANCO WHITE, J. M., *Practical and Internal Evidence...*, o. c., p. 90.

que entiende en el sentido de emoción religiosa, manipulable—, para controlarles⁵⁷. En este libro sostiene la que ya fue su principal tesis en el de 1823: que la idea de infalibilidad papal conduce irrevocablemente a la tiranía, de suerte que la interferencia en los «civil duties» no es un abuso sino un uso⁵⁸.

La razón por la que se oponga con tanta firmeza al principio de infalibilidad de la Iglesia radica en su concepción de la estructura de la realidad. Sostiene de forma más o menos directa en todos sus libros que existe una verdad única, que identifica con una ley natural. Pero no propone que el Estado convierta esa ley natural en ley positiva, dado que parte de la base de que ningún ser humano puede aprehenderla en su totalidad. En 1824 sostiene que «la causa y los intereses de la verdad no pueden prosperar sino bajo un sistema legal de libertad intelectual», que permita que «la razón humana discuta» y evite «la degradación de los pueblos»⁵⁹. Parafraseando la tesis de Habermas sobre la democracia deliberativa, podríamos señalar que el de Blanco White es un liberalismo deliberativo, en virtud del que es necesario el diálogo para que exista libertad, y todo sistema político ha de impulsarlo. Acude a la historia para mostrarlo, señalando que las grandes verdades que el hombre posee no han sido impuestas por poderes infalibles, sino «by the concurrence of individual *witnesses* to the truth with each found in his mind», partiendo de la «fallibility» de todo ser humano⁶⁰. Aplicándolo a la situación de la opinión pública, en el caso de la de España durante la invasión francesa de 1808, critica el carácter español diciendo que desde hace siglos se caracteriza por el sometimiento, diciendo por contra que «la disidencia es la gran característica de la libertad»⁶¹.

Por tanto, para Blanco el hecho de que no exista una autoridad capaz de mostrar la verdad no implica que ésta no exista, sino que se conoce partiendo desde otra vía. Esto se comprende a partir de la antropología por la que opta, más optimista que la que parece sustentar el catolicismo desde su lectura del mismo. En la concepción del hombre de nuestro autor, todo individuo racional se encuentra en disposición de conocer la verdad, percibiéndola desde lo que define como «internal feeling» por oposición a la «syllogistic convic-

57 BLANCO WHITE, J. M., *Second Travels...*, o. c., pp. 82-98.

58 BLANCO WHITE, J. M., *Practical and Internal Evidence...*, o. c., p. 44.

59 BLANCO WHITE, J. M., *Artículos de crítica e historia literaria...*, o. c., p. 120.

60 BLANCO WHITE, J. M., *Second Travels...*, o. c., p. 154.

61 BLANCO WHITE, J. M., *Cartas de España...*, o. c., p. 316.

tion». Esto tiene una importante dimensión política, que explica el carácter de las naciones, su historia y su presente, dado que es la base de las acciones humanas importantes, lo que reconoce como «the common bond of social life, the ground of retributive justice, the parent of all human laws»⁶². Lo que Blanco veía en el sistema político inglés por oposición al catolicismo, antes de su decepción con el anglicanismo y el liberalismo *tory*, es que facilitaba una libertad que redundaba en la felicidad individual porque estimulaba la adhesión personal, y con ello creaba una nación cohesionada. De nuevo una «comunidad emocional», pero donde el «sistema de emociones»⁶³ interno a la misma fuera acorde con la naturaleza humana y no provocara desgarró, sino felicidad. Muy paradigmática de su concepción es la dedicatoria del libro de 1833, donde asegura que la felicidad de la población de Irlanda «must depend not on the *antiquity* or *nationality*, but on THE TRUTH of their religion, which their great majority shall profess», que alcanzarían desde una «fair and independent examination» libre de prejuicios⁶⁴.

Todo lo contrario se derivaba de las sociedades donde imperaba la Iglesia romana. Lo que él expone desde la experiencia de España, «represents all Catholics countries»⁶⁵, y por eso se escandalizó de que tanto la Constitución de Cádiz como las de las nuevas repúblicas americanas, blindaran el catolicismo como religión de Estado. En junio de 1812, con ocasión de la primera escribía que era menester que el Estado interviniera para mantener la pureza de la religión, dadas las consecuencias políticas que de ello se derivaban, pero legislando para «dejar abierta la puerta para que cada cual tome el partido que su corazón le dicte; y no obligar a nadie a que al error una el perjurio», pues «las leyes no pueden prohibir justamente sino lo que daña injustamente a otros: limitar la libertad individual sin este objeto es indudable tiranía», y se da la circunstancia de que seguir la religión que a cada uno «dicta su conciencia» no daña a nadie⁶⁶. Décadas después seguirá defendiendo lo mismo, al escribir esta vez a los irlandeses para tratar de convencerles de que la infalibilidad católica era expuesta por la Iglesia para prevenir los «numerous dangers which arise from granting to every man the right of judging

62 BLANCO WHITE, J. M., *Practical and Internal Evidence...*, o. c., p. 37.

63 PLAMPER, J., «Historia de las emociones...», o. c., p. 23.

64 BLANCO WHITE, J. M., *Second Travels...*, o. c., p. 1.

65 BLANCO WHITE, J. M., *Practical and Internal Evidence...*, o. c., p. 39.

66 BLANCO WHITE, J. M., *El Español...*, o. c., p. 254.

for himself»⁶⁷. La Iglesia era un eficaz instrumento para el Estado, puesto que lograba introducirse en las conciencias debilitándolas sin necesidad de la violencia. En las *Cartas de España* decía que el «despotismo español» no provocaba la desesperación del pueblo –aunque sí la de individuos como él– pues «no es la tiranía del negrero cuyo látigo siembra deseos de venganza en el corazón de los esclavos», sino al contrario, «la precaución del ganadero que castra el ganado cuya fuerza teme». Lo que había ocurrido entre los españoles es que «nos han prolongado artificialmente la infancia»⁶⁸.

Para prevenir los efectos individuales del desgarramiento espiritual, y los políticos del influjo social del estado de infantilismo que esto provoca, Blanco propone huir del emotivismo, manipulable, en favor del camino que enseña la razón. Mr. Fitzgerald en los *Second Travels* le dice al protagonista del libro –el propio Blanco– cuando éste le plantea que no encuentra seguridad en la Iglesia católica, que la única que encontrará es la derivada de la «rational conviction», que puede aplicarse incluso sobre el Evangelio. Según su teoría, la Iglesia católica –como los pietistas y otros grupos protestantes–, pueden manipular a las masas porque acuden a una parte innoble en el hombre: su elemento irracional. El por él tan denigrado «enthusiasm» es definido, otra vez por boca de Mr. Fitzgerald, como «a spurious faith kept up by means of animal or nervous excitement»⁶⁹. La Iglesia católica habría recurrido a ello durante siglos, y así el mismo Mr. Fitzgerald sostiene que la corrupción católica comenzó desde que «the bishops encouraged superstition when it subjectes people to their own sway». Denuncia de este modo que el propio San Agustín supuestamente promoviera el encuentro de reliquias falsas para utilizar el «popular enthusiasm in the service of the *political church*», dado que lo substancial del catolicismo –además de la creencia en la infalibilidad– sería trabajar sobre «the imagination or the people» recurriendo a las emociones⁷⁰. En su descripción de la religiosidad de los españoles, vincula el infantilismo precisamente con el método utilizado por los evangelizadores, afirmando que «un misionero se siente defraudado si no lo

67 BLANCO WHITE, J. M., *Second Travels...*, o. c., p. 8.

68 BLANCO WHITE, J. M., *Cartas de España...*, o. c., pp. 32 y 51.

69 BLANCO WHITE, J. M., *Second Travels...*, o. c., pp. 39 y 60.

70 *Ib.*, pp. 98 y 174.

interrumpen los gemidos y si una parte del público femenino no prorrumpe en lamentos histéricos»⁷¹.

Contra ello, el que en 1833 llama «pure Christianity» parte de que todos los hombres son falibles, pero precisamente por ello, no pueden ser dirigidos desde fuera. Sostiene que Dios ha concedido a cada uno la capacidad de establecer «his own principles of belief and conduct», y así cada hombre ha de usar «his own judgement on the subject or Religion». En definitiva, frente a la tiranía de la superstición, dice Mr. Fitzgerald cuando Mrs. Cusiack le pregunta qué es la verdad que el cristiano debe seguir, que ésta no es sino «the only truth to which you can *bear witness* –YOUR TRUTH»⁷². Por esto, en el libro que había escrito en la década anterior decía a los católicos que abandonaran la pretensión de que la suya fuera la única Iglesia capaz de obtener la salvación y «all liberal men in Europe will offer you the right hand of fellowship», pues si «your other doctrines concern but yourselves», la pretensión de monopolizar la verdad «endangers the peace and freedom of every man living». El catolicismo chocaba con la ley natural, no únicamente por cuestiones también muy criticadas por Blanco como el celibato sacerdotal, sino antes que nada porque al denegar la salvación «to those who venture to think for themselves», provocaban una «invasión of men's natural liberty», de los «natural rights of the human mind»⁷³. Antes de escribir esto, afirmaba que la «religión nacional de España» le provocó innumerables males, y que le costó ganar su libertad, pero también que «ningún poder de la tierra me hará renegar otra vez de la guía de mi razón»⁷⁴.

5. Conclusión

Según se ha tratado de mostrar en las páginas precedentes, el liberalismo de Blanco White está íntimamente ligado con su experiencia religiosa, que provocó en él un desgarramiento personal que explica su defensa constante de la libertad de conciencia. Hemos visto que según su interpretación, religión y política están directamente unidas, pues la naturaleza de la primera explica siempre la situación de la segunda. En este marco, considera que el catoli-

71 BLANCO WHITE, J. M., *Cartas de España...*, o. c., p. 161.

72 BLANCO WHITE, J. M., *Second Travels...*, o. c., pp. 136 y 142.

73 BLANCO WHITE, J. M., *Practical and Internal Evidence...*, o. c., pp. 72, 82 y 121.

74 BLANCO WHITE, J. M., *Cartas de España...*, o. c., p. 60.

cismo se basa en dos cuestiones: el principio de la infalibilidad y el recurso al «entusiasmo», lo que provocaría que el clero penetrara en las conciencias desde la manipulación de las emociones, generando bien un estado de infantilismo en los hombres que les incapacita para la vida pública, bien un carácter hipócrita como el que él vivió. Por el contrario, el protestantismo –en su versión anglicana, o unitaria tras su segunda conversión– parte de una noción antropológica con dos supuestos: la falibilidad de todo hombre y la no por ello inexistente capacidad de comprender la realidad desde un trabajo conjunto y dialogante. Los efectos políticos de esto último serían los que quiso ver durante un tiempo en Inglaterra, y que nunca percibió en España y los países católicos: la libertad de imprenta, intelectual, religiosa... Con ello optaba por una idea del liberalismo en virtud de la que la libertad de conciencia era la base, y no otras cuestiones como el equilibrio de poderes o la libertad económica. Así, según Blanco White, no sujetando la voluntad de un individuo a la de otro se garantizaba su felicidad individual, pero también se estimulaba el bien en la sociedad entera.

**EL LIBERALISMO, KRAUSISMO
E INSTITUCIONALISMO ANTE LA
CUESTIÓN RELIGIOSA**

UNA REVISIÓN KRAUSISTA DEL LIBERALISMO¹

DELIA MANZANERO
Universidad Rey Juan Carlos
deliadelos@hotmail.es

1. El liberalismo moderno kantiano

Consideramos oportuno iniciar esta disertación haciendo referencia a la filosofía práctica de Kant, en particular, a la explicación de su concepto de derecho, por tratarse de una versión de la cuestión acerca de la relación entre derecho y moral que ha tenido mayor influencia, tanto desde el punto de vista de la historia del problema, cuanto por lo que respecta a la historia del uso del lenguaje; si bien, nuestro principal interés en traer a colación esta doctrina radica en que su filosofía práctica supone un contrapunto de referencia a la doctrina de Krause, que puede ser de gran utilidad para exponer la postura de Francisco Giner y de otros eminentes krausistas españoles, como por ejemplo, en su definición del derecho como un orden de condicionalidad donde ya se aprecian los primeros puntos de desencuentro entre la doctrina kantiana y la krausista:

Ya Ahrens advierte que «Kant fue el primero que introdujo el término importante y preciso de la condición en la noción del Derecho, pero este término fue casi abandonado por sus sucesores, que no comprendieron su fecundidad, o que como los jurisconsultos no tenían en consideración más que el sentido

¹ Esta investigación se realiza en el marco del proyecto de investigación: «Fundamentos y desarrollo de la idea krausista de Europa: universalismo, internacionalismo, educación y cultura» (Proyecto de investigación I+D+i: FFI2011-23682, 2012-2015) de la Universidad Pontificia Comillas, dirigido por Ricardo Pinilla Burgos y financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Asimismo, esta investigación se inscribe dentro de una Ayuda Juan de la Cierva-Formación Posdoctoral adscrita a la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid y financiada por el Ministerio de Economía y Competitividad (FPDI-2013-17242).

estricto en que se toma la mayor parte de las veces en el derecho positivo. El mismo Kant, por otra parte, había hecho abstracción del orden de bien y de cultura y colocado el fin del derecho en la conservación de la libertad subjetiva. Es Krause quien, partiendo de la idea del orden divino, organizado con necesidad en la naturaleza y organizado libremente en el mundo moral y social, concibió el principio de condición en su sentido completo como el término característico para expresar las relaciones orgánicas de determinación, de acción e influencia recíprocas, en las que existe y se desenvuelve también todo en el mundo moral y social»².

Kant distingue entre Legalidad (*Legalität*) y Moralidad (*Moralität*). Su diferencia radica en que, mientras que la legislación jurídica se dirige al comportamiento externo, por su parte, la legislación ética rige el comportamiento interno³. De acuerdo con esta distinción entre un *forum externum* y un *forum internum*, Kant afirma que para el cumplimiento de los deberes jurídicos basta la «legalidad» del actuar, *obrar conforme al deber*, esto es, la obediencia externa del mandato aunque se disienta interiormente; mientras que el cumplimiento de los deberes de la virtud requiere la «moralidad» de la convicción, esto es, *obrar por estímulo del deber mismo* o, lo que es lo mismo, el respeto a la ley. Así lo expresa Kant en sus *Principios Metafísicos del Derecho*:

La conformidad o la no conformidad pura y simple de una acción con la ley, sin tener en cuenta sus motivos, se llama *legalidad* o *ilegalidad*. Pero esta conformidad, en la cual la Idea del deber deducida de la ley es al mismo tiempo un móvil de acción, es la *moralidad* de la acción⁴.

La tesis de la distinción del derecho y la moral que da predominio a la esfera de lo inmanente obtuvo una sólida fundamentación legal, que hoy en día conserva la validez y poder de convicción, sobre todo, la tesis de que el poder público no sólo está sujeto al derecho natural, sino a sus propias leyes positivas (un claro antecedente del estado de derecho democrático), y la tesis de que el derecho positivo no debe tomar en consideración la acción

2 RIVACOBA Y RIVACOBA, M., *Krausismo y Derecho*, Santa Fe, Argentina, Librería y Editorial Castellví, 1963, p. 59.

3 Dicha relación entre derecho y moral en la filosofía práctica de Kant se sutaliza y atenúa en el artículo de VÁZQUEZ-ROMERO, J. M., «*Aequitas*, la divinidad muda: en torno a la referencia equívoca de la virtud en la filosofía práctica kantiana», en: *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II Época, nº 8, 2013, pp. 97-111.

4 KANT, I., *Principios Metafísicos del Derecho*, traducción de G. Lizarraga, Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 1873, p. 25.

moral, sino sólo aquellas que inmediatamente afecten al bien común. En efecto, esto es así, pues el Derecho en términos generales no tiene en cuenta la motivación; tan sólo se produce alguna referencia a la intencionalidad en los supuestos de incumplimiento de la norma, por ejemplo, en materia de Derecho Penal, donde sí se estiman los motivos y el grado de voluntariedad en la violación del Derecho para poder atemperar el grado de culpabilidad del delincuente. Pero esto es algo casi excepcional, porque cuando la norma es obedecida y cumplida, el Derecho se da por conforme con la pura legalidad exterior y no nos exige ningún tipo de adhesión interior a esa norma. Por lo tanto, puede afirmarse que la distinción kantiana sirvió de precedente a ciertos enfoques del liberalismo moderno sobre la relación entre derecho y moralidad, en particular, a la visión ilustrada de que el derecho positivo debe garantizar la libertad individual respecto a la intromisión del Estado y no debe interferir en la libertad de conciencia, lo cual constituyó una contribución muy significativa al desarrollo de las ideas democráticas y la afirmación del principio de la soberanía popular.

Según esta doctrina, la conducta interna (cuestiones de conciencia) estaría sometida exclusivamente al imperio de la moral mientras que los comportamientos externos estarían regulados por el derecho. La finalidad de dicha construcción doctrinal, tal y como exponen Kant y Fichte, fue delimitar el ámbito de actuación del poder político sustrayendo de la competencia del mismo las cuestiones de conciencia. Se ponía así un límite al absolutismo y se aseguraba la libertad de conciencia de los individuos. No podemos olvidar que Kant fue uno de los teóricos más significativos del estado de derecho y, sobre este trasfondo, debe ser entendida su respuesta acerca de la relación entre derecho y moral. Así lo presenta un distinguido jurista krausista, como fue Adolfo Posada, quien hace la siguiente valoración de este concepto del derecho kantiano:

El Estado, para Kant, viene a ser verdadera institución para el derecho. «Una ciudad (*civitas*) es la reunión de un número mayor o menor de hombres bajo leyes jurídicas»; se funda el Estado en la naturaleza racional del hombre, que exige en éste un *poder* respetado, individual, para determinarse libremente, sin límite alguno exterior, a no ser la exigencia que para lo mismo tienen los demás hombres. Con el objeto de garantizar, por medio de una coacción posible, la *coexistencia* de las libertades individuales (el derecho), existe y se organiza el Estado dependientes el concepto y el fin del Estado, de la idea del derecho, y concebido éste como norma de la vida social exterior, que se hace eficaz por la fuerza encaminada a afirmar la coexistencia y armonía de las libertades indivi-

duales, el Estado se reduce a ser órgano de derecho con la misión de prestar las garantías necesarias que hagan posibles y mantengan la coexistencia armónica de aquellas libertades⁵.

Es un gran mérito de Kant esta distinción entre derecho y moral, tal y como hace ver Adolfo Posada, pues con ella se consiguió sustraer del campo del derecho las cuestiones que afectan a la vida privada de los individuos y es justo reconocer que este logro haya pasado a la historia como toda una conquista civilizatoria⁶. Sin embargo, uno de los problemas que los krausistas plantean a la filosofía kantiana es que, en rigor, no puede hablarse propiamente de una moralidad de las acciones, sino más bien de legalidad (o no legalidad) de las acciones. El conformarse a la legalidad no produce necesariamente la moralidad; en efecto, el sujeto puede conformarse a la legalidad por temor a castigos que puedan sobrevenir si hay infracciones a la ley, o por la esperanza de recompensas si obedece la ley. En la filosofía práctica kantiana, parece que puede haber legalidad sin moralidad y, a la inversa, moralidad sin legalidad, lo cual lleva a considerar que la legalidad y moralidad son completamente independientes entre sí.

En ocasiones, Kant parece subrayar esta independencia al máximo, con el fin de poner de relieve la pureza de la ley moral de toda coacción o fuente externa. Así lo expresa Heinrich Ahrens, quien se refiere a esta doctrina kantiana como aquella en que la *moralidad* es definida como el «modo de obrar en que el hombre realiza el bien *pura y absolutamente por el bien mismo*». En esta cita, Ahrens atribuye el mérito a Kant de reconocer la incondicionalidad y pureza del principio moral, si bien, subraya que su concepción fue insuficiente al suponer que el verdadero fundamento de la moralidad era un «mero precepto de la conciencia, («imperativo categórico»), sin ulterior explicación posible»⁷.

Quizá la objeción más certera que los krausistas hacen al empeño kantiano de desligar al máximo legalidad y moralidad, es que esa autonomía de la moral plantea graves problemas prácticos: esta independencia puede llevar a concebir, por un lado, un sujeto cuyas intenciones morales sean puras pero

5 POSADA, A., «El fin del Estado», *BILE* {*Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*}, XXXIX, tomo I, 1915, p. 140.

6 ATIENZA, M., *El sentido del Derecho*, Barcelona, Editorial Ariel, 2003, pp. 91-92.

7 AHRENS, H., *Enciclopedia Jurídica o Exposición orgánica de la ciencia del derecho y del estado*, versión directa del Alemán, con notas críticas y un estudio sobre la vida y obras del autor por Francisco GINER, Gumersindo de AZCÁRATE y Augusto G. LINARES, Madrid, Victoriano Suárez, tomo I, 1878-1880, p. 35.

que constantemente rompa las normas de la legalidad y, por otro lado, otro sujeto cuya acción sea conforme a la legalidad pero sólo lo haga por temor al castigo o por conseguir una recompensa. Así es como Kant llegó a dar con fórmulas tan arriesgadas y próximas a Hobbes, como la que expresaba que el Derecho es una máquina de control tan válido para hombres como para diablos. A este problema de la doctrina kantiana es al que Giner dirigió una de sus más contundentes objeciones:

El liberalismo moderno, último momento de la superstición legalista, había llevado al exceso su fe en la virtud de las garantías exteriores mecánicas. Ha querido prevenirlo todo, regularlo todo, no dejar nada al azar de lo arbitrario de los gobiernos, de los funcionarios, de los jueces, de los que antes se había sufrido tanto; y después que los códigos políticos, civiles, penales, procesales y tantos otros lo habían ordenado todo de un modo racional, que ligaba y compelia sólidamente a todo el mundo obligaciones precisas, ha reposado creyendo de esta suerte haber asegurado para siempre el imperio normal del derecho. Kant mismo, ¿no había desterrado del derecho el motivo, y no había así soñado una vida jurídica posible para un pueblo moralmente perverso? y descendiendo hasta antes de esas alturas, ¿no había sido impotente para abrir los ojos de los doctrinarios que salían del poder jactándose de no haber infringido nunca un solo precepto de la Carta!⁸.

Esta concepción, basada en atribuir al Estado un fin estrictamente jurídico, constituye un rasgo característico del mundo moderno: «La concepción elaborase a partir esencialmente de Grocio, bajo el influjo: 1.º, de la idea abstracta, formalista y material del derecho; 2.º, de la exaltación del individuo frente a los poderes políticos personales; 3.º, de la hipótesis del Estado de naturaleza, y 4.º, de la doctrina del pacto social. Un estudio del proceso de esta concepción encontrará antecedentes capitales en Rousseau, y desarrollos capitales en Kant»⁹. De ahí que se haya afirmado que los racionalistas ilustrados anticiparon, con sus modernos métodos y enfoques de la teoría del Estado, algunas innovaciones que se desarrollarían ampliamente en el siglo XIX, doctrina que, sin duda, será compartida y desarrollada de modo crítico por la filosofía jurídica krausista.

Sin embargo, es fácil ver que, a partir de esta doctrina kantiana, bastaron sólo un par de pasos para llegar al positivismo jurídico y, con ello, a la tesis positivista de la separación del derecho y la moral. Fue la Escuela racionalista de Derecho natural en el siglo XVIII la que, bajo la preocupación primordial

8 GINER DE LOS RÍOS, F., «Acerca de la función de la ley», *BILE*, LVI, tomo I, 1932, p. 38.

9 POSADA, A., «El fin del Estado», *BILE*, XXXIX, tomo I, 1915, pp. 139-140.

de la defensa de la libertad religiosa, insistió en la necesidad de diferenciar, e incluso de separar, la órbita de lo jurídico y la órbita de lo moral. La moral sería pues intangible para el Derecho y en ella se alojaría íntegra la libertad religiosa. Poco después sería cuando, desde presupuestos empiristas, se haría también un esfuerzo de separación del derecho de la moralidad con juristas como Jeremy Bentham y la «Escuela anglosajona Analítica de Jurisprudencia» fundada por el jurista inglés John Austin. Sin embargo, junto con la finalidad práctica de separar derecho y moral para delimitar sus ámbitos y garantizar la libertad de conciencia y, con ella, la libertad política, operó después la pretensión del positivismo –con el nuevo aliento positivista de Bentham y Austin– de insistir en la separación entre ambos órdenes normativos de un modo más tajante.

La derivación hacia un positivismo más radical tuvo pues como origen la doctrina kantiana de la separación del derecho y la moral. Pero aquí, el motivo no fue de signo práctico sino fundamentalmente teórico: respondió a la necesidad de distinguir, por razones metodológicas y científicas, el derecho que *es* y el derecho que *debe ser*, y de definir el derecho como un orden fundamentalmente coactivo, basado en la emisión de órdenes respaldadas por amenazas que generalmente son cumplidas en casos de desobediencia.

El objetivo de mi intento de determinar el área de la jurisprudencia es: distinguir el derecho positivo, materia propia de la jurisprudencia, de los diversos objetos con los que se relaciona por semejanza, y con los que se haya relacionado, cercana o remotamente, por un fuerte o delgada analogía: ahora voy a exponer los elementos esenciales de la *ley* o *norma* (tomadas con la más amplia significación que se le puede dar a la expresión *propriamente*). Toda *ley* o *norma* (tomadas con la más amplia significación que se le puede dar a la expresión *propriamente*) es un mandato. O, más bien, las *leyes* o *normas*, *propriamente* dichas, son una especie de mandatos¹⁰.

El Derecho, tal y como es descrito por Austin, consiste en el cumplimiento externo de mandatos (aunque se disienta internamente), dándose así cumplida cuenta de esta visión del Derecho como un orden exclusivamente

10 [Traducción propia del original]: «The *purpose* of my attempt to determine the province of jurisprudence: to distinguish positive law, the appropriate matter of jurisprudence, from the various objects to which it is related by resemblance, and to which it is related, nearly or remotely, by a strong or slender analogy: I shall now state the essentials of a *law* or *rule* (taken with the largest signification which can be given to the term *properly*). Every *law* or *rule* (taken with the largest signification which can be given to the term *properly*) is a *command*. Or, rather, laws or rules, properly so called, are a *species* of commands». AUSTIN, J., «A Positivist Conception of Law», en: FEINBERG, J. & COLEMAN, J. (eds.), *Philosophy of Law*, 8th edition, Belmont, USA, Thomson Higher Education, 2008, p. 56.

heterónomo, procedente de una voluntad exterior, diferente del sujeto al cual dicha norma obliga, de una autoridad investida de poder coactivo con capacidad para imponer sanciones por la fuerza al infractor de las normas, algo que ya estaba presente en Kant:

El derecho no tiene absolutamente por objeto más que lo que concierne a los actos exteriores, el derecho estricto, aquel en que no se mezcla nada propio de la moral, es el que no exige más que principios exteriores de determinación para el arbitrio; porque en este caso es puro y sin mezcla de precepto alguno moral. Solamente, pues, el derecho puramente exterior puede llamarse derecho *estricto*. Este derecho se funda, a la verdad, en la conciencia de la obligación de todos según la ley; pero, para determinar el arbitrio en consecuencia de esta obligación, el derecho estricto puro no puede ni debe referirse a esta conciencia como móvil; por el contrario, debe apoyarse en el principio de la posibilidad de una fuerza exterior conciliable con la libertad de todos según leyes generales. Así, pues, cuando se dice: Un acreedor tiene el derecho de exigir de su deudor el pago de su deuda, no se quiere decir que pueda persuadirle a que su propia razón le obligue a esta devolución, sino que el forzarle a esta devolución, fuerza que se extiende a todos, puede subsistir con la libertad general; por consiguiente, hasta con la del mismo deudor, según una ley general exterior. El derecho y la facultad de obligar son, pues, una misma cosa¹¹.

De acuerdo con esta caracterización bastante habitual para referirse al carácter impositivo del Derecho como fuerza colectiva organizada para someter el individuo a la ley, es fácil deducir, según esta concepción, que la principal dimensión de la normatividad jurídica no puede ser otra que la propia coacción. Según la concepción kantiana del derecho, éste aparece como un aparato coactivo organizado que puede hacerse cumplir, y cuya voluntad heterónoma puede forzarse incluso físicamente, sin merma alguna de su integridad. Veamos a continuación algunas objeciones que el iusnaturalismo krausista dirige a este orden puramente exterior y coactivo del Derecho.

2. La crítica al concepto formalista kantiano del derecho

Francisco Giner de los Ríos, Leopoldo Alas (Clarín), Adolfo Posada, Heinrich Ahrens y una considerable nómina de autores krausistas, combatieron el concepto formalista del Derecho de Kant, que consideraban deficiente, en tanto en cuanto se trataba de un derecho puramente exterior, sin contenido

11 KANT, I., (1873): *Principios Metafísicos del Derecho*, traducción de G. Lizarraga, Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 1873, p. 45.

en sí. Por formalismo los krausistas entendían esa corriente de pensamiento característica del Derecho moderno, referida principalmente a la naturaleza formal en la creación y elaboración de las leyes, y que viene a identificarse con lo que Weber denominó «racionalidad formal». Esa misma idea, expresada en la terminología de la teoría del Derecho contemporánea, significa que el Derecho moderno consiste esencialmente en reglas, de manera que en la mayoría de los casos en que intentamos aplicar el Derecho, los decisores (quienes aplican el Derecho) pueden prescindir de las circunstancias particulares de los casos, y pueden prescindir también de las razones para la decisión, que en principio serían de aplicación para decidir el caso, pero que, al no figurar en la regla abstracta preestablecida, el decisor formalista no necesita tomar en consideración. En otras palabras, esto significa que la aplicación de las normas puede hacerse sin que entren en juego los criterios morales y políticos del aplicador, a fin de que su tarea se convierta en una labor no sólo simplificada, sino relativamente previsible, lo cual constituye el objetivo del formalista.

Los krausistas están parcialmente de acuerdo con esta teoría, pues comparten la consideración de que las leyes sólo pueden ser consideradas como válidas si son elaboradas de acuerdo con ciertas formas o procedimientos; es decir, que las leyes deben tener una forma pública que permita a todos conocer las partes más importantes si —no todas— del derecho. La importancia de las formas en el Derecho radica en que, aun siendo en ocasiones la tiranía de las formas algo terrible, fuera de las normas y los procedimientos nos podemos encontrar fácilmente en una perversión antiformalista de lo jurídico, que podría llegar a tener, en principio, cualquier contenido, aunque éste fuera inmoral. Es pues importante para los krausistas mantener ciertas formas o cierta formalidad en el Derecho, pues éstas vienen a ser parte de la misma idea de tener Derecho y constituyen el núcleo de las garantías del Estado de Derecho, ya que gracias a ellas se impide y limita el abuso de los gobernantes y los funcionarios públicos en el ejercicio del gobierno.

Sin embargo, dicen los krausistas, esta teoría formalista carece de solidez en la medida en que pretende que el sistema legal deje de lado la única realidad de las leyes e instituciones jurídicas, que para los krausistas se cifra en las razones para la acción, en los valores intrínsecos que están en juego en la acción humana y su desarrollo en las normas morales, así como su realidad ideal y los efectos que ésta tiene en determinadas comunidades. Frente a la tendencia de las corrientes formalistas de absolutizar los elementos formales

del Derecho y de construir a partir de ahí una teoría –casi una ideología– que simplifique las operaciones de aplicación e interpretación del Derecho al esquematismo de la teoría de la subsunción, los krausistas ponen el énfasis en la importancia creciente de los principios y los valores jurídicos sustantivos en el Derecho.

Estas revisiones krausistas tienen lugar durante el período comprendido entre el segundo cuarto del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, un período en el que, se puede afirmar, había predominado un cierto consenso positivista –a menudo acrítico– en el pensamiento jurídico, al menos en lo que se refiere a la jurisprudencia española y anglo-americana, y al que el krausismo español se opone con argumentos filosófico-jurídicos, sirviéndose de esta corriente como principal interlocutora, y utilizándola como contrapunto para exponer su propio concepto del Derecho. Así pueden verse algunas de las críticas que Giner hacía en su artículo «La política antigua y la política nueva» al doctrinarismo formalista francés de corte centralista y estatista:

Con todo lo cual coincidía la triste situación en que el doctrinarismo, al rayar 1848, dejaba las cosas públicas en el vecino reino, y la seria inquietud que, en medio de los trastornos comenzaba a despertar en otras naciones, precipitadas por la incultura, la impaciencia y la desconfianza a intentar un imposible suicidio, fundiendo su historia y genio propio en el mísero troquel de la política francesa. Había ésta abandonado la primera y más sana dirección del 89, dando al olvido su ensayo de aunar la libertad civil con la política, viniendo a parar al culto de las formas, y extenuándose en un sin fin de combinaciones mecánicas entre los diversos elementos, poderes e instituciones del Estado¹².

En este contexto se enmarcan las críticas de los iusnaturalistas contemporáneos dirigidas a la visión positivista que entiende el sistema jurídico como un sistema legal abstracto y que establece, como único requisito para que una norma tenga validez jurídica, que haya sido formalmente establecida, dejando así fuera de su consideración cuestiones que son esenciales para la estabilidad del establecimiento de las normas. Estas cuestiones fundamentales que los iusnaturalistas añaden, pueden resumirse en tres cuestiones: i). someter a discusión los propios fines del establecimiento de las leyes; ii). replantearse la legitimidad de los contenidos

12 GINER DE LOS RÍOS, F., «La política antigua y la política nueva», [obra escrita entre 1868-1872 y publicada en *Revista de España*, 1869, t. 10, n° 38, pp. 192-197], citamos por la reimpresión en: *Estudios jurídicos y políticos, O. C.*, t. V., Madrid, Imprenta de Julio Cosano, 1921, p. 65.

de determinadas leyes y c) reflexionar sobre los fines substantivos a los que debe tender el Derecho.

Lo que preconizan autores krausistas como Francisco Giner –y sigue siendo defendido por iusnaturalistas contemporáneos de la máxima relevancia en los debates actuales como J. FINNIS¹³– es que si el positivismo adolece de todos estos primeros principios substantivos, que constituyen también razones básicas para la acción, esto apunta a que estamos ante una perspectiva manifiestamente deficiente –o sencillamente inoperativa– para responder a una de las cuestiones más fundamentales en la teoría del derecho, como es la de por qué obedecemos las leyes y por qué deberíamos hacerlo. Para responder a esta pregunta, debe haber siempre una indagación sobre la relación de la moralidad y la validez en la consideración del Derecho, porque esta dimensión moral es la que impone alguna clase de obligación sobre los sujetos. De lo contrario, aquella ley que entre en conflicto con la moralidad será objeto continuo de malestar, lo cual, a largo plazo, puede incluso llegar a comprometer la estabilidad social.

Con el fin de abordar adecuadamente esta cuestión, vamos a proceder a desglosar las complejidades teóricas desarrolladas en tres apartados que, actuando como frentes opuestos al liberalismo abstracto, constituyen los pilares fundamentales de esta revisión krausista del liberalismo.

Las modificaciones que los krausistas introducen en el esquema kantiano están orientadas a superar o revisar esa radical escisión entre derecho y moral que Kant propuso. Estos esfuerzos provenientes de los intentos hechos desde el iusnaturalismo krausista para suavizar y atenuar la teoría de la separación entre derecho y moral, suponen, como trataremos de exponer a continuación, una profunda revisión de la doctrina kantiana.

Las puntualizaciones y enmiendas que Giner, Ahrens, Posada y otros krausistas hacen a las distinciones que Kant establece entre derecho y moralidad poseen un incuestionable valor y utilidad, pues son muestra de cómo supieron mantenerse alerta ante el imponente corpus kantiano y cómo, en efecto, se cuidaron en no aceptar sus doctrinas de manera acrítica por su supuesta obviedad e inmediatez, a fin de poder dar con un criterio más riguroso y apto –y, por qué no decirlo, más adecuado para la situación de

13 FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, Edited by H. L. A. HART, Oxford, Clarendon Law Series, 2001. Id., «Natural Law: The Classical Tradition», en: COLEMAN, Juleman & SHAPIRO, Scott, (eds.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence & Philosophy of Law*, New York, Oxford University Press, 2002.

España en ese contexto histórico–; un concepto que sin duda ayudara a consolidar la relación entre derecho y moral de modo decisivo. Muestra de la fertilidad en su reinterpretación de los principios kantianos, es que sus críticas al liberalismo doctrinario y al formalismo kantiano han dado lugar a una nueva versión críticamente reelaborada de esta cuestión en términos krausistas –desde una perspectiva más realista, sustantiva y objetiva que la ética kantiana, y quizá también más social–; una visión plural basada en una ética material del bien y de los bienes, que puede ser utilizada como plataforma o punto de partida para los análisis contemporáneos que tratan de ofrecer un análisis y síntesis de las conexiones y diferencias existentes entre Derecho y Moral.

Analicemos con detenimiento, estas modificaciones –o mejoras, si se nos permite llamarlas así– al liberalismo kantiano, para apreciar mejor en qué sentido el krausismo se va forjando, con cada una de las críticas, construyéndose para sí, uno a uno, los principios fundamentales del concepto del Derecho krausista, los cuales, por un lado, cuentan con una apertura a planteamientos sociológicos y éticos y, por otro lado, se encuentran en mayor sintonía con las concepciones actuales de la Ética y de la Filosofía del Derecho.

Una de las críticas krausistas se dirige a las indeseables consecuencias del formalismo kantiano, en particular, la que representa una de sus más problemáticas manifestaciones: la subjetividad arbitraria y formal en que descansa, que hace imposible un discurso propiamente justificativo del Derecho. A juicio de los krausistas, «este concepto del derecho debido a Kant, había de degenerar en formalismo subjetivo con Fichte y otros; pues desde que Kant había pretendido hallar la imposibilidad de llegar al principio de la *realidad* al *noúmeno*, en su lenguaje, había minado por su base y fundamento la libertad racional, que no es subjetiva, y con esto flaqueaba toda su construcción de filosofía práctica, el derecho lo mismo que la moral»¹⁴. Clarín se hace eco aquí de la doctrina de Ahrens, al denunciar también este vacío resultante de una pura manifestación abstracta de la voluntad, que sustrae al Derecho su realidad social efectiva, y que da a parar en un orden formal y arbitrario:

Desviándolo [al sujeto] de todo fondo objetivo, físico o moral, como «esencia incognoscible de las cosas», distingue en la Ética como partes totales la

14 (CLARÍN), GARCÍA-ALAS Y UREÑA, L., «El derecho y la moralidad», en: *Revista Europea*, t. XII, n.º 240, 29 septiembre 1878, p. 441.

Ciencia del Derecho y la de la virtud. Apóyase al efecto en motivos puramente subjetivos y formales, y eleva, especialmente en la primera de estas doctrinas, sobre la base del subjetivismo y para el fin de una *libertad* exterior, vacía de todo fondo, el formalismo a su más alto grado¹⁵.

A *contrario sensu*, para evitar caer en tal abstracción formal carente de contenido, lo que plantean los krausistas es el enlace interno de la relación del Derecho con la Moral, es decir, de la vida de derecho o el Estado con la vida de la moral, la cual viene dada, en sus rasgos fundamentales, en la *deducción general ética* que del Derecho hacen los krausistas. Moralidad y Derecho son los dos modos de realizarse el bien, distintos en sí mismos, pero que se exigen y complementan mutuamente: de una parte, cumplen el bien objetivo y los particulares bienes de la vida cuyos fines constituyen su contenido; de otra, con los bienes subjetivos o morales. Puede verse la elucidación de estos conceptos en su *Enciclopedia Jurídica*, donde Ahrens distingue entre este concepto de Ética del de moralidad y virtud: mientras que la Ética comprende al Derecho y a la Moral, la moralidad se limita a ser la doctrina de la virtud. Ambos fines, el jurídico y el moral, serían pues ramas de un tronco superior común, la Ética, la cual es entendida como la «ciencia del bien y de su realización en la vida»¹⁶. La ciencia del Derecho es pues parte orgánica de la Ética y se halla en íntima relación con otras partes de ésta, como la doctrina general (material) de los bienes, así como con la formal de la Moralidad, mediante las cuales el Derecho llega a tener fondo, fin y fundamento reales.

De acuerdo con la concepción jurídica krausista, el Derecho y la Moral forman conjuntamente la Ética —pues el problema de ambos es el bien— y constituyen, a su vez, sus dos direcciones¹⁷. Por un lado, Giner determina la existencia de un *Derecho para la Moralidad*, que comprende las prestaciones externas que se necesitan para su cumplimiento, y, por otro lado, una *Moralidad para el Derecho*, que exige que esas prestaciones sean realizadas

15 AHRENS, H., *Enciclopedia Jurídica*, o. c., tomo I, p. 99.

16 *Ib.*, p. 51.

17 Tal y como indica Giner en su artículo «La Ciencia, como función social», entre los fines humanos determinados por la filosofía krausista, el jurídico y el moral son aquellos que presentan un carácter y función más social, aunque no son los únicos: «En nuestros días, cada uno de los principales fines humanos, aún aquellos más íntimos y en que la iniciativa del espíritu individual parece más poderosa, ha adquirido el valor de una función social, no sólo en su influjo, sino en el proceso mismo de su formación». GINER DE LOS RÍOS, F., «La Ciencia, como función social», *BILE*, XXIII, tomo I, 1899, p. 26.

desinteresadamente, por motivo de su intrínseca bondad, merced a lo cual la justicia es una virtud¹⁸. El Derecho y la Moral abrazan pues todos los actos que tengan alguna trascendencia para el fin racional y, si bien los krausistas reconocen el derecho, como la moralidad, con el carácter de relación formal, se encuentran claramente distanciados de la concepción kantiana —a la que Ahrens ha calificado en alguna ocasión de *abstracción viciosa*—, por faltar en ella la necesaria investigación de los fines en el Derecho que sí está presente en la filosofía jurídica krausista:

Ahora, puesto que nunca un acto conscio y libre puede concederse prescindiendo totalmente de su fin, síguese ya que es una abstracción viciosa en toda ciencia práctica, en la Moral o en la Filosofía del Derecho, el prescindir del fin y elevar a principio la mera voluntad con libertad, como han hecho Kant y otros: a la verdad, con grave daño de la ciencia y la vida. Ha de atenerse, pues, no a una simple manifestación abstracta de voluntad, sino a la posibilidad del pleno cumplimiento de los fines que la moral autoriza¹⁹.

Para los krausistas, derecho y moral tienen un contenido, que sería el bien, «comprendiendo [éste] toda la vida y siendo para la vida»²⁰. En tal aseveración encuentran su mayor punto de distanciamiento respecto a la filosofía práctica kantiana, pues, según Ahrens, «El defecto de Kant no está en que sea insuficiente la libertad que proclama, sino en que al dividirla bajo la influencia de la filosofía de entonces, de las divisiones abstractas y más determinadas de Tomasio y de la escuela de Wolf, le quita la libertad jurídica su esencia, su realidad, y efectivamente la hace formal, aún con referirse a la libertad racional y no a la arbitraria»²¹.

De un lado, lo que hallamos en los tratados de derecho krausistas, es que la moral, en sus exigencias formales, abraza al Derecho entero y puede actuar (y de hecho actúa) como catalizador y coadyuvante de la eficacia del derecho, pues tal eficacia depende en gran medida, de su adecuación o conformidad con la moral; en especial, con la moral social vigente, pero no sólo. De este modo, la moral funciona como garantía del derecho. De otro lado, el derecho, en relación con la moral, puede potenciarla, protegiéndola, pero también

18 GINER DE LOS RÍOS, F., *Resumen de Filosofía del Derecho*, por Francisco Giner, profesor en la Universidad de Madrid y en la «Institución libre de Enseñanza», y Alfredo Calderón, doctor en Derecho, Madrid, O. C., Tomo I, t. XIII, 1926, p. 88.

19 AHRENS, H., *Enciclopedia Jurídica*, O. C., tomo I, p. 44.

20 (CLARÍN), GARCÍA-ALAS Y UREÑA, L., «El derecho y la moralidad», O. C., p. 491.

21 AHRENS, H., *Enciclopedia Jurídica*, O. C., tomo I, p. 488.

puede rebajarla o debilitarla, al reprimir las conductas que la moral prescribe. Según esto, la acción de la filosofía jurídica krausista es la de contribuir y potenciar la moralidad, e incluso, exponer el *recuerdo moral* que prescribe al ejercicio de todo derecho su *deber* de estar penetrado por la moralidad. El deber que el derecho positivo tiene de atenerse a los principios morales es expuesto magistralmente por Ahrens cuando afirma que tal deber «es sólo un recuerdo moral pero que pertenece también al derecho positivo, en cuanto el influjo de una convicción semejante, será siempre para él altamente beneficiosa»²².

He aquí la razón de la indisoluble y esencial relación de la vida del Derecho con la Moralidad que ya suscribía el que fue maestro de todos los krausistas y propalador de las ideas de Krause en España, Julián Sanz del Río, quien canaliza y difunde aspectos clave de la doctrina jurídica y social krauseana como los siguientes: «La vida del derecho y la vida de la virtud moral son, cada una propia en sí y respecto de la otra, un mundo de vida, y luego entran en parte una en otra, en cuanto el derecho contiene en sí como una esfera particular, el derecho para la moralidad y la virtud, siendo también la vida moral de los seres finitos un hecho de vida sucesivo exterior pendiente de condiciones, condicional»²³. Esta deducción del concepto de Derecho sobre la base del concepto del bien pone de manifiesto, una vez más, el enlace interno del Derecho con la Moralidad, pues ambos órdenes normativos son constituidos por un mismo fondo común: la conciencia del sujeto. Así lo enuncia el propio Francisco Giner: «La relación entre la Filosofía del Derecho y la Filosofía moral o Ética nace de aplicarse igualmente los principios de ambas a la conducta propia de los seres dotados de conciencia»²⁴. De esta afinidad entre la idea del *bien moral* y la idea del derecho, Ahrens deduce «la consecuencia trascendental de que ambos principios, en cuanto los ha de realizar una misma facultad del espíritu, la voluntad, poseen importantes determinaciones comunes y no pueden ser en sí mismos opuestos uno a otro»²⁵.

Además, Derecho y Moral, como propiedades puramente formales que difieren de las propiedades sustanciales (v. gr., el pensamiento), están basa-

22 *Ib.*, p. 67.

23 SANZ DEL RÍO, J., «El Derecho y el Estado, según Krause», *BILE*, VI, tomo II, 1882, p. 270.

24 GINER DE LOS RÍOS, F., *Resumen de Filosofía del Derecho, o. c.*, p. 19.

25 AHRENS, H., *Enciclopedia Jurídica, O. C.*, tomo III, p. 25.

das en el puro modo peculiar de ser u obrar en la vida, no consisten, pues, «en hacer *ciertas cosas*, sino en un *cierto modo* de hacerlas *todas*»²⁶, mirando al bien. El *bien* mismo es un concepto formal; no expresa sino que es algo determinable conforme a la naturaleza de las cosas, como debe realmente ser producido. La bondad y utilidad de los hechos jurídicos reside en «que concuerden con la naturaleza del ser que los ejecuta, a cuya concordancia es a lo que denominamos *bien*. Todo derecho se funda, pues, en el bien»²⁷ —dice Giner— pero sólo la actividad que realiza la virtualidad natural de la esencia interna de las cosas cumple con el Derecho. Entre las definiciones del concepto de Derecho gineriano, se encuentran las siguientes expresiones seleccionadas por un estudioso de este periodo, que dan buena cuenta del carácter condicional del concepto de Derecho krausista:

Los krausistas españoles Francisco Giner de los Ríos y su discípulo Alfredo Calderón conciben tempranamente el Derecho como [...]«el sistema de los actos o prestaciones con que ha de contribuir cada ser racional, en cuanto de él depende, a que su destino y el destino de todos se efectúe en el mundo», “el organismo de las condiciones que, dependiendo de la actividad libre de cada ser racional, son menester para el fin esencial de la vida”, “aquel modo de obrar libre de que depende que el fin de la vida se cumpla”, o finalmente, y valiéndonos de una expresión más concisa, “la condicionalidad temporal y libre de la vida”»²⁸.

En esto radica la fecunda definición krausista del concepto de Derecho basado en la condicionalidad, que no es un mero concepto abstracto, sino que se halla circunscrito al hombre, según la propia definición de Krause, como un sentimiento de relación común y recíproca que sirve de poderoso freno del egoísmo. El derecho quiere pues que todos los hombres den y reciban mutuamente. En esto radica el derecho, en una forma social donde se procura a cada ser racional toda condición para el cumplimiento de su destino individual y total.

Se trata de una concepción del derecho que atiende al conjunto de las condiciones exigibles y recíprocas entre los hombres, de acuerdo con la totalidad de los fines humanos, y que tiene a la misma *condicionalidad humana* como fin último. Así lo expone Leopoldo Alas en el discurso leído en los ejercicios para la obtención del grado de doctor en Derecho titulado

26 GINER DE LOS RÍOS, F., *Resumen de Filosofía del Derecho*, o. c., p. 28.

27 *Ib.*, p. 47.

28 RIVACOBIA Y RIVACOBIA, M., *Krausismo y Derecho*, o. c., pp. 60-61.

«El derecho y la moralidad», que fue, de modo significativo, dedicado a su maestro Giner, del quien se reconocía eterno discípulo²⁹:

pero eso que pensamos [...] como ley de la actividad tiene por fundamento del ser el desenvolvimiento de la actividad para un fin, que no está puesto a lo último, como la meta de una carrera, aunque así lo piensen algunos, influidos por el significado de la palabra fin, sino que es, en suma, lo mejor y más oportuno de lo que puede ser en cada momento el objeto de cuya actividad se trata. La potencialidad de cada objeto al hacerse efectiva en cada momento, conforme a lo exigido para aquel caso, como lo más adecuado y pertinente, decimos que se realiza, y siendo en tales condiciones, que es su bien lo que se realiza. ¿Diremos que es de derecho toda actividad? De ningún modo, y sólo pensamos como tal la adecuada a este concepto del bien; es decir, a la realización de la virtualidad natural del objeto, según racionalmente se exigiera en cada caso³⁰.

Es interesante el guiño que aquí hace Clarín a la idea del «fin final» de la ética formal kantiana al que se refiere como «el fin que no necesita ningún otro como condición de su posibilidad», y que él contrapone a la concepción teleológica del krausismo, para la cual, el fin humano no puede constituir una meta arbitraria determinada por una voluntad abstracta. La falta de esta consideración de los fines en el Derecho kantiano es lo que lleva a Heinrich Ahrens a afirmar que: «De aquí nace la conexión entre la naturaleza y el fin de una cosa y se comprende que el método jurídico [...] haya hecho hasta hoy tan cortos progresos, a causa de no habersele desenvuelto y aclarado en vista del fin»³¹.

De acuerdo con esta doctrina de los fines krausista, cuya importancia radica en actuar como principio, en torno al cual, se ordenan todas las relaciones de la vida mutuamente condicionales: es el fin humano el que en ellas se informa, y el que se haya diversificado en varias especies particulares de fines. Todo Derecho se refiere, pues, en último término a uno de los varios fines fundados en la naturaleza humana y ello explica que, según el método jurídico krausista, el derecho necesite, para su progreso, considerar esta teleología jurídica en su grado y justa medida.

29 «Al señor don Francisco Giner de los Ríos. Me preguntaba Vd. si no debía hacer mayores servicios a algún otro profesor, para dedicarle este trabajo. Mucho debo a muchos; pero a sus escrúpulos contesto aprovechándome de la licencia que me otorga de honrar con su nombre estas páginas. Su sincero amigo y reconocido discípulo. El autor» (Clarín), García-Alas y Ureña, L., «El derecho y la moralidad», *o. c.*, p. 260.

30 *Ib.*, pp. 329-330.

31 AHRENS, H., *Enciclopedia Jurídica*, *o. c.*, tomo III, pp. 29-30.

Otra de las objeciones krausistas a la filosofía kantiana es su definición del derecho como un orden puramente exterior, sin contenido en sí. Desde el momento en que Kant considera el derecho como libertad exterior, el concepto de justicia queda concebido desde el aspecto puramente conmutativo de igualdad niveladora, fundado sobre una proporción aritmética, según la cual, la libertad es vista como un freno puramente exterior impuesto a las voluntades divergentes por una voluntad superior, que suele ser la del Estado. Éste sería el encargado de realizar esta función de aplicar su fuerza, casi de modo mecánico, para equilibrar las libertades individuales, una respecto de la otra.

La aplicación de este principio kantiano de una libertad negativa implica el reconocimiento de la coacción como elemento definitorio y esencial del Derecho, el cual se construye como un sistema capaz de conservar la armonía de las libertades exteriores de los diferentes individuos. En suma, esta coacción no sería sino el límite que a la libertad de cada cual se impone para que no perjudique la armonía general de la libertad exterior, del derecho de todos, descartándose por lo tanto cualquier referencia a una ética material, pues –como señala expresivamente Fernando de los Ríos– Kant define el Estado de un modo negativo, no por la moralidad positiva que se comparte o a la que se aspira, sino por la moralidad de que carecemos:

El Estado, pues, no nace, para estos pensadores porque haya de cumplir una misión esencial y positiva a lo humano, sino porque es preciso un orden inhibitorio que paralice las acciones dañosas que intentemos realizar, o las castigue una vez cumplidas. ¿Es otra la razón que determina en Kant el advenimiento del Derecho público? Se trata para él, simplemente, de asegurar lo mío y lo tuyo, que ya tenemos en el estado de naturaleza; de aquí que el Derecho público o civil, como le llama él con exactitud, a nuestro juicio, no tenga un contenido jurídico propio; su razón de ser es amparar, vigilar para que no se haga; es, pues, el Estado policía, como gráficamente ha sido designado, y al Derecho, que de él se ocupa, se la llama adjetivo. Su necesidad no se funda en lo que hace, sino en lo que evita hacer; no por la moralidad que tengamos, sino por aquella de que carecemos, surge el Estado; es un recuerdo perenne de nuestra imperfección³².

En conexión con lo anterior, los krausistas hacen ver que la distinción tajante que Kant quiere establecer al dividir las acciones en internas o ex-

32 RÍOS URRUTI, F., *La Filosofía del Derecho en Don Francisco Giner y su relación con el pensamiento contemporáneo*, por Fernando de los Ríos Urruti, profesor de Derecho político en la Universidad de Granada, Madrid, Biblioteca Corona, 1916, pp. 184-185.

ternas, carece de fundamento. Así lo asegura Francisco Giner en su artículo «Sobre lo moral y lo jurídico» publicado en el BILE y editado de manera simultánea como uno de los comentarios que Giner hizo al tomo II de la Enciclopedia Jurídica de Ahrens:

En general, –afirma Giner– sobre este punto de la significación del interior y ético [*sic*] en el derecho, reinan dos corrientes: *a*) la kantiana, que divorcia, más o menos absolutamente, lo ético de lo jurídico; *b*) la que como Hegel, Stahl, Taparelli, Trendelenburg, etc., aspira a concertar ambos principios. Pero una y otra tendencia tienen de común el considerar *interno* y *externo* como respectivamente equivalentes a *moral* y *jurídico*, y al proclamar que todo derecho es coercible y social; la divergencia estriba en querer, los unos, que ambos órdenes se separen; los otros, que se mezclan e identifiquen, más o menos íntimamente. Mientras subsista esta base común (a que Ahrens se inclina aquí), el concierto entre ambas tendencias es imposible, o por mejor decir, es imposible otro concierto que el que esa unidad común supone³³.

La razón de ello es que, si bien todos podemos claramente identificar que hay actos que, en efecto, no trascienden al exterior, que no se manifiestan externamente, y que pueden ser denominados como actos internos exclusivamente (por ejemplo, los actos de pensamiento, intención, etc.). Sin embargo, no podemos decir, en el mismo sentido, que haya actos puramente externos, porque todo acto humano posee una vertiente interior, una zona de intencionalidad, de reflexión,... en definitiva, el acto interior está siempre muy presente.

Para los krausistas, la libertad es entendida como poder y forma de nuestra voluntad para realizar el derecho. Consecuentemente, un concepto de libertad exterior vendría a ser contradictorio con esta formulación, pues «para que existiera esa libertad exterior, sería preciso –asevera Clarín– que nosotros fuésemos, en cierto modo, exteriores a nosotros mismos»³⁴. Por esta razón, en el Derecho distinguen los krausistas, por un lado, un aspecto objetivo, por tratarse de una regla, una norma, y, por otro lado, un aspecto subjetivo, por constituir una actividad voluntaria determinada por dicha regla, de modo tal que el reconocimiento de la regla del Derecho por la voluntad del sujeto jurídico es imprescindible para su cumplimiento:

Todo el orden del Derecho se refiere para su cumplimiento a la libre voluntad de la persona [...] La obligación jurídica nunca nace, por tanto, propiamente de

33 Giner de los Ríos, F., «Sobre lo moral y lo jurídico», BILE, II, tomo II, 1878, p. 175.

34 (Clarín), García-Alas y Ureña, L., «El derecho y la moralidad», *o. c.*, p. 429.

la voluntad, sino del orden objetivo del derecho. Pero este orden, para ser efectuado, necesita ser reconocido previamente por el sujeto que resuelve en su vista atemperar sus actos a las prescripciones del mismo. En esto consisten las que pueden denominarse de una manera general *declaraciones de voluntad*, de las cuales es un caso particular el reconocimiento de la regla de Derecho³⁵.

No es, por lo dicho, la distinción de la libertad jurídica de la libertad moral, la de ser aquélla un orden exterior que se impone desde fuera y sobre los súbditos; un concepto tal de autoridad no podría tener lugar en esta concepción krausista del Derecho en la que «autoridad y súbdito, con ser fundamental, no implica diferencia de sujetos, sino de concepto y situación, correspondiendo a cada persona, al par, ambas funciones en relación inversa», tal y como explicase Navarro Moncayo en su artículo sobre la «Función del legislador en la vida del derecho, según la doctrina de D. Francisco Giner de los Ríos»³⁶. Y esto es así, no sólo porque, como acabamos de mostrar, el derecho en la filosofía jurídica krausista tiene su fundamento y origen en la voluntad y conciencia del sujeto jurídico, sino porque la moral también atiende, como el derecho, al exterior, tal y como se pone de manifiesto en el Derecho penal y en las teorías correccionalistas propuestas por Dorado Montero, que comulgan claramente con el ideario gineriano³⁷.

Asentado tal principio, se hacía necesario un replanteamiento de la cuestión, como hiciera notar Clarín, «Pues ahora, si no está la distinción entre la moralidad del derecho en el carácter de exterioridad o interioridad de la libertad y de sus actos, debemos buscar esa distinción en algo interior de esa esfera de la libertad racional que a uno y otro concepto corresponde»³⁸. Por esta misma razón que apuntaban los krausistas en su momento, «se propone diferenciar hoy en día, con una nueva terminología bastante aceptada, entre actos interiorizados (es decir, que no se exteriorizan) y actos exteriorizados», una expresión que vendría a sustituir a la de «actos exteriores», y que mejora los problemas que tenía esa expresión original, puesto que al hablar de actos «exteriorizados», no estamos negando que exista una dimensión interna en

35 CALDERÓN ARANA, A., «El contrato y el Derecho», *BILE*, X, tomo II, 1886, pp. 252-253.

36 NAVARRO MONCAYO, M. M., «Función del legislador en la vida del derecho, según la doctrina de D. Francisco Giner de los Ríos», *BILE*, XLIV, tomo II, 1920, p. 281.

37 Véase al respecto los artículos de DORADO MONTERO, P., publicados en el *BILE* sobre «Balance Penal de España en el siglo XIX», *BILE*, XXV, tomo I, 1901, pp. 22-25; «Educación correccional», *BILE*, XXIX, tomo II, 1905, pp. 257-264; «Socialismo y justicia social», *BILE*, XL, tomo II, 1916, pp. 342-346, 374-379.

38 (CLARÍN), GARCÍA-ALAS Y UREÑA, L., «El derecho y la moralidad», *o. c.*, pp. 440-441.

ellos³⁹. De este modo, si aplicamos estos dos nuevos conceptos de actos interiorizados y actos exteriorizados a la fórmula original kantiana, el resultado quedaría del siguiente modo: el Derecho se referiría solamente a los actos exteriorizados pero sólo, en tanto en cuanto, se exteriorizan, aunque apreciando y valorando debidamente su carga interna cuando sea necesario. Por su parte, la moral, en cambio, intervendría tanto en los actos interiorizados como en los exteriorizados. Dada la común referencia de la Moral y el Derecho a los actos exteriorizables —pues como se ha indicado, en los actos exteriorizables hay siempre la participación de un acto interno—, junto con el rol que la moralidad desempeña en los actos interiorizados, en la que naturalmente juega un papel determinante, no es difícil llegar a la conclusión krausista de que las esferas del Derecho y la Moral no están meramente yuxtapuestas sino que, como acabamos de ver, están trabadas e imbricadas esencialmente entre sí. Esta relación de imbricación determina la existencia, real o potencial, de un complejo de funciones recíprocas entre derecho y moral, que se oponen a la doctrina kantiana, en un doble respecto: por un lado, no puede decirse que la moral sea sólo algo personal, entendido como individual y subjetivo, pues la ética es también social y se interesa por los fines temporales, sociales e inmediatos del hombre. Y, a su vez, el derecho no se limita a regular ese orden meramente externo, sino que toma asimismo bajo su control y orientación, acciones que difícilmente podrían disociarse de los que se han llamado como fines últimos o morales, y que son los más personales y fundamentales para el hombre. En otras palabras, en la filosofía krausista se pone de manifiesto cómo, tanto los fines de la moral como los del derecho —sean éstos personales o sociales—, se entrecruzan en muchas maneras y por qué resulta, por tanto, inoperativa y poco realista la distinción kantiana entre los actos internos y externos. Si se aplicara esta perspectiva a la distinción kantiana entre derecho y moral, se lograría disminuir considerablemente la distancia entre la ética formal kantiana con éticas más tradicionales como la del iusnaturalismo, que no desconocen el momento de la conciencia, como norma próxima de la moralidad, pero que —a diferencia de Kant— asientan siempre aquella conciencia en una norma última, objetiva, de la moralidad; por ejemplo, en el dictado de la ley natural, fundamentalmente, que sería accesible a la conciencia, y que se encuentra presente en autores iusnaturalistas que representan lo me-

39 DÍAZ, E., *La filosofía social del krausismo español*, [última ed., Debate, Madrid, 1989], Madrid, Editorial Cuadernos para el diálogo, 1973, p. 19.

por de nuestra tradición filosófica española, como los filósofos y juristas de la Escuela de Salamanca, y, por supuesto, la filosofía jurídica del krausismo español, cuyas teorías ayudan a escapar del liberalismo clásico y del rígido formalismo kantiano.

**LOS PECADOS DEL LIBERALISMO:
LA IGLESIA ANTE LOS RETOS DEL LIBERALISMO
Y DE LA MODERNIDAD**

SOLANGE HIBBS

Université Toulouse Jean Jaurès

solange.hibbs@wanadoo.fr

La difícil construcción nacional relacionada con el problema religioso conllevó cambios frecuentes de regímenes políticos a menudo ideológicamente antagónicos. Conviene enmarcar la cuestión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en un largo proceso que no fue lineal y unívoco sino polifacético, lento y difícil.

1. Los laberintos del liberalismo

La cuestión del liberalismo, y más precisamente del llamado catolicismo liberal, fue una de las cuestiones fundamentales del siglo XIX e inicios del siglo XX. Se planteó en todos los países europeos del periodo considerado y con particular relieve en España, país en el que la Iglesia nacional estaba muy vinculada a la política religiosa del Vaticano. Alimentó innumerables debates y polémicas llegando a provocar situaciones de cisma que desembocaron en afirmaciones tan excluyentes como las del eclesiástico catalán e integrista Félix Sardá y Salvany (1841-1916), autor de un libro considerado como la biblia del integrismo, *El liberalismo es pecado*, publicado en 1884 y que tuvo resonancias ideológicas incluso en América Latina. La mentalidad liberal y el nuevo orden jurídico-político derivado de la Revolución francesa entrañaban conceptos como la secularización, el laicismo, la libertad de conciencia, la independencia de la razón y propugnaban la separación entre lo que consideraban como dos entidades distintas: la Iglesia y el Estado. Durante el primer

periodo liberal de las Cortes de Cádiz, los liberales intentaron transformar la organización eclesiástica de la Iglesia. Esta voluntad de adecuación de la institución religiosa a una nueva realidad política y social conllevó un cambio del estatuto social del clero, poniéndolo al servicio del Estado¹. La pérdida de la influencia de la Iglesia se había ido verificando durante el Trienio liberal (1820-1823), momento en que tanto la política de Roma como la de la Iglesia española fue la de una total oposición a las reformas de sesgo liberal cerrando así «el camino que hubiera podido llevar a una separación entre la Iglesia y el Estado como en otros países de Europa»². Con la legislación liberal de 1835, la Iglesia perdió gran parte de sus prerrogativas y de su influencia en las clases populares. A partir de la década de 1850, y a pesar de que el Concordato de 1851 había supuesto un intento de apaciguamiento con la dotación del culto y del clero por parte del Estado, el catolicismo adoptó una postura cada vez más defensiva y de hostilidad hacia el liberalismo. El pontificado de Pío IX propició una política religiosa que constituyó no solo una reacción frente a un contexto político determinado (la cuestión romana y la pérdida del poder temporal) sino también una « renovación » de signo reaccionario de la ideología de los tradicionalistas de principios de siglo. Hay que entender el tradicionalismo como la corriente ideológica reaccionaria que abarca el pensamiento y las actitudes opuestas al constitucionalismo liberal y a los nuevos valores de una burguesía emergente³. El *Syllabus de Errores* (1864) y el Concilio Vaticano I (1870) con la declaración de la infalibilidad pontificia, propician una actitud de total rechazo hacia las corrientes más avanzadas del pensamiento filosófico y científico y fue la tónica intelectual que predominó en los sectores más inmovilistas y reacios del catolicismo. La revolución de 1868 que representó a ojos de la institución eclesiástica una nueva agresión, no hizo más que agudizar y reforzar una actitud fundamentalmente defensiva de la Iglesia y de algunos sectores católicos. La Iglesia iba a permanecer firme en su negativa a admitir la secularización del poder civil y seguía reclamando sus derechos en influir en todos los ámbitos de la vida civil y social⁴.

1 MOLINER PRADA, Antonio, *Fèlix Sardá i Salvany y el integrismo en la Restauración*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2000, p. 158.

2 *Ib.*, p.159.

3 Hibbs, S., *Iglesia, prensa y sociedad en España (1868-1904)*, Alicante, Instituto de Cultura «Juan Gil Albert», 1995, p. 22.

4 *Ib.*, p.59.

La mentalidad liberal pretendía liberar al hombre del control eclesiástico y del dogmatismo religioso y suponía enfrentarse con el fanatismo religioso, la irracionalidad, el clericalismo. Uno de los valores que más defendieron los filósofos ilustrados y el núcleo de intelectuales y eclesiásticos deseosos de volver a un cristianismo evangélico fue la tolerancia. Libertad de conciencia, libertad de cultos y libertad de cátedra se oponían a la doctrina tradicional católica ya que eran ideas que buscaban configurar un nuevo modelo de sociedad: partiendo del supuesto de que la religión pertenecía exclusivamente al ámbito de la conciencia, mientras que el Estado se encargaba de todo lo social y externo, se establecía como finalidad la separación de la Iglesia y del Estado en dos entidades separadas.

No es nuestro propósito extendernos en momentos y eventos de la historia política y religiosa sobradamente conocidos pero nos parece importante recalcar la complejidad de un contexto histórico que no puede abordarse desde la dialéctica usual de clericalismo-anticlericalismo, liberalismo-clericalismo o laicidad-laicismo. No pueden dejarse de lado las estrategias menos ostentosas e incluso más sutiles que merecen una profundizada investigación. Nos referimos entre otras cosas a los intentos del llamado catolicismo liberal cuyas manifestaciones se producen en Europa y en España desde la década de 1860. Por otra parte, la llamada cuestión religiosa se situaba en el centro de un debate entre tradición y modernidad «cuya resolución desbordaba los aspectos legales y jurídicos, para adentrarse en ámbitos más profundos: aquellos que definían la propia naturaleza del hombre moderno»⁵.

Precisamente en el seno de la Iglesia católica y entre los católicos que creían en la compatibilidad del liberalismo y del catolicismo, había sensibilidades diversas. Esta cuestión adquirió una importancia no sólo para republicanos como Gumersindo de Azcárate (1840-1917) o Emilio Castelar (1832-199) sino para políticos monárquicos de filiación democrática como Eugenio Montero Ríos (1832-1914) o José Canalejas (1854-1912) y para los krausistas de la segunda mitad del siglo que intentaron conciliar en algunos casos sus ideales religiosos con un régimen de libertades⁶. Desde la década de 1860, e influido por las corrientes católico-liberales europeas, venía madurando un proceso de conciliación entre una fe como actitud íntima,

5 Suárez Cortina, M., «Anticlericalismo, religión y política durante la Restauración», en *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, p. 128.

6 *Ib.*, p.133.

asentada en la libertad de conciencia y el rechazo de principios dogmáticos no asumibles racionalmente. Entre los católicos que consideraban que había que buscar una cierta sintonía entre el catolicismo como religión positiva y las transformaciones políticas y sociales de la sociedad moderna, merecen destacarse personalidades del catolicismo español como Juan Mañé y Flaquer (1823-1901), director del *Diario de Barcelona*. Dentro de esta línea aperturista se sitúan otros representantes del catolicismo conservador como Manuel Durán i Bas (1823-1907), Josep Coll i Vehí, Estanilau Reynals i Rabassa, todos colaboradores del *Diario de Barcelona* que llegó a ser el principal órgano de difusión de la doctrina conservadora en Cataluña⁷.

Juan Mañé y Flaquer que había asistido a los Congresos de Malinas de 1863 y 1864, tenía una marcada simpatía por el grupo católico liberal francés entonces encabezado por Montalembert (1810-1870). Tanto el *Diario de Barcelona* como su director, Juan Mané y Flaquer desempeñaron un papel notable en la difusión de un catolicismo militante moderado abierto a las corrientes de su época. También conviene destacar las huellas que dejó la Escuela Apologética Catalana cuyos miembros como Joaquín Roca y Cornet (1804-1873), Francisco Ferrer y Subirana habían manifestado, en la década de 1840, su actitud favorable con respecto a los esfuerzos renovadores de los católicos franceses y su convencimiento de que la única alternativa del catolicismo español ante las nuevas doctrinas liberales era la *hipótesis* que permitiese una «especie de transacción para ponerse al frente del movimiento social que iba verificándose lentamente»⁸. La filiación doctrinal con este sector moderado del catolicismo hispano se plasmó en la actuación de un grupo de sacerdotes entre los que se encontraban Eduardo María Vilarrasa (1825-1890), Ildefonso Gatell (1834-1918), director de la *Revista Católica* (1852-1868) que enjuiciaron positivamente los Congresos de Malinas. Estos católicos que deseaban intervenir en la vida pública de Cataluña sin supeditarse a los planteamientos dogmáticos del carlismo y del integrismo, compartían un criterio de tolerancia con respecto al liberalismo político y pretendían que la Iglesia no se mantuviese alejada de las circunstancias políticas y sociales del momento, ni ajenas a la evolución de las modernas instituciones⁹.

7 HIBBS, S., *Iglesia, prensa y sociedad en España (1868-1904)*, Alicante, Instituto de Cultura «Juan Gil Albert», 1995, p. 26.

8 *Ib.*

9 *Ib.*, p.28.

Nos interesa destacar aquí la pluralidad de las posturas y de las perspectivas del llamado catolicismo liberal que actuaba desde el paradigma abierto por la Ilustración y abría la vía a diversas corrientes reformistas y liberales. El sentido ilustrado-liberal del progreso que imagina la organización socio-política evolucionando desde las formas más primitivas del despotismo hasta el gobierno representativo y que se apoya en la razón, la conciencia y el progreso encontró en el krausismo algunos de sus más fervientes representantes. Manuel Suárez Cortina recuerda oportunamente que «el problema religioso en el que se vieron envueltos los krausistas puso de manifiesto los múltiples registros desde los cuales era necesario abordar no ya la cuestión religiosa en sí misma, sino el papel de las religiones positivas en la sociedad, la relación entre el Estado y la Iglesia, y, de forma especial, cómo garantizar la libertad de conciencia en el marco de un régimen de libertades»¹⁰.

El difícil equilibrio que buscaban algunos krausistas entre sus principios religiosos, sus convicciones humanistas y los dogmas de la Iglesia se plasmaron en textos ya conocidos y profundamente reveladores de la crisis que sufrieron. La memoria testamentaria (1874) de Fernando de Castro (1814-1874), la Minuta de un testamento de Gumersindo de Azcárate y La Iglesia española (1876) de Francisco Giner de los Ríos (1839-1915) constituyen una respuesta a las afirmaciones excluyentes e integristas de Pío IX: Quanta Cura y el Syllabus de Errores. El Syllabus era un compendio sistemático de todos los errores de la sociedad liberal moderna, heredera de los principios de la Revolución francesa. En esta larga lista de 80 errores, se censuraban la tolerancia religiosa así como la libertad de ciencias y de cátedra haciendo prácticamente imposible toda reconciliación entre la Iglesia y los sectores católicos más aperturistas¹¹. Esta condena rotunda del panteísmo, del racionalismo y del naturalismo culminaba con la proposición 80 que anatemizaba los que sostuviesen que el Papa « puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna ».

Si krausistas como Giner de los Ríos y Fernando de Castro y Azcárate planteaban la necesidad de asentar el catolicismo como religión sobre la libertad de conciencia, de la cual se derivaba la libertad de cultos, este planteamiento suponía conciliar el derecho sagrado de la religión, como mani-

10 SUÁREZ CORTINA, M., «Anticlericalismo, religión y política durante la Restauración», en *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, p. 133.

11 HIBBS, S., *Iglesia, prensa y sociedad en España (1868-1904)*, Alicante, Instituto de Cultura «Juan Gil Albert», 1995, p. 22.

festación individual libremente asumida y el derecho del Estado en la esfera de su competencia. Dentro de la visión organicista de la sociedad podían coexistir dos organismos: el del Estado y el de la Iglesia. El reconocimiento y la aceptación de ambas instancias no suponían ateísmo o indiferencia sino pura neutralidad¹². Esta posición moral y no dogmática es la que comparte Concepción Arenal (1820-1893) cuya actitud es la de un «humanismo liberal, organicista, progresista y cristiano reformista»¹³. Para acercarse al ideal ético, al sentimiento religioso de esta reformadora social que comparte los valores de krausistas como Giner de los Ríos, resulta de enorme interés su ensayo titulado *Dios y libertad* firmado en 1858. No llegó a publicarse incluso después del fallecimiento de su autora y sólo se dio a conocer en 1996 gracias a la ejemplar edición de María José Lacalzada. En *Dios y libertad*, texto clarividente en el que trasluce la conciencia de una mujer y filósofa comprometida, encontramos una problemática que refleja las tensiones de la época y un texto en el que están en germen muchas de sus obras posteriores como por ejemplo *Ensayo sobre el derecho de gentes* (1879) y *La libertad en sus relaciones con la igualdad*, (1898). Es de notar que el mismo título de este ensayo expresa la profunda convicción de su autora: conciliar fe e inteligencia, y remediar desde la justicia y un humanismo compartido «el antagonismo de la fe religiosa y de la fe política y sus dolorosas consecuencias»¹⁴.

No podemos dejar de señalar la estrecha filiación de este texto y de sus planteamientos con el grupo de católicos liberales franceses encabezados por Lacordaire (1802-1861), Montalembert cuyo intento religioso, político y moral de renovar la institución eclesiástica desde dentro y buscar un equilibrio entre la ley del Evangelio y las libertades y el progreso se expresó en *L'Avenir*, un periódico ambicioso que empezó a publicarse en 1830. Resulta importante subrayar que el lema de esta publicación era «Dios y libertad» y no puede infravalorarse el influjo de las ideas vertidas en un periódico que pretendía instaurar una internacional del catolicismo liberal¹⁵. Entre sus redactores,

12 SUÁREZ CORTINA, M., «Anticlericalismo, religión y política durante la Restauración», en *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, p. 137.

13 Arenal, C., *Dios y libertad*, Estudio preliminar de M.J. Lacalzada ed., Vigo, Museo de Pontevedra, 1996, p. 17.

14 *Ib.*, p.57.

15 En el Acte d'Union, publicado el 15 de noviembre en el periódico *L'Avenir*, Lamennais, Gerbet, Lacordaire, Charles de Coux y Montalembert proponían el proyecto de una internacional católica y liberal. Este proyecto, que se limitó a ser una red entre distintos sectores ca-

cuenta con la activa participación de Félicité de Lamennais (1782-1854) cuya doctrina se vierte más adelante en textos como *Palabras de un creyente* (1834), traducido al castellano por Larra (1809-1837) en 1836 y *Del absolutismo y de la libertad* (1843).

Sin lugar a dudas los planteamientos del ensayo de Concepción Arenal recogen las reflexiones y las propuestas del catolicismo liberal francés y más particularmente las de Lamennais para quien una de las cuestiones fundamentales es concretamente la de las relaciones entre fe y razón, entre la Iglesia y la sociedad civil. Al propugnar la separación de dos entidades distintas, la Iglesia y el Estado, Lamennais no imagina una sociedad secularizada y expresa su esperanza en una recristianización.

Un estudio más minucioso de los textos de católico-liberales franceses como los de Lamennais y el ensayo de C. Arenal queda por hacer pero la filiación es evidente¹⁶. Entre los planteamientos compartidos, está el rechazo por parte de la autora de Dios y libertad de todo tipo de autoridad impuesta desde el oscurantismo religioso o el despotismo político y la revolución y los derechos que conlleva solo puede hacerse apoyándose en la inteligencia y la moralidad de los pueblos. La revolución se ha de acometer desde las conciencias. Partiendo de una postura ilustrada, se trata de reflexionar desde la inteligencia, la razón y la experiencia histórica no desde el dogma. Está muy presente en el ensayo «cierta convicción antropocéntrica de que la humanidad se va haciendo dentro de sí misma; ello no excluye la existencia de Dios, sino que lleva a descubrirlo desde la intuición, la naturaleza y la razón»¹⁷. En 1858, Concepción Arenal es consciente de las distintas fuerzas sociales, políticas y morales que confluyen en lo que podría llamarse un humanismo liberal: una fuerza ilustrada liberal que está socavando los cimientos de las sociedades feudales, los privilegios, el progreso científico y la fraternidad cristiana que se apoya en la idea de justicia. También tiene clara conciencia

tólicos, reflejaba una visión general e internacional de las cuestiones más sensibles con las que se enfrentaban los católico-liberales en Europa (Hibbs, S., «Las traducciones de FR Lamennais (1782-1854) en España», en *La literatura española del siglo XIX y las literaturas europeas*, E. Rubio, M. Sotelo, M. Cristina, V. Trueba, B. Ripoll eds., Barcelona, Universitat de Barcelona, PPU, 2011, p. 240)

¹⁶ En su estudio preliminar a *Dios y Libertad*, María José Lacalzada señala que Concepción Arenal tenía noticia de las actividades llevadas en París por los círculos de Frédéric Ozanam que estaba en la misma línea que Lamennais. Véase su Estudio preliminar, p. 28.

¹⁷ ARENAL, C., *Dios y libertad*, Estudio preliminar de M.J. Lacalzada ed., Vigo, Museo de Pontevedra, 1996, p. 16.

de las dificultades de un diálogo entre las diferentes corrientes reformistas y liberales que coexisten en España y la tradicional autoridad de la Iglesia.

M. J. Lacalzada ha subrayado la actitud receptiva, conciliadora y plural de Concepción Arenal que recogió y difundió diversos planteamientos filosóficos y sociales¹⁸. Como otros católicos liberales de su época y más especialmente los que sitúan en la esfera del krausismo, la autora de *Dios y libertad* fue una mediadora para la corriente de pensamiento y la actitud vital calificable como humanismo liberal. Las corrientes de pensamiento europeas reformistas y humanistas penetraron en España, entre otras cosas, gracias a las afinidades espirituales, éticas e intelectuales compartidas por sus representantes.

2. El catolicismo europeo y su resonancia en España

Ya se han mencionado los Congresos de Malinas celebrados en Bélgica en 1863, 1864 y 1867 en los que los representantes del catolicismo liberal encontraron un cauce para expresar sus preocupaciones ante la quiebra entre Iglesia y modernidad, una quiebra que se acentuó con los textos más condenatorios de Pío IX y con el Concilio Vaticano I. En dichos congresos, se expresaron aquellos que creían en la compatibilidad entre catolicismo y liberalismo. Se trataba de un intento intelectual, político y ético que no tuvo nada que ver con el indiferentismo y que buscaba una vía de conciliación entre la doctrina cristiana y la sociedad civil y moderna¹⁹. El planteamiento de los católicos belgas fue determinante ya que desembocó en una experiencia política e histórica conocida bajo el nombre de «unionismo». Suponía garantías para la Iglesia y afirmaba la adhesión de los católicos a una constitución basada en las libertades modernas y abría la vía de la acción política de los católicos en el terreno constitucional. Esta alianza del catolicismo con el liberalismo fue un auténtico acicate para el catolicismo liberal europeo y más precisamente en Francia donde Montalembert, Lacordaire (1802-1861) y Lamennais resumieron la filosofía y los valores de su credo católico liberal en el periódico *Le Correspondant* con el lema: « Libertad civil y religiosa para

18 *Ib.*, p.17.

19 Hibbs, S., «La crise moderniste en Europe et en Espagne: la difficile coexistence de l'Eglise et des libertés modernes (1878-1901)», en *La laicización a debate. Interpretación, prácticas, resistencias (España, Italia, Francia, América Latina). Siglos XIX-XXI*, D. Bussy Genevois ed., Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», CSIC, 2011, p. 237.

todo el universo ». Este núcleo del catolicismo liberal que tanta resonancia iba a tener en Europa, explicitó en *L'Avenir*, periódico de breve existencia, un sistema coherente basado en seis libertades fundamentales: libertad de religión o de conciencia fundamentada en la separación de la Iglesia y del Estado, libertad de enseñanza, libertad de prensa, de asociación, de sufragio y libertades locales. La coyuntura francesa y el clima hostil y defensivo que predominaba en Roma frustraron las ambiciones políticas plasmadas en *L'Avenir*. Una fulminante condena de las ideas liberales y de los católicos «heterodoxos» fue la del papa Gregorio XVI con su encíclica *Mirari Vos* de 1832 y otra encíclica de junio 1834, *Singulari Nos* reafirmó el rechazo tajante del catolicismo liberal. Pese a los recelos del sector católico más tradicionalista y a las condenas repetidas, el ideal y las propuestas de este catolicismo liberal francés cuya ambición consistía en aportar al liberalismo el sostén moral de las virtudes cristianas y reforzar simultáneamente el catolicismo con « las condiciones óptimas de existencia pública y de desarrollo íntimo de una sociedad plural» (Laboa: 88) tuvieron un influjo duradero en Europa. Una de las huellas más significativas de este catolicismo liberal europeo en los sectores católicos liberales en España fue la difusión de la obra y de la doctrina de Lamennais. En un esclarecedor estudio sobre el eco de Lamennais en el progresismo español de la primera mitad del siglo XIX, Emilio La Parra ha mostrado como la obra menesiana se convirtió en una referencia ineludible para el liberalismo español. Lo que nos interesa destacar en este punto es la traducción y la circulación de obras como *Palabras de un creyente* (1834), *El libro del pueblo* (1836) *Del absolutismo y de la libertad* (1843) que se explican a la luz de las particulares circunstancias políticas y religiosas que atravesaba España en las primeras décadas del siglo²⁰.

En *Palabras de un creyente*, probablemente la obra más ejemplar ya que contiene aspectos fundamentales de la doctrina menesiana, su autor afirma la urgencia de una profunda reforma del catolicismo para que puedan hermanarse religión y justicia, religión y libertad. De manera atrevida y nueva este ensayo revela la dimensión democrática que se quiere imprimir a la religión mediante la lucha contra el absolutismo y el fanatismo²¹. A ojos de Lamennais, sólo una manera más crítica de comprender y asumir la religión

²⁰ *Ib.*, p.246-247.

²¹ «Dios no quiso criar ni pequeños, ni grandes, ni amos, ni esclavos, ni reyes, ni vasallos. Iguales quiso que fueran los hombres, e iguales los crió» (Lamennais, F., *Palabras de un creyente*, Barcelona, Imprenta de los hijos de Domenech, 1868, p. 41)

permitía restaurar la acción social del cristianismo. La revolución más trascendental a su juicio es la del cristianismo, «un cristianismo que traspone los límites de la sociedad puramente religiosa y se difunde por el mundo político, animándolo, rejuveneciéndolo con su poderosa existencia, después de haber perfeccionado el mundo moral e intelectual, más aun de lo que jamás pudo haberse esperado»²².

En la base de la doctrina menesiana está la concepción dialéctica de que la humanidad progresa y avanza hacia su emancipación por el cristianismo que encarna la idea de libertad.

El compromiso permanente entre catolicismo y liberalismo suponía una difícil síntesis entre elementos progresistas, historicistas, teístas²³ y la abundante producción de textos de los distintos sectores del catolicismo, de las instituciones eclesiásticas refleja la dimensión a la vez compleja y ambivalente de los conceptos y términos a los que se recurría. A lo largo del siglo, la violencia de los enfrentamientos tanto políticos como ideológicos se reflejó en la violencia del lenguaje.

3. Laberintos semánticos y conceptuales

En una de las numerosas muestras de literatura católica de combate contra el liberalismo, el popular apologista e integrista Félix Sardá y Salvany recalca la importancia del lenguaje. Uno de los «pecados» mortales es el uso de la palabra «liberalismo» que ningún católico debería emplear:

¡Válgame Dios con la palabrita! Andas, amigo, realmente enamorado de ella, y tráete ciego el amor como a todos los enamorados. ¿Qué inconvenientes tiene su uso? Tantos tiene para mí, que en el llevo a ver hasta materia de pecado. [...] Es indudable que la palabra liberalismo y aun la otra liberalismo católico tienen en Europa en el presente siglo significación de cosa sospechosa y que no concuerda del todo con el verdadero Catolicismo. No me dirás que planteo el problema en términos exagerados. Efectivamente. Me has de conceder que en la acepción ordinaria de la palabra, liberalismo y liberalismo-católico son cosas reprobadas por Pío IX. [...] Dime ahora, pues, ¿sabes lo que es inducir al prójimo en error con palabras ambiguas? ¿Sabes lo que es, por cariño más o

22 HIBBS, S., «La crise moderniste en Europe et en Espagne: la difficile coexistence de l'Eglise et des libertés modernes (1878-1901)», en *La laicización a debate. Interpretación, prácticas, resistencias (España, Italia, Francia, América Latina). Siglos XIX-XXI*, D. Bussy Genevois ed., Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», CSIC, 2011, p. 246.

23 SUÁREZ CORTINA, M., «Anticlericalismo, religión y política durante la Restauración», en *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, p. 143.

menos justificado a una palabra, sembrar dudas, desconfianzas, hacer vacilar en la fe a las inteligencias sencillas? Yo, a fuer de moralista católico, veo en esto materia de pecado, y si te abona una suma buena fe o algún otro atenuante, materia de pecado mortal²⁴.

Esta larga cita demuestra hasta qué punto las nociones y definiciones que se referían al liberalismo y a conceptos asociados como «secularización», «laicidad», «laicismo» provocaron debates no sólo semánticos sino también jurídicos, políticos y religiosos. Los sectores católicos tradicionalistas e integristas alimentaron las polémicas y las ambigüedades en el momento de dar una definición precisa de la «herejía liberal» y las lecturas e interpretaciones que se dieron de las encíclicas desbordaron muchas veces el alcance objetivo de las condenas de Pío IX. La manipulación del discurso y la carga ideológica de las palabras son un arma potente. En la literatura religiosa y militante de la época, en la prensa católica se elabora un territorio semántico ambivalente que agudiza los enfrentamientos y delimita territorios. El estudio de esta sustancial literatura de combate (pastorales, prensa, folletos e incluso literatura de ficción o edificante) producida por distintos sectores católicos y por la propia institución religiosa es un capítulo pendiente de la historiografía de la Iglesia española. El peso social y político de la realidad eclesial se manifestó a través de las diversas interpretaciones ideológicas, de los objetivos y de las luchas concretas de los distintos sectores para alcanzar parcelas más amplias de poder²⁵.

El lenguaje así como las múltiples estrategias discursivas se ponen al servicio de una dialéctica simplificadora que opone dos alternativas: la supremacía del orden divino, la plenitud de la jurisdicción de Dios sobre la sociedad humana y la independencia del orden humano, la plenitud de la jurisdicción del hombre sobre sí mismo y sobre la sociedad. La posibilidad de cierta transacción con las fórmulas políticas del liberalismo suponía para determinados sectores del catolicismo una política de conciliación de los gobiernos con la Iglesia dentro de los límites permitidos a un Estado constitucional basado en los principios liberales del siglo XIX. Este intento de transacción que se plasmó en el mismo lenguaje ya que dichos católicos, de distintas sensibilidades políticas, reivindicaban el llamado «catolicismo liberal», implicaba que se

24 SARDÁ Y SALVANY, F., *Cosas del día, o sean respuestas católico-católicas a algunos escrúpulos católico-liberales*, Barcelona, Tipografía Católica, 1875, p. 31-33.

25 MOLINER PRADA, ANTONIO, *Fèlix Sardà i Salvany y el integrista en la Restauración*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2000, p. 127.

tuviera en cuenta la complejidad de un momento histórico que conllevaba matizaciones lingüísticas y evoluciones semánticas.

Un caso paradigmático de las ambigüedades lingüísticas y de las polémicas vacilaciones semánticas es el del término laicismo que evolucionó en España siguiendo dos cauces distintos que a veces cuesta separar porque coinciden en las últimas décadas del siglo XIX. Dicho concepto que se define como «una doctrina que defiende la independencia del hombre o de la sociedad de toda influencia eclesiástica o religiosa» tal como los ámbitos liberales, republicanos lo fueron reivindicando con más o menos matices, se sitúa en la estela de las palabras «laical» y «laico» que aparecen en 1817. Esta voluntad ética define a una élite tolerante desde el Sexenio hasta entrado el siglo XX y sirve de hilo conductor para leer las declaraciones de reformadores como Fernando de Castro, Gumersindo de Azcárate o Concepción Arenal. La concepción del «laicismo» como afán de moralización mediante la tolerancia, como aceptación de la pluri-confesionalidad e incluso de la a-confesionalidad se reitera en muchos textos de la época que aspiran al progreso en España²⁶. Frente a esta concepción del laicismo como elemento imprescindible de la construcción nacional y este llamamiento a la inteligencia se maneja otro empleo de la palabra, contemporáneo en gran medida del primero: la movilización y la organización de los católicos laicos para la defensa de la religión y de la Iglesia.

El laicismo como compromiso militante y ofensivo de las huestes católicas surge de la mano del sector más intransigente que promueve, a partir de la década de 1880, un auténtico contrapoder religioso que escapa al control de la jerarquía eclesiástica. Conforme se producían acontecimientos políticos y religiosos claves para la Iglesia, el sector católico más intransigente encauzó mediante la prensa y las asociaciones de católicos seglares ruidosas campañas de movilización contra los poderes constituidos, contra los católicos liberales e incluso miembros del episcopado considerados como «transaccionistas». Al incluir los laicos católicos en la organización de actos públicos fuera de la tutela del episcopado, cualquier acto público de fe organizado por los integristas y tradicionalistas adquiriría un carácter político²⁷. Félix Sardá

26 Bussy Genevois, D., *La laicización a debate. Interpretación, prácticas, resistencias (España, Italia, Francia, América Latina). Siglos XIX-XXI*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, CSIC, 2011, p. 10-11.

27 Hibbs, S., *Iglesia, prensa y sociedad en España (1868-1904)*, Alicante, Instituto de Cultura «Juan Gil Albert», 1995, p. 191.

y Salvany dedica a la definición y la justificación de esta nueva forma de movilización de los católicos un capítulo entero de su conocido opúsculo, *El liberalismo es pecado*. No cabe duda, a la lectura del capítulo XXXIX, que el laicismo del sector católico que quería erigirse en mentor de la «verdadera» política religiosa, poco tiene que ver con la virtud laica de tolerancia y con la emancipación de la esfera pública de toda influencia ejercida en nombre de una religión o de una ideología particular. De hecho se trata de luchar contra «la secularización social mediante el laicismo católico, y oponer a la secularización del Estado la «clericalización» y la permanente defensa de la «fe y de la Santa Sede»²⁸:

¿No es verdad que es este un *Laicismo* que en todos se parece al más puro Catolicismo? Resumen: que no hay tal Laicismo ni cosa que lo parezca. Hay, sí, un puñado de católicos seculares que valen por un ejército, y que incomodan de veras a la secta católico-liberal, que tiene por eso muy legítima y justificada razón para odiarlos.

Y hay además:

1º Que el católico secolar ha podido siempre, y puede y debe con más justo motivo hoy día, dadas las presentes circunstancias, tomar parte muy activa en la controversia religiosa, exponiendo doctrinas, calificando libros y personas, desenmascarando fachas de sospechosa catadura, tirando derecho a los blancos que le señala la Iglesia. Entre los cuales el blanco preferente debe ser en nuestros días el error contemporáneo del Liberalismo, y su hijuela y cómplice y encubridor el catolicismo liberal, contra los cuales cien veces ha dicho el Papa que era muy recomendable guerrear sin cesar todos los buenos católicos, aun los seculares»²⁹.

28 Sardá y Salvany, F., *El liberalismo es pecado*, Estudio preliminar de Solange Hibbs ed., Lleida, El Fil de Ariadna, Editorial Pagès, 2009, p. 313.

29 *Ib.* El laicismo es un tema privilegiado para el apologista Félix Sardá y Salvany que le dedica una conferencia en 1885 en la Asociación de católicos de Barcelona. En aquel periodo, el laicismo se justifica, a ojos del sector integrista e intransigente por los intentos del sistema canovista que pretende integrar a los católicos en el juego de las instituciones políticas liberales, por el proyecto de la Unión católico, proyecto llevado por Alejandro Pidal y Mon que se inspira en el Centro Alemán. Con el pretexto de la movilización de los laicos católicos, el sector más intransigente puso en entredicho la cohesión de la Iglesia y del episcopado español así como la autoridad de la institución eclesial. Varias reacciones enérgicas de miembros del episcopado denunciaron la actitud de la prensa íntegra cuyos ataques suscitaban el desenfreno de las lenguas y de las plumas. Advertencias de la misma índole se encuentran en las cartas y las encíclicas de León XIII (más precisamente la *Cum Multa* de 1882) que censuraban a los católicos laicos que se erigían en maestros de la doctrina católica (HIBBS, S., *Iglesia, prensa y sociedad en España (1868-1904)*, Alicante, Instituto de Cultura «Juan Gil Albert», 1995, p. 194-195.

En nombre de la defensa de los verdaderos intereses de la religión y de la Iglesia, la propaganda católica, en sus diversas modalidades se convierte en el «arma de combate» y a lo largo de las últimas décadas del siglo, la prensa católica adquiere un cariz cada vez más polémico. Las publicaciones carlistas e integristas se atribuyen un magisterio doctrinal, ejercen un segundo poder político-religioso mediante la organización de romerías, contra-centenarios y manifestaciones de las que se excluyen todos los católicos sospechosos de desviaciones «mestizas y transaccionistas» y abundan los términos envilecedores con respecto a los católicos liberales: son «mestizos», «pasteleros», «posibilistas», «fariseos», «católicos tibios» y «malos católicos».

Entre los más fervientes adalides de esta propaganda católica, se encuentran las asociaciones católicas, las academias de la Juventud católica y más especialmente las que constituyeron el núcleo del integrismo. Las de Cataluña merecen destacarse por su intenso proselitismo incentivado por personalidades religiosas como Sardá y Salvany cuyo objetivo era la propaganda por todos los medios. Su folleto *El apostolado seglar o sea Manual del propagandista católico en nuestros días*, publicado en 1885, es un elocuente compendio de los «deberes» de los propagandistas católicos y «buenos creyentes» que tienen que constituir una «milicia» y organizar una ofensiva contra el error como en los tiempos de las antiguas cruzadas.

Este laicismo ofensivo y militante dio lugar a una abundante literatura de «combate» contra el liberalismo. Su lectura nos permite tomar la medida de la violencia verbal y de los ataques del radicalismo religioso contra la modernidad. Entre los modelos del género, encontramos los textos de Juan Manuel Ortí y Lara (1826-1904), director de la revista *La Ciencia Cristiana* (1877) y de *La Ciudad de Dios*, que recoge la corriente antiilustrada y antirracionalista que entronca con el donosianismo. Para este autor que dedica un folleto ofensivo a los errores del liberalismo, *La última etapa del liberalismo católico* (1882) y cuyo título es una explícita referencia a los intentos frustrados emprendidos por Alejandro Pidal y Mon (1846-1913) para afianzar la Unión católica, «no es otra cosa el liberalismo sino el sistema satánico de apartar a los hombres de los caminos que conducen a este fin (el fin sobrenatural del hombre), por manos de los gobernantes liberales, ministros del mismo Satánas»³⁰. Los católicos liberales pertenecen a una «secta abo-

30 Ortí y Lara, J. M., *La última etapa del liberalismo católico*, Madrid, Tipografía Gutenberg, 1882, p. 100.

minable» inspirada en las doctrinas de un Montalembert. Los artículos de Ortí y Lara anticipan la publicación de *El liberalismo es pecado* (1884) del apologista integrista Sardá ya que se sitúan en los momentos álgidos de los enfrentamientos entre sectores moderados del catolicismo y el catolicismo más íntegro. Como lo hará Sardá en su opúsculo, predominan las referencias a Pío IX y al Syllabus y se hace poco caso de las condenas de León XIII con respecto al radicalismo religioso. Para el sector integrista las directrices moderadas del Pontífice contra los excesos y las intemperancias de conducta del catolicismo íntegro se justifican por ser el papa de la hipótesis y el Syllabus de Errores sigue siendo la única referencia doctrinal legítima. Ortí y Lara refiriéndose a la proposición LXXX del Syllabus, condena de manera fulminante el liberalismo bajo todas sus formas: «[...] resumiendo en la expresión política moderna los tres conceptos con que en seguida nos dice que no puede reconciliarse, conviene a saber: el progreso, el liberalismo y la civilización moderna, o sea los tres errores entrañados en la política contemporánea, la cual viene a ser el sujeto donde la idea liberal se concreta y encarna, y, una vez encarnada, el principio de desorden y depravación intelectual y moral que va cada día en aumento con el nombre de progreso y civilización moderna»³¹.

Lo que nos interesa destacar en el caso de Ortí y Lara es su protagonismo en el impulso que recibió la neoescolástica española. El director de *La Ciencia Cristiana* que reivindica como referencias ineludibles el Syllabus y las tesis intransigentes vertidas en *La Civiltà Cattolica* (1850), defiende el neotomismo estricto considerado como un dogma y cuyo contenido no admitía ninguna desviación. Muy influido por los jesuitas Cornoldi y Liberatore (1810-1892), Ortí y Lara considera el tomismo como una filosofía católica verdadera que no dejaba sitio para interpretaciones o lecturas distintas. Defensor de un tomismo «integrista», influyó notablemente en los esfuerzos acometidos por determinados sectores laicos y clericales del catolicismo hispano para elaborar una doctrina más apologética que filosófica y científica con el fin de combatir lo que consideraba teorías heterodoxas³².

En los momentos álgidos de los enfrentamientos desencadenados por la cuestión del catolicismo liberal, las tesis integristas presentes en este conjunto de textos se difundían por todos los medios.

31 *Ib.*, p.18.

32 HIBBS, S., «La Iglesia católica española ante el reto de la modernidad y de la ciencia (1850-1900)», en *Pensamiento y literatura en el siglo XIX español. Idealismo, Positivismo, espiritualismo*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1996, p. 233.

La visión histórica monolítica del tradicionalismo y del integrismo suponía que la fe católica fuese consustancial en la historia de España y rechazaba cualquier intento conciliador: la actuación de los llamados católicos liberales en España es sospechosa aunque aparentemente no entren en contradicción con la doctrina católica de la Iglesia. Bajo las apariencias del orden liberal y del progreso, lo que se esconde es el espíritu revolucionario. Por lo tanto la palabra «liberal» sugiere lo que ampara su mismo nombre: racionalismo, secularización y ateísmo. Estas tesis son las que defiende otro conocido y polémico representante del catolicismo íntegro, Gabino Tejado (1819-1891) cuyo libro, *El catolicismo liberal* publicado en 1875 es un compendio pormenorizado de los estragos y «pecados» del liberalismo. Este «neocatólico» por retomar el término con el que se autorretrata, publica ataques virulentos desde las columnas de *El Pensamiento Español* (1864) contra Montalembert y rechaza rotundamente la política de entendimiento de los católicos franceses con los gobiernos liberales³³.

La cosmovisión cerrada y radical instaurada por los planteamientos doctrinales integristas de Gabino Tejado se apoya en un lenguaje agresivo en el que predominan los símiles con la enfermedad y la guerra. Este discurso fundamentalista es el que impregna toda la literatura íntegra de la época y cuyas características se expresan con especial relieve en la obra paradigmática, *El liberalismo es pecado de Sardá y Salvany*.

En su opúsculo, Gabino Tejado recuerda a los lectores la intransigencia y la intolerancia en materia religiosa son los aspectos que definen la esencia del pueblo español a lo largo de su historia; una historia en la que fe y nacionalidad definen la nación española y en la que no hay sitio para lo «positivo». El catolicismo liberal o liberalismo católico es por lo tanto la «nueva peste» engendrada por un «virus morbosos»³⁴. Este virus está propagado por «la raza híbrida» de los católicos liberales «cuyo lenguaje es suave como la

33 Tenemos otro ejemplo esclarecedor de las ambigüedades lingüísticas que enturbiaron el paisaje político de las últimas décadas del siglo XIX con el término «neo» que reivindicaba el catolicismo íntegro. Gabino Tejado precisamente aclara el principio inspirador del «neísmo» en su folleto *La solución lógica en la presente crisis* (1869): «Neos (son) los que queremos como religión de nuestra patria, un catolicismo vivo, práctico, íntegro y eficaz» (HIBBS, S., *Iglesia, prensa y sociedad en España (1868-1904)*, Alicante, Instituto de Cultura «Juan Gil Albert», 1995, p. 55).

34 Tejado, G., *El catolicismo liberal*, Madrid, Librería Católica Internacional, 1875, p. 2.

piel de la serpiente³⁵. Para luchar contra esta «palpable malignidad», a este «pastelerismo filosófico y político, aplicado a materia religiosa»³⁶ conviene pertrecharse con armas adecuadas: la violencia del lenguaje que denuncia y hiere al enemigo: «Estamos, como ya lo hemos dicho varias veces, en lo más recio de la batalla movida últimamente por el infierno a la Esposa de Jesucristo, y conviene clasificar las falanges enemigas, para conocer las armas propias de cada una, y oponerlas adecuada resistencia»³⁷.

El mismo remedio drástico es el que preconizan autores como Luis de Cuenca y Pessino en una incitación al combate titulada *Amargos frutos del liberalismo* (1895). Une vez más se trata de demostrar la pureza de la fe y de la nacionalidad españolas que no pueden dejarse contaminar por «extranjeros» filosóficos, políticos, religiosos y lingüísticos como el catolicismo liberal. El folleto es una larga disquisición sobre las pasadas cruzadas de España con los «buenos católicos» para defender la prístina pureza de la doctrina católica. Este virulento nacionalcatolicismo se sitúa en la línea ideológica reaccionaria y antiliberal de finales del XVIII y recuerda los acentos belicosos de autores y filósofos como Rafael de Vélez o Juan Pablo Forner (1781-1794) y de otro conocido apologista radical como Donoso Cortés (1809-1853). Este tratado antiliberal recoge como muchas otras publicaciones íntegras de la época las fórmulas descalificadoras y las condenas del liberalismo contenidas en lo que se convirtió en una obra de referencia: *El liberalismo es pecado de Sardá y Salvany*. Los textos doctrinales del apologista catalán y los principios notoriamente antiliberales de sus escritos conformaron el universo ideológico de muchos católicos hasta los tiempos del Vaticano II.

Mencionemos otras obras que pretendieron ser verdaderos tratadillos populares del catolicismo intransigente como las de los canónigos Ramiro Fernández Valbuena, *La herejía liberal* (1893), y Eduardo Maciá Rodríguez, *Los principios liberales al alcance de todos en fórmulas para entender y comprender su malicia* (1896).

Si las palabras vienen a ser la fisionomía exterior de las ideas como lo afirmaba el eclesiástico catalán no cabe duda de que la ironía, la execración, la imprecación, los epítetos despreciativos y las condenas de todo tipo contra lo que suponía modernas libertades y libertad de pensamiento constituyeron

35 *Ib.*, p.10.

36 *Ib.*, p.4-21.

37 *Ib.*, p.13.

la materia prima de una apologética popular exclusiva y de un discurso religioso fundamentalista que han perdurado en la Iglesia española hasta bien entrado el siglo XX.

Como nos lo recuerda Miguel de Unamuno (1864-1936) con *El misterio de la iniquidad*, cuento de una despiadada ironía en el que el desdichado liberal Juan Pérez leía «el áureo libro del eximio Sardá, y se enfrascaba «en artículos inacabables, siempre sobre lo mismo, siempre en el mismo estilo y con los epítetos consagrados siempre»³⁸ el siglo XIX fue un siglo desdichado de lucha entre «mestizos y puros» y en el que la Modernidad y la inteligencia tuvieron que enfrentarse con los pecados de toda índole:

Es de saber que en este desdichado siglo de las luces y de los derechos del hombre, el virus pestilente del liberalismo lo inficiona todo de tal manera con sus miasmas deletéreos que circula hasta en las raíces del integrista más puro. Es uno de los mayores tormentos del hombre puro examinar despacio cada idea que se le ocurra antes de manifestarla y ponerla en cuarentena hasta ver qué grado y matiz de liberalismo puede tener ¡Oh siglo infeliz!³⁹.

38 Unamuno, M., *Cuentos* (selección), Gabriel Iaculli ed., Paris, Gallimard, 2000, p. 188.

39 *Ib.*, p.200.

¿MATER DOLOROSA?, ¿MATER ADMIRABILIS?...
LA METAMORFOSIS DE LA «CUESTIÓN RELIGIOSA»

AURELIO DE PRADA GARCÍA
Universidad Rey Juan Carlos
aurelio.deprada@urjc.es

1. Introducción

Entre las palabras del artículo 12 de la Constitución de Cádiz de 1812: «La religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera», y las del artículo 16.3 de la vigente Constitución española de 1978: «Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones», median casi dos siglos. Dos siglos en los que la llamada «cuestión religiosa», esto es, la relación entre política y religión, —el poder político y el religioso, si se quiere—, ha constituido un problema recurrente en nuestro país. Un problema que, a lo largo de ese período, se ha tratado de resolver habitualmente con la declaración de confesionalidad del Estado, aunque no han dejado de intentarse otras soluciones.

Así, por ejemplo, la plasmada en la Constitución de 1869 en cuyo artículo 21 se reconocía la libertad de culto, si bien de una forma que se ha calificado como «alambicada, vergonzante, y simplemente hipotética»¹. Calificativos a los que, ciertamente, se llega desde su mera lectura:

La nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica. El ejercicio público o privado de cualquier otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas

1 RODRÍGUEZ, J. A., *Manual de Derecho eclesiástico del Estado*, Madrid, Tecnos, 2010, p. 89.

universales de la moral y del derecho. Si algunos españoles profesaren otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior.

Mucho más contundente fue, por el contrario, la solución intentada por la Constitución de la II República de 9 de diciembre de 1931 en cuyo art. 3 se afirmaba: «El Estado español no tiene religión oficial.»; declarándose, en su artículo 27: «La libertad de conciencia y el derecho de profesar y practicar libremente cualquier religión quedan garantizados, en el territorio español salvo el respeto debido a las exigencias de la moral pública.»

Una solución laica, pues, a la cuestión religiosa que, como es bien sabido, no duró demasiado ya que el modelo republicano fue sustituido, tras la guerra civil, por un modelo confesional cuya máxima expresión se encontraría en el segundo de los principios recogidos en la Ley de Principios del Movimiento Nacional de 1958:

La nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la ley de Dios, según la doctrina de la santa Iglesia católica, apostólica y romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional que inspirará su legislación.

Veinte años después, sin embargo, tras la transición democrática en la que los españoles recuperaron, por así decirlo, la categoría de ciudadanos, dicho modelo confesional fue sustituido por el vigente modelo de la Constitución del 78. Un modelo laico, de laicidad positiva, que tiene en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y que lleva veinte casi cuarenta años sin mayores cuestionamientos.

Así las cosas parece que hemos de concluir que la cuestión religiosa habría encontrado, por fin, una solución duradera con esa combinación de laicidad positiva y criterio puramente sociológico. Una solución que, por poner un ejemplo, ya no permitiría utilizar calificativos religiosos como «*Mater dolorosa*» para sintetizar la idea de España desde la transición hasta el presente².

Ahora bien, quizás no sea ése el caso, a la vista de algunas «peculiaridades», –por así llamarlas–, de nuestro sistema político jurídico. Peculiaridades que parecen llevar a la conclusión de que, si bien metamorfoseada, la cuestión religiosa seguiría presente y que la condición democrática de ciudadano

² Por utilizar el título del magnífico libro de ÁLVAREZ JUNCO, J., *MATER DOLOROSA. La idea de España en el siglo XIX*. Taurus, Madrid, 2001.

llevaría aparejada, en nuestro país, además de la de individuo particular, «idiota», –en el sentido democrático del término–, también, de un modo u otro, la de creyente.

2. Ciudadanos e «idiotas»

Que el vigente sistema político jurídico presenta ciertas «peculiaridades», por así llamarlas, no es algo que, ciertamente, precise de mayores abundamientos. Así, basta con echar un vistazo a los resultados de las penúltimas elecciones generales (noviembre de 2011)³ al Congreso de los Diputados que se reproducen a continuación del modo en que se hace habitualmente:

PARTIDOS	VOTOS	ESCAÑOS
PP	10.830.693	186
PSOE	6.973.880	110
CIU	1.014.263	16
IU	1.680.810	11
AMAIUR	333.628	7
UPyD	1.140.242	5
PNV	323.517	5
ERC	256.393	3
UPN	183.279	2
Otros	410.284	5
En blanco	286.000	0

Y en efecto, a simple vista se aprecia una disfunción en la columna correspondiente al número de votos obtenidos por cada partido, pues no está ordenada de mayor a menor como sería de esperar en un sistema realmente democrático; en un sistema en el que primase el principio «un hombre, un voto», la igualdad de todos y cada uno de los votos y en el que, por ello mismo, esos resultados electorales se habrían reproducido como sigue:

³ Nos servimos en este punto del resultado electoral vigente en el momento en que este trabajo fue presentado en las XII Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico (Murcia, 13-15 de marzo de 2015). Sin embargo, en las conclusiones de este trabajo, utilizaremos los resultados de las últimas elecciones generales del pasado 21 de diciembre de 2015.

PARTIDOS	VOTOS	ESCAÑOS
PP	10.830.693	186
PSOE	6.973.880	110
IU	1.680.810	11
UPyD	1.140.242	5
CIU	1.014.263	16
Otros	410.284	5
AMAIUR	333.628	7
PNV	323.517	5
En blanco	286.000	0
ERC	256.393	3
UPN	183.279	2

Ahora bien y como se aprecia inmediatamente, con esta nueva reproducción el problema se ha trasladado a la columna correspondiente al número de escaños obtenidos, que ha dejado de estar ordenada de mayor a menor. Así las cosas se sigue la conclusión obligada de que el sistema político español resulta «peculiar» desde el punto de vista estrictamente democrático dado que no parece que se respete el principio democrático básico «un hombre, un voto», –la igualdad de todos los votos–. Y en efecto y por ejemplo, los votos dados a IU y UPyD no valen ciertamente igual que los otorgados a CIU, PNV y AMAIUR. A estos últimos partidos, como bien se ve, les resulta mucho más barato, –en votos y por así decirlo–, conseguir un escaño.

Por lo demás, no es ésta la única «peculiaridad» que presenta nuestro sistema político-jurídico desde el punto de vista del principio democrático «un hombre, un voto». Y, en efecto, si al anterior cuadro, –ordenado ya al modo usual, esto es, reflejando el diferente valor de algunos votos–, se le añade el número total de electores y el de escaños en liza, –cosa que habitualmente no suele hacerse–, quedaría como sigue:

	ELECTORES	ESCAÑOS
Totales	35.791.935*	350

PARTIDOS	VOTOS	ESCAÑOS
PP	10.830.693	186
PSOE	6.973.880	110

PARTIDOS	VOTOS	ESCAÑOS
CIU	1.014.263	16
IU	1.680.810	11
AMAIUR	333.628	7
UPyD	1.140.242	5
PNV	323.517	5
ERC	256.393	3
UPN	183.279	2
Otros	410.284	5
En blanco	286.000	0

* Suma del total de residentes en España, 34.289.761 y residentes en el extranjero 1.502.174. Fuente INE.

No parece preciso insistir en que, de nuevo, hay un punto «peculiar» pues, como se aprecia inmediatamente, se produce una notable distorsión en relación al número de escaños y votos teniendo en cuenta el total de electores y escaños posible.

Así, dado que son 350 escaños para un total de 35.791.935 electores, –36.000.000 redondeando en aras de simplificar el análisis–, con mínima aritmética haría falta conseguir la mitad de los votos, 18.000.000, para obtener la mitad de los escaños en liza, 175.

Ahora bien, el PP con 10.830.693 votos, –más o menos un tercio de los votos posibles–, obtuvo más de la mitad de los escaños, 186, con lo cual, el resultado, en escaños, es como si hubiera recibido 20.000.000 de votos, casi el doble de los que en realidad ha obtenido. En cuanto al PSOE, con 6.973.880 votos, es decir, más o menos, un quinto del total, ha obtenido 110 escaños, esto es, más o menos un tercio del total, de modo que finalmente tiene el número de escaños correspondiente a 12.000.000 de votos, cinco millones más de los que en realidad recibió.

Desde luego la explicación de todo ello es bastante simple. En el sistema político español no se dejan escaños vacíos correspondientes a los abstencionistas o a los votantes en blanco o nulo. Todo lo contrario, ese «no voto» y ese voto en blanco o nulo acaban atribuyéndose a los partidos mayoritarios que obtienen así una representación mucho mayor de la que en realidad les correspondería. En otras palabras, quien se abstiene o vota en blanco o nulo, en realidad ni se abstiene ni vota en blanco o nulo, sino que su no-voto o su voto en blanco o nulo acaban convirtiéndose, de hecho, en voto a los partidos mayoritarios.

Por supuesto, esta explicación no obsta para concluir de nuevo que el vigente sistema es «peculiar» desde un punto de vista estrictamente democrático en cuanto que no respeta el principio «un hombre, un voto». Y en efecto, resulta claro que en él se sobrevaloran los votos dados a los partidos mayoritarios en relación a los demás partidos.

Por lo demás, no es ésta la última «peculiaridad» que presenta el vigente sistema político español desde un punto de vista estrictamente democrático, toda vez que en él hay una prohibición expresa del mandato imperativo, tal y como establece el artículo 67. 2 de la vigente Constitución de 1978: «Los miembros de las Cortes Generales no estarán ligados por mandato imperativo».

En otros términos, no hay por parte de los representantes obligación alguna de cumplir el programa en base al cual fueron votados por sus electores como parece sería exigible desde un punto de vista estrictamente democrático. Los representantes, —elegidos con las «peculiaridades» señaladas hasta aquí— no tienen, en última instancia, obligación alguna de llevar a la práctica las propuestas de su programa electoral. Si, por ejemplo, se promete el pleno empleo y al final de la legislatura se llega a más de cuatro millones de parados, no hay responsabilidad alguna por el incumplimiento de tal promesa.

Todas esas «peculiaridades» de nuestro sistema político, —en principio difícilmente conciliables con el ideal democrático—, resultan, sin embargo, fácilmente justificables. Y así, en relación al primer punto, —la distorsión en el valor de los votos que favorece a partidos nacionalistas en detrimento de partidos minoritarios de ámbito estatal—, ciertamente podría aducirse que semejante distorsión tiene su razón de ser en cuanto que con ello se facilita la integración de partidos nacionalistas en el sistema. Integración deseable y que, quizás, de otro modo no se produciría.

En cuanto a la segunda peculiaridad, —la conversión de la abstención, los votos en blanco y los nulos en votos a los partidos mayoritarios—, cabría aducir ciertamente razones de gobernabilidad, de estabilidad política según las cuales, obrando de ese modo, resulta mucho más fácil formar mayorías para gobernar o se consigue una oposición más fuerte. Cabría aducir asimismo que en prácticamente todos los sistemas políticos democráticos contemporáneos no hay escaños vacíos correspondientes a los abstencionistas o a los votantes en blanco o nulo como una aplicación estricta del principio democrático «un hombre, un voto» parecería exigir.

Por lo que toca a la tercera «peculiaridad», –la prohibición de mandato imperativo, la ausencia de responsabilidad ante el incumplimiento del programa electoral–, bien podría justificarse aduciendo que los representantes dejan de serlo de «sus» electores para pasar a serlo de todo el cuerpo electoral y que, además, las circunstancias pueden hacer inviable el cumplimiento de lo establecido en el programa electoral. Todo lo cual llevaría a considerar plenamente razonable dicha prohibición del mandato imperativo.

En realidad, todas esas «peculiaridades» bien podrían reconducirse a la base misma sobre la que se sustenta la democracia representativa moderna: la condición de individuo particular, de «idiota». Una condición denostada en la antigua Grecia, por Pericles, en la famosa oración fúnebre recogida por Tucídides en su Historia de la Guerra del Peloponeso: «Somos en efecto los únicos que a quien no toma parte en estos asuntos lo consideramos no un despreocupado, sino un idiota»⁴, pero plenamente vigente en nuestros días como base de la democracia representativa, tal y como señaló palmariamente B. Constant en De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos :

Resígnese, pues, el poder: lo que nosotros necesitamos es la libertad, la cual conseguiremos indefectiblemente; pero como la que necesitamos es diferente de la de los antiguos, es necesario que se dé a aquélla una organización diferente a la que podría convenir a la libertad de los antiguos; en ésta, el hombre cuanto más consagraba el tiempo y su fuerza para el ejercicio de los derechos políticos, más libre se creía; por el contrario, en la especie de libertad de que nosotros somos susceptibles, cuanto más tiempo nos deje para nuestros intereses privados el ejercicio de los derechos políticos, más preciosa será para nosotros la misma libertad.

De aquí viene la necesidad del sistema representativo, el cual no es otra cosa que una organización con cuyo auxilio una nación se descarga sobre algunos individuos de aquello que no quiere o no puede hacer por sí misma⁵.

Y en efecto, las tres «peculiaridades» señaladas en nuestro sistema vendrían a responder plenamente a esa condición de «*idiotas*», de individuos

⁴ TUCÍDIDES., *Historia de la Guerra del Peloponeso*, 2, 40. Madrid, Gredos 2000, p. 348. Hemos corregido levemente la traducción, pues, aunque Pericles utiliza el término *achreios*, literalmente «inútil», «estúpido», «negado» y no *idiotes*, que significa por una parte, el mero ciudadano privado que se ocupa sólo de sus asuntos y, por otra, «inútil», «negado», esta última identidad de significados y el sentido del párrafo obliga a traducir tal término por el nuestro de «idiota». Para una postura semejante en inglés vid. GREEN, P., *A Concise History of Ancient Greece*, London, Thames & Hudson, 1973, p. 79.

⁵ CONSTANT, B., *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*. Madrid, Tecnos, 1988, p. 89.

que preferimos dedicarnos a nuestros asuntos privados y que, por ello mismo, aceptamos tales distorsiones de voto y tal ausencia de responsabilidad por parte de nuestros representantes. Con tales peculiaridades se consigue, ciertamente, más estabilidad para el sistema y más tiempo y seguridad para dedicarnos a nuestros asuntos

Ahora bien ese reconocimiento implícito de idiotez, —en el sentido expuesto del término—, no parece comportar «cuestión religiosa» alguna; no parece implicar «*Mater dolorosa*», «*Mater amabilis*», «*Mater admirabilis*»... alguna, sino que resultaría ser una mera característica de la democracia representativa moderna. Así las cosas, nuestra hipótesis del principio, la de la presencia de la «cuestión religiosa» en nuestro actual sistema jurídico político parece quedar completamente descartada.

Pero es pronto para llegar a tal conclusión pues, hasta aquí, sólo hemos analizado las «peculiaridades» de los mecanismos de democracia representativa en el vigente sistema político jurídico, sin haber hecho mención alguna a los mecanismos de democracia directa presentes en él: la «iniciativa legislativa popular» y el «referéndum relativo a las decisiones políticas de especial trascendencia».

Ciertamente podemos aducir en nuestro descargo que tales mecanismos son residuales, pues nuestro sistema político jurídico, al igual que la mayoría de las democracias contemporáneas, es fundamentalmente representativo. Ahora bien ello no obsta para que debamos analizarlos pues, aunque residuales, son los que miden la auténtica calidad democrática de un sistema político. Más aún, quizás sea en ellos donde aún sigue presente, si bien metamorfoseada, la «cuestión religiosa». Una presencia metamorfoseada que, quizás, acaba por impregnar todo el vigente sistema jurídico-político.

3. Ciudadanos y creyentes

En cuanto al primero de dichos mecanismos de democracia directa, —la iniciativa legislativa popular—, aparece recogida en el artículo 87.3 de la vigente Constitución de 1978 en los términos siguientes:

Una ley orgánica regulará las formas de ejercicio y requisitos de la iniciativa popular para la presentación de proposiciones de ley. En todo caso se exigirán no menos de 500.000 firmas acreditadas. No procederá dicha iniciativa en materias propias de ley orgánicas, tributarias o de carácter internacional, ni en lo relativo a la prerrogativa de gracia.

No parece necesario utilizar muchas palabras para mostrar lo «peculiar», desde un punto de vista estrictamente democrático, de tal regulación. En efecto y ante todo, en el vigente sistema político español, la iniciativa legislativa popular resulta ser precisamente eso: una «iniciativa» que se expresa en forma de proposición de ley.

Dicho de otro modo, tal iniciativa se remite a los representantes del pueblo quienes son los que tienen la última palabra al respecto. Los ciudadanos, los individuos privados, «*idiotas*», —en el sentido democrático del término—, sólo tenemos, pues, la mera iniciativa mientras que la última palabra al respecto corresponde a nuestros representantes escogidos, por lo demás, con las «peculiaridades» a que se ha hecho mención en el apartado anterior.

Tampoco parece necesario enfatizar que no acaba ahí lo peculiar de la regulación de la iniciativa legislativa popular en nuestro vigente sistema jurídico político. Y en efecto, además de ser eso, una mera iniciativa, resulta que está limitada de forma tal que no puede plantearse sobre determinadas cuestiones. En concreto, «*no procederá*», literalmente, sobre materias propias de «ley orgánica», esto es, sobre las leyes que regulan los asuntos más relevantes, requiriendo por ello una mayoría cualificada para su aprobación.

En otras palabras, los individuos privados que preferimos dedicarnos a nuestros propios asuntos no tenemos, constitucionalmente hablando, siquiera capacidad de iniciativa legislativa en los asuntos más importantes cuya regulación queda exclusivamente encargada a nuestros representantes. Somos, pues, constitucionalmente hablando, inferiores a nuestros representantes.

Ciertamente podría pensarse que, en este punto, resulta obligado hablar de nuevo de nosotros, los representados, como «*idiotas*» pero ya no en el sentido de individuos particulares que prefieren dedicarse a sus asuntos privados sino en el sentido propio del término «*idiotas*» en castellano: incapaz. Y en efecto, tal sería, a lo que parece, el término a aplicar a ciudadanos que aprobaron/aprobamos mediante referéndum y han/hemos aceptado durante casi cuarenta años una Constitución en la que, como se acaba de ver, los representados se reconocen /nos reconocemos expresamente inferiores a los representantes⁶.

6 Quizás no es ocioso recordar en este punto los términos de la *Exposición de motivos* de la LO 3/1984 «La regulación constitucional de la iniciativa legislativa popular recoge, asimismo, las limitaciones propias de este instituto, derivadas de las enseñanzas históricas que demuestran la facilidad con que el recurso al pronunciamiento popular directo puede servir de fácil cauce para manipulaciones demagógicas e incluso para intentar legitimar con un supuesto consenso popular, lo que no es en sustancia sino la antidemocrática imposición de la voluntad de

Ahora bien, parece excesivo, –por razones obvias–, hablar aquí de «*idiotez*» en este segundo sentido y más bien resulta obligado hablar en términos de confianza extrema, de «*fe*» en nuestros representantes con lo cual, ciertamente, la «cuestión religiosa» que habría permeado nuestra historia durante los dos últimos siglos seguiría presente en nuestro actual sistema jurídico-político, si bien claramente metamorfoseada.

Al respecto, además de lo que se acaba de apuntar, cabría aducir, ante todo, que entre el segundo de los principios de la Ley de Principios del Movimiento Nacional de 1958 a que antes aludíamos: «La nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la ley de Dios, según la doctrina de la santa Iglesia católica, apostólica y romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional que inspirará su legislación» y la promulgación de la vigente Constitución española de 1978, transcurrieron apenas 20 años. Un período de tiempo ciertamente no muy prolongado en el que la cuestión religiosa lejos de desaparecer, de resolverse definitivamente, –si es que ello es posible–, se habría metamorfoseado.

Ahora la religiosidad, la «*fe*» se habría transmutado en confianza extrema en los representantes a los que habríamos reconocido «superiores» en los términos vistos y a los que escogeríamos, *mutatis mutandis*, como se elegía a los sacerdotes y obispos al principio de la Revolución francesa, tal y como se establecía en el art 1 del Título II de la Constitución civil del clero de 1789:

A contar desde el día de emisión del presente decreto sólo se procederá mediante elecciones a la provisión de obispos y párrocos. Los obispos el mismo cuerpo electoral indicado para el nombramiento de los miembros de la asamblea departamental, los párrocos de la forma prescrita para la asamblea administrativa del distrito...⁷

Más aún, cabría aducir también que la presencia metamorfoseada de la «cuestión religiosa» viene confirmada, –y reforzada–, por el segundo de

una minoría. De ahí que la Constitución, amén de excluir de la iniciativa popular campos normativos particularmente delicados, encomiende al legislativo la misión de regular, mediante Ley Orgánica la forma concreta de ejercicio de la iniciativa popular.»

7 «En las primeras Constituciones francesas se une, paradójicamente, la idea de la separación con una profunda secularización en muchos órdenes (matrimonio, registros, cementerios, etc) y las ideas procedentes de la tradición galicana a las que responde la llamada Constitución civil del clero que organizaba a la Iglesia francesa como Iglesia nacional y suponía no sólo una negación de la subordinación al papa, sino también un ataque directo al principio jerárquico, al someter los cargos de obispo y cura a elección democrática, sustituyendo la moral católica por la moral ilustrada.» LLAMAZARES, D., *Derecho de la libertad de conciencia*. Madrid, Civitas, 2002, p. 114.

los mecanismos de democracia directa establecidos en el vigente sistema político español, el referéndum relativo a las decisiones políticas de especial trascendencia, regulado por el artículo 92.1 de la vigente Constitución en los términos siguientes: «Las decisiones políticas de especial trascendencia podrán ser sometidas a referéndum consultivo de todos los ciudadanos.»

Y en efecto, no se precisa de mayores glosas para demostrar que nos encontramos, de nuevo, ante el reconocimiento explícito de inferioridad de los representados frente a los representantes con la consiguiente confianza extrema, «*fe*», en ellos. Las «*decisiones políticas de especial trascendencia*» no tienen que ser sometidas necesariamente a la aprobación de los ciudadanos, de los «inferiores» representados, sino que, literalmente «podrán ser sometidas» a su aprobación. El referéndum es meramente potestativo, sin que haya obligación constitucionalmente establecida de que esas decisiones políticas de especial trascendencia hayan de ser sometidas necesariamente a la consideración de los representados.

Una nueva prueba, pues, del reconocimiento de la superioridad de los representantes sobre los representados así como de la consiguiente confianza extrema, «*fe*», por parte de éstos en aquéllos que, por lo demás, no es la última y es que ese referéndum meramente potestativo resulta ser, además, literalmente, meramente consultivo.

Y en efecto, de forma plenamente coherente con el reconocimiento de «superioridad» de los representantes por parte de los representados y la consiguiente confianza extrema, «*fe*», en ellos, el actual sistema jurídico político español, –aprobado mediante referéndum y vigente desde hace casi cuarenta años–, establece constitucionalmente la posibilidad de que tales representantes desoigan la decisión de sus representados al no ser vinculante el resultado de tal referéndum.

4. A modo de conclusión

Así las cosas, parece que la «cuestión religiosa», –un tema que ha impregnado la historia de nuestro país en los dos últimos siglos–, seguiría aún presente, si bien metamorfoseada, en el vigente sistema jurídico político en el que, como hemos visto, hay un reconocimiento expreso de inferioridad por parte de los representados en relación con sus representantes con la consiguiente confianza extrema, «*fe*», en ellos. Desde luego, ello no supone que la democracia española no sea homologable con las demás democracias contem-

poráneas y es que, ciertamente, los ciudadanos españoles somos también individuos privados, «*idiotas*», —en el sentido democrático del término—, como los demás ciudadanos de las democracias representativas contemporáneas. Sin embargo a esa condición de individuos privados, «*idiotas*», habríamos añadido, a lo que parece, la de «creyentes», —en términos cuasi-religiosos—, en nuestros representantes a los que reconocemos superiores a nosotros depositando en ellos nuestra confianza extrema, nuestra «*fe*», en los términos señalados.

En otras palabras, la «cuestión religiosa» habría seguido presente en nuestra realidad histórica si bien metamorfoseada. De una «*Mater dolorosa*» como expresión de la idea de España a lo largo del siglo XIX y de las tres primeras partes del XX, con excepciones puntuales como la de la II República, habríamos pasado, desde la transición hasta nuestros días, a una, por así decirlo, «*Mater admirabilis*», dado el éxito histórico de la transición, —considerada habitualmente modélica⁸ y como un aprendizaje de la libertad⁹—, y la «confianza extrema», «*fe*» en nuestros representantes políticos que comportaba y acabamos de analizar.

Una «*fe*» en nuestros representantes que, sin embargo y como es bien sabido, se habría ido resquebrajando en los últimos años a la vista de comportamientos inapropiados, —si es que no directamente corruptos—, por su parte y ello hasta el punto de haber provocado, entre otras causas, el movimiento del 15M, —uno de cuyos lemas principales era precisamente el de «*No nos representan*»—, que ha acabado cristalizando en la aparición de un nuevo partido *Podemos* que propugna, hoy por hoy, al parecer, una ruptura con el sistema jurídico político instaurado en la transición.

Un nuevo partido al que, ciertamente, habría de sumarse otro, *Ciudadanos*, nacido en principio en el ámbito catalán con el resurgimiento de la «cuestión catalana» —otra de las cuestiones que habría permeado nuestra historia en los dos último siglos— pero que se ha extendido a todo el territorio

8 «Hoy, cuando se desprecia o denigra la Transición, cuando se dice que fue una operación fácil, producto de un pacto poco menos que conspiratorio, conviene recordar aquel 27 de febrero. Este país, tan necesitado de símbolos y referencias compartidas, podría pensar en trasladar la fiesta nacional a esa fecha, en lugar del 12 de octubre o el 6 de diciembre. La Constitución merece ser celebrada no cuando se aprobó formalmente sino cuando el pueblo español y sus representantes salieron a la calle, emocionados, atemorizados y unidos, detrás de ella.» ÁLVAREZ JUNCO, J. *Otro día para la Constitución*, El País, 5-12-15.

9 Vid, por todos, MAINER, J. L. y JULIA DÍAZ, S., *El aprendizaje de la libertad, 1973-86. La cultura de la transición*. Madrid, Alianza, 2000.

español con la pretensión de una reforma radical, –si bien no una ruptura completa–, del sistema político instaurado en la transición (corrección de algunas de las peculiaridades aquí apuntadas incluida).

Dos nuevos partidos que, por lo demás, han tenido ya una primera ocasión de demostrar si la metamorfosis de la cuestión religiosa que aquí hemos ilustrado está ya o no superada. Y en efecto, ambos acudieron a las últimas elecciones generales consiguiendo resultados más que notables al quedar en tercer y cuarto lugar tal y como refleja el gráfico siguiente:

PARTIDOS	VOTOS	ESCAÑOS
PP	7.215.530	123
PSOE	5.530.693	90
PODEMOS	5.189.333	69
CIUDADANOS	3.500.446	40
ERC-CATSI	599.289	9
DL	565.501	8
PNV	301.585	6
UP EN COMÚN	923.105	2
EH BILDU	218.467	2
CCa-PNC	81.750	1
En blanco	187.766	0
Nulos	226.994	0
Abstención	9.280.429	0

Desde luego, no procede entrar aquí y ahora en un análisis pormenorizado como el que hicimos más arriba a propósito de las penúltimas elecciones generales y ello porque, hoy por hoy, en el momento en que escribimos, todo parece indicar que habrá que convocar en un futuro más o menos inmediato nuevas elecciones generales dado que tales resultados no parecen permitir la formación de gobierno.

Ahora bien y sean finalmente necesarias o no nuevas elecciones, en lo que aquí interesa parece obligado concluir que estamos ante el principio del fin de la metamorfosis de la cuestión religiosa que se acaba de ilustrar. Y en efecto, a la vista de la fuerte irrupción de esos dos nuevos partidos parece seguro que nos encontramos ante un cambio de ciclo que comportará una reforma notable, –si es que no una ruptura–, del régimen instaurado en la transición y que, como vimos, podría sintetizarse en la frase de la letanía mariana *Mater*

admirabilis como expresión de su éxito histórico y de la *fe* de los ciudadanos en sus representantes que comportaba.

Aventurar, sin embargo, si ese cambio de ciclo supondrá el fin de las metamorfosis de la cuestión religiosa, el fin de los ciudadanos «creyentes» o si aún habremos de buscar alguna otra expresión religiosa como la de *Mater dolorosa* o la de *Mater admirabilis*, para describir nuestra realidad histórica es algo que, ciertamente, supera los límites asignados a estas líneas.

LA CONCEPCIÓN DE LA ESPAÑA DEL SIGLO XVI EN FERNANDO DE LOS RÍOS¹

FRANCISCO CASTILLA URBANO

Universidad de Alcalá

francisco.castilla@uah.es

1. Introducción

Este estudio se ocupa del pensamiento de un discípulo tan cercano a Francisco Giner de los Ríos como Fernando de los Ríos Urruti (1879-1949). Éste, fundamentalmente, aunque no en exclusiva, en su obra *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, lleva a cabo una elaboración del pasado hispano que viene a definir tanto lo que esa época fue como su propia ideología gineriana.

Al afirmar esa elaboración del pasado no quiero decir que Fernando de los Ríos manipulara o forzara su interpretación de las ideas y los autores del siglo XVI para adaptarla a sus requerimientos. Esto era, precisamente, lo que reprochaba a los estudiosos que le habían precedido en el tratamiento de ese período: poner sus pasiones por encima del afán de veracidad. Lo que él pretendía hacer era superar esa polémica estéril a la vez que esterilizadora sobre los caracteres del pensamiento español, y dirigir la atención al mismo de manera más acorde con lo que reclamaba su tiempo².

1 Este texto se ha realizado en el marco del proyecto de investigación «Discursos legitimadores de la conquista y la colonización de América al norte y al sur del continente» (Instituto Franklin-UAH 2011-007).

2 DE LOS RÍOS, F., «Religión y Estado en la España del siglo XVI», en *Religión y Estado en la España del siglo XVI*. 3ª edición ampliada, prólogo de Á. del Río, edición y notas de A. García Pérez, Fundación Fernando de los Ríos, 2007. Accesible en http://www.fernandodelosrios.org/index.php?option=com_content&view=article&id=108:religion-y-estado-en-la-espana-del-siglo-xvi&catid=92:libros&Itemid=93 (Consulta 17.XII.2014), p. 52: «Una polémica secular, más violenta y pasional que preocupada de su propia veracidad, nos ha ido arrastrando

Junto con esta propuesta de superación de una historiografía más ocupada con propuestas ideológicas que investigadoras, De los Ríos apuntaba también a lo que estaba ocurriendo en la Europa de su tiempo, desde la Primera Guerra Mundial hasta los totalitarismos, cuyas claves también encontraba en el Renacimiento. De ahí su interés por investigar la historia de ese período y encontrar en el mismo las razones que llevaron a la constitución del mundo del siglo xx, con sus valores, dilemas y problemas. A propósito de algunos de estos últimos, D. Fernando siempre pensó que el Renacimiento, por lo mismo que se ofrecía como una explicación de su origen, podía guardar también en algunas de sus posibilidades perdidas una solución para los males contemporáneos.

Creo que aquí se encuentra una de las características del análisis del siglo xvi por De los Ríos. Hoy en día sabemos que no hay posibilidad de hablar del pasado sin tener en cuenta el presente del intérprete; sabemos que todo estudio del horizonte de una época anterior implica en mayor o menor medida la presencia del propio horizonte, con el que se fusiona³. Anticipando por la vía práctica esta idea, el acercamiento al Renacimiento de De los Ríos no pretende ser neutro, sino que siempre buscó en el mismo lo que demandaba su presente. Pero, no lo hizo construyendo un pasado ficticio; por el contrario, actuó convencido de la validez de algunas de sus propuestas para iluminar su presente y seguro, también, de que había que investigar aquella época para conocerla bien, porque algunas de las decisiones adoptadas entonces en materia de religión y Estado habían determinado con el tiempo las situaciones menos deseables del suyo.

En concreto, atraía especialmente su atención la relación entre religión y Estado que se produce en esta época. Relación que, alterando las premisas sobre las que se basaba con anterioridad, va a transformar tanto la concepción de una como la del otro. Detallaré las consecuencias en los apartados que siguen, pero ya se puede adelantar que uno de sus resultados más nefastos para Fernando de los Ríos fue producir un poder político que asume como

a todos a tomar posiciones en uno u otro bando; esto es, de la historia en sí misma se ha hecho inicialmente un campo de combate entre dos ejércitos del siglo xvi, cuyas mutuas invectivas y causas de reto han seguido cruzando el escenario histórico no obstante haber cambiado éste por completo. He pretendido orientar la atención de los congresistas de Harvard y de los alumnos de Columbia University en una vía más en consonancia con las exigencias valorativas de nuestra época».

3 GADAMER, H.-G., *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1997, pp. 372 y ss.

propios los caracteres de una teocracia, culminando en los totalitarismos del siglo xx. Son ellos los que convierten el Estado en un Dios con derecho de vida y muerte sobre sus ciudadanos, a los que no duda en someter a sus fines y en embarcar en guerras injustificables.

Por eso, de manera acorde con ese carácter dúplice que posee el pensamiento derivado del krausismo y más directamente de Francisco Giner de los Ríos, que aspira a unir pensamiento y acción⁴, la visión del siglo xvi de Fernando de los Ríos quería recuperar esas propuestas olvidadas o relegadas pero en las que entrevé un potencial digno para inspirar políticas válidas para los problemas del siglo xx. Políticas que, además, como no podía ser menos en quien profesaba los ideales institucionistas, aspiraba a poner al servicio de la renovación de la sociedad española.

En este sentido, el erasmismo era para De los Ríos una herencia asumida. Lo era en lo personal, tal y como se desprende de esa «anécdota según la cual don Fernando, ante la insistencia de las autoridades norteamericanas de inmigración para que diera una respuesta satisfactoria a una pregunta sobre su filiación religiosa, se declaró “erasmista”»; se puede tener la tentación de interpretar en clave de humor la salida, pero quería ser, a la vez, reconocimiento de un movimiento que «si bien malogrado por el triunfo de la contrarreforma, dejó escondidos caminos en la espiritualidad española» por los que De los Ríos sentía admiración⁵. Pero, también consideraba el erasmismo desde un punto de vista que trasciende lo personal, porque apreciaba en aquellos pensadores del siglo xvi, los primeros de «una minoría de singular relieve», la presencia del mismo impulso que guiaba la actuación de la Institución Libre de Enseñanza de la que se sentía parte, porque «como España, se ha entregado a una causa trascendente y se ha dado a ella con toda religiosidad»⁶. Por último, el erasmismo era también una identidad para sí mismo y para otros muchos españoles con preocupaciones religiosas al mar-

4 RÍOS, F. DE LOS, *El Pensamiento Vivo de Giner* (1945), p. 11: «El pensar y la vida no se son extraños; el pensamiento es vida decía Don Francisco con Spinoza; todo es por ella y para ella; teoría y práctica como oposición, no; la práctica es práctica de la teoría; y la teoría, a su vez es teoría de la práctica, y éste es su sentido, su valor, su significación». Accesible en http://www.fernandodelosrios.org/index.php?option=com_content&view=article&id=126:el-pensamiento-vivo-de-francisco-giner-de-los-rios&catid=92:libros&Itemid=93 (Consulta 17.XII.2014).

5 RÍOS, F. DE LOS, Prólogo a F. de los Ríos, *Religión y Estado en la España del siglo xvi*, o. c., p. 43.

6 RÍOS, F. DE LOS, «Religión y Estado en la España del siglo xvi», en *Religión y Estado en la España del siglo xvi*, o. c., p. 87.

gen del catolicismo, como afirmó en su «Discurso sobre Iglesia y Estado» en las Cortes Constituyentes de 1931, cuando los denominó «hijos de los erasmistas»⁷.

Sobre este trasfondo, mi comunicación quiere ocuparse de tres aspectos del pensamiento de Fernando de los Ríos: en primer lugar, su idea de la religión; en segundo lugar, su concepto del Estado y, en tercer lugar, su valoración de lo que fue la conquista de América.

2. La religión

Como ocurre con Giner⁸ y la mayor parte de sus seguidores, la religión desempeña un papel fundamental en su pensamiento, pero más en forma de preocupación trascendente que de práctica vinculada a ningún credo concreto⁹. Probablemente no sería erróneo hablar de un cristianismo sin iglesia, como aquel al que aludió Kolakowski¹⁰, a condición de mantener éste no sólo al margen de cualquier institución, sino incluso de cualquier dogma que pudiera implicar la exclusión y la propia formulación de una ortodoxia más allá de la que impone la preocupación por los demás y una espiritualidad hondamente sentida.

Esta espiritualidad interiorizada¹¹ no precisa de intermediarios ante Dios. Es una creencia que se alimenta de su propia aspiración a lo infinito, y que no se caracteriza tanto por la certeza de su objeto como por querer alcan-

7 RÍOS, F. DE LOS, «Discurso sobre Iglesia y Estado», en el debate sobre el artículo 24 del proyecto ante las Cortes Constituyentes, en *O. C.*, edición de T. Rodríguez de Lecea, Madrid, Anthropos/Fundación Caja de Madrid, 1997, 5 vols.; III, pp. 373-4: «Llegamos a esta hora, profunda para la historia española, nosotros los heterodoxos españoles, con el alma lacerada y llena de desgarrones y de cicatrices profundas, porque viene desde las honduras del siglo XVI; somos los hijos de los erasmistas, somos los hijos espirituales de aquella conciencia disidente que fue estrangulada durante siglos».

8 RÍOS, F., DE LOS, *El Pensamiento Vivo de Giner, o. c.*, pp. 14-5.

9 PECES-BARBA, G., «Religión y Estado en Fernando de los Ríos». Conferencia pronunciada en la Universidad Internacional Menéndez y Pelayo en Santander, el 5 de agosto de 1999. Accesible en http://www.psoe.es/cristianos/docs/51319/page/religion-estado-fernando-los-rios.html#_ftnref61 (Consulta: 23.II.2015).

10 KOLAKOWSKI, L., *Cristianos sin Iglesia*, Madrid, Taurus, 1983.

11 RÍOS, F. DE LOS, «España en la época de la colonización americana» (1940), en *Religión y estado en la España del siglo XVI, o. c.*, p. 252: «El arzobispo de Toledo, confesor de Carlos I, el secretario del emperador y los sabios más distinguidos hallaron en el erasmismo el immanente sentido de la religión, la idea de la interiorización, tan congénita al estoicismo español».

zarlo. En este sentido, le resulta aplicable lo que él mismo dijo de Unamuno, con cuya visión de la religión se muestra coincidente en tantas cosas, su fe «no consiste en creer sino en querer creer. La voluntad es, para él, la raíz de la fe»¹².

Este sentimiento de una fe más buscada que poseída se podría decir que es signo de una religiosidad krausista o heredera del krausismo, que, en el caso concreto de Fernando de los Ríos, se manifiesta como una preocupación permanente en su pensamiento, sin que esté exenta de cierta angustia por la incertidumbre que rodea su objeto y la demanda o aspiración a éste.

Una característica de esta religiosidad es su apertura hacia cualquier otra fe, que no es contemplada con desconfianza ni en competencia. Al hablar de los jóvenes krausistas que, como su maestro, Francisco Giner, se reunían con Julián Sanz del Río, Fernando de los Ríos señaló, independientemente de si eran o no católicos, que estaban movidos por «la noble ambición espiritual de superar oposiciones»¹³. Esto fue asumido por De los Ríos, cuyo sentimiento religioso constituye la base de una visión tolerante ante la vida. Sobrepasa, por tanto, el ámbito de la religión para convertirse en el núcleo de su actuación política y de su interpretación de la historia de España, que es de la que nos ocupamos en lo que sigue.

La pérdida de la tolerancia que permitía convivir a judíos, musulmanes y cristianos durante la Edad Media la localiza De los Ríos en la época de los Reyes Católicos. Es entonces cuando se desarrollan posturas intransigentes, con la consiguiente pérdida de la convivencia entre religiones, la expulsión de los que no comparten la dominante y la aparición de una heterodoxia severamente reprimida. Esta heterodoxia, desde el momento que afecta por igual a un Estado que no se distingue de la Iglesia y a una Iglesia que se confunde con el Estado, abarcará a judíos, conversos, erasmistas, iluminados, protestantes, moriscos y, con el tiempo, a los ilustrados y a los liberales.

Son varios los factores que contribuyen a este cambio de actitud, pero en lo que guarda relación con la religión, De los Ríos señala que lo fundamental fue el paso de una religión basada en el sentimiento a una religión basada en la razón. Este proceso, cuyos orígenes se remontan al Concilio de Nicea, significa el fin de una manera de vivir el cristianismo que hace de la

12 RÍOS, F. DE LOS, «La visión mística de Unamuno». Lección impartida en la Universidad de Denver (1926), en *O. C., o. c.*, III, p. 258.

13 RÍOS, F. DE LOS, *El Pensamiento Vivo de Giner, o. c.*, p. 5.

imitación de Cristo su valor máspreciado, para sustituirlo por el acomodo al dogma, por la conformidad con las normas elaboradas por la razón. Un efecto de este cambio se va a manifestar en la propia Iglesia, que se institucionaliza y se aleja de su posición asamblearia para hacer del orden y la disciplina sus valores más decisivos. En lo que afecta a España, el proceso se acentúa desde los Reyes Católicos, produciendo una identificación con el poder político que acaba convirtiendo la religión en un elemento fundamental de la identidad hispana. En este contexto, cualquier problema religioso acaba siendo político y cualquier problema político se convierte en cuestión religiosa.

La Inquisición es el ejemplo perfecto de esta confusión entre religión y política; pero, es, además, la herramienta por la que la Iglesia «devino un instrumento subordinado al Estado»¹⁴. En tercer lugar, su existencia ilustra sobre el trato dado a todo aquel que no comparta las creencias y las normas establecidas. En este contexto, las minorías no van a tener otra opción que marcharse o integrarse y, para los que opten por lo segundo, la acusación de heterodoxia será una amenaza constante.

Contemplado desde una perspectiva comparativa, el proceso que provoca en España la pérdida de la tolerancia medieval entre culturas se vio agravado porque el éxito del Estado-Iglesia hispano hizo que aquí no llegara a producirse la convivencia entre católicos y protestantes que, tras las guerras de religión, llevó a otros países europeos a evolucionar hacia formas de tolerancia institucionalizadas¹⁵. Por otra parte, el Concilio de Trento desarrollará todavía más el canon logicista, sustituyendo el sentimiento como territorio de la espiritualidad por una razón que no permite disidencia alguna, a la vez que ahogaba el pensamiento individual. De esta forma, el anhelo religioso sólo encuentra salida en una racionalidad teológica que le exige sumisión a sus principios y le impone una religión que no admite desvío de sus reglas.

Desde estas premisas, que Fernando de los Ríos desarrolló en varios escritos, es como se explica la concepción de ese Estado-Iglesia que no es sino

14 RÍOS, F. DE LOS, , «España en la época de la colonización americana» (1940), en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, o. c.*, p. 249.

15 A pesar de este diagnóstico, De los Ríos, no excluye el compromiso hispano con la idea de tolerancia. Véase RÍOS, F. DE LOS, «España en la época de la colonización americana» (1940), en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, O. C.*, p. 259: «El principio de tolerancia fue elaborado por pensadores como Castellion, Milton y Locke; pero las minorías españolas lo han defendido, desde el siglo XVI, de toda clase de tiranía, con la pluma, la palabra y la sangre».

una estructura jerárquica que servirá como modelo inspirador de los estados totalitarios del siglo XX.

3. El Estado

El concepto de Estado-Iglesia sirve para introducir la segunda parte de esta comunicación. A la par, nos permite aclarar que sólo tratamos por separado religión y Estado a efectos analíticos, pero que en el pensamiento de De los Ríos, como se desprende del uso de este concepto de Estado-Iglesia, ambos forman parte de una misma realidad.

Ya se ha dicho que Fernando de los Ríos analiza el Estado en tiempos de los Reyes Católicos, porque considera que es en esa época cuando se produce un cambio en la relación entre mahometanos, judíos y cristianos. Este cambio es parte de un proceso más amplio, en el que se está fraguando un Estado poderoso. Las instituciones estatales creadas por los Reyes Católicos les llevan «a dominar los municipios y la nobleza; a introducir en el Consejo a los letrados y a la burguesía; a prescindir de los nobles; a modificar la moneda; a establecer la unidad del comercio interior»¹⁶, a lo que se une que, entre 1483 y 1499, no convocaron ni una sola vez a las Cortes. Cabría añadir a ello la creación de la Inquisición, sus éxitos militares y el descubrimiento de un Nuevo Mundo. Es decir, el Estado-Iglesia que se está fraguando a finales del siglo XV es un institución que acumula más recursos políticos que nunca y que monopoliza el poder en una medida no conocida con anterioridad.

Tras el intervalo de Carlos V, que, en lo que respecta a la religión, todavía hace un último intento por integrar a todos los cristianos¹⁷, el reinado de Felipe II representa el triunfo definitivo de las ideas de Fernando e Isabel: un Estado que abandona definitivamente la idea de tolerancia y busca a toda

16 RÍOS, F. DE LOS, «El proceso de la monarquía española desde los Reyes Católicos hasta Felipe II», en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, o. c.*, p. 136; en «España en la época de la colonización americana» (1940), *ibídem*, Fernando de los Ríos vuelve a insistir como elementos decisivos para la fundación del Estado en la reforma de las Hermandades de Castilla (1466) (p. 236) y en la incorporación de letrados en lugar de nobles como integrantes del Consejo de Castilla (p. 237).

17 RÍOS, F. DE LOS, «La fundación del Derecho Internacional por los teólogos y juristas españoles y su anhelo universalista» (1928/1960), en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, o. c.* p. 337. Tal vez fuera más exacto distinguir en el gobierno de Carlos V entre una primera fase de búsqueda de la conciliación entre cristianos y una segunda fase de persecución tanto en el interior de la Península como en el exterior.

costa la unidad de creencias de sus miembros¹⁸. Para alcanzar esta finalidad, el Estado defiende los intereses de la Iglesia, pero, a la vez, se sirve de ésta para alcanzar los suyos. No obstante, De los Ríos tiene buen cuidado en matizar que esa Iglesia es una Iglesia nacional, no sólo porque los Reyes Católicos y el cardenal Cisneros habían adelantado su propia reforma, sino también porque la causa a la que se adscribe España es más una idea del catolicismo que de la Iglesia romana. Es esa idea a la que considera que deberían someterse también los pontífices, la que propicia, en ocasiones, los enfrentamientos con Roma¹⁹, llegando incluso al caso extremo de la excomunión de Felipe II.

Una consecuencia de esta fusión es que el Estado no deja espacio a la sociedad para organizarse al margen de sus fines. El Estado español del siglo XVI, al concebirse a sí mismo como Estado-Iglesia, no permite ninguna discrepancia ideológica con la función que ha asumido. Cualquier heterodoxia, que viene a ser una ruptura en la coincidencia de ciudadanía y creencia, debe ser reprimida.

Mas, como ya se ha dicho, este fenómeno del Estado-Iglesia no es una característica exclusiva de España ni del siglo XVI. Se ha querido singularizar en España porque coincide con una hegemonía «más incuestionable que la gozada después por ningún otro pueblo, así como el hecho de que simbolizara la Contrarreforma y que, en la lucha a favor de ésta, se agotara hasta quedar postrada»²⁰. A pesar de estos motivos políticos, a los que cabría añadir que responden en buena parte fenómenos como la *leyenda negra*, el Estado-Iglesia no es un fenómeno exclusivo de la monarquía hispánica. La actitud adoptada por el Estado-Iglesia español es la misma que puede advertirse con posterioridad dominando el pensamiento europeo:

La doctrina del absolutismo democrático, según la cual la conciencia individual, objeto de recelos para el Estado-Iglesia, se ve expulsada de la vida civil. Ya en Rousseau es, pues, el Estado mismo la suprema finalidad, y lo que Hegel hace elevando el Estado a sujeto sumo de la moralidad e instrumento del espíritu absoluto no es distinto, en esencia, de lo que ya hicieron sus maestros Bossuet y Rousseau²¹.

18 RÍOS, F. DE LOS, «Religión y Estado en la España del siglo XVI», en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, o. c.*, p. 62: «España se entrega a la causa de la catolicidad y confía al Estado la misión de la defensa de su empeño; mas, antes de aceptar con exclusividad una de las posiciones en pugna, intenta la conciliación».

19 *Ib.*, p. 73.

20 *Ib.*, p. 81.

21 *Ib.*, p. 80.

La razón de Estado atribuida a Maquiavelo no es, por tanto, exclusiva de éste. Fernando de los Ríos reconoce su presencia en cuantos momentos de la Edad Moderna y Contemporánea han implicado una imposición sobre los individuos. El mismo Calvino sería un ejemplo de esta razón, aunque pretende apelar a Dios como base de su gobierno en vez de a la razón misma²². El fundamento alegado es lo de menos, lo importante es la estructura totalitaria que se da al gobierno, y que ahoga las conciencias²³.

La razón de Estado lleva a éste a adueñarse de la sociedad y, llevada a su máxima expresión, a controlar todas las acciones que puedan tener lugar en ésta. Desde esa perspectiva, el triunfo de la razón de Estado es el triunfo del Estado-Iglesia. En ese Estado se persigue a los disidentes, que pueden ser diferentes en cada Estado, pero que vienen a serlo en virtud de una estructura jurídica cuya esencia es la misma: actitud inquisitiva respecto a las conciencias, terror de las personas discrepantes, monopolio del pensamiento.

Esto lleva a otro aspecto del pensamiento de Fernando de los Ríos que me parece interesante. Para él, el tantas veces señalado problema de España no tiene su razón de ser en el anacronismo, sino en la anticipación. La modernidad hispana anticipa una actitud intolerante hacia la disidencia que luego harían suya otros pensadores y Estados. Lo que sí es específico del Estado-Iglesia español es ese otro aspecto de su compromiso con la idea de religión que hace suya: mientras en la Edad Moderna el resto de los países europeos están forjando una concepción que busca el logro de bienes materiales, el Estado español no renuncia a la conquista de las almas y a obtener la salvación.

Además, el Estado-Iglesia y su instrumento más representativo, la Inquisición, contribuyen a anular también la distinción entre pecado y delito. Los que pequen contra lo establecido por la Iglesia, atentan contra el Estado que ha interiorizado sus fines y se convierten en delincuentes, pero también los que se oponen al Estado acaban siendo perseguidos por la Iglesia, que no puede ser indiferente a la oposición a la institución que protege su ideología.

22 RÍOS, F. DE LOS, «Dos concepciones del Estado», en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, o. c.*, p. 108.

23 RÍOS, F. DE LOS, «El carácter religioso del Estado español en el siglo XVI y su influjo en el derecho colonial español» (1926), en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, o. c.*, p. 368: «no sería difícil mostrar, por ejemplo, el carácter de Iglesia en un Estado ateo; ello indica cómo lo jurídico-religioso no es necesario que vaya unido al teísmo, si bien lleva implícito siempre el anhelo por hacer de un absoluto, por ejemplo, la felicidad terrena, una realidad».

4. La conquista de América

Fernando de los Ríos siempre se interesó por América. De hecho, la conferencia dada en la Universidad de Columbia el 6 de octubre de 1926, que da título al libro *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, finalizaba sugiriendo a los oyentes que si América ha de representar algo nuevo en la historia que merezca la pena, no podrá conseguirlo sino «resolviendo en unidad lo que Reforma y Contrarreforma subrayan como opuesto; rehaciendo de un modo nuevo la conciencia que en el siglo XVI quedó desgarrada»²⁴.

Así, pues, la valoración de lo que fue la conquista de América por Fernando de los Ríos hay que inscribirla en el interés que siempre mantuvo por ese Nuevo Mundo cuyo descubrimiento coincide en lo temporal con el proceso de transformación del Estado y la Iglesia. En relación a este fenómeno, hay que señalar que De los Ríos introduce una excepción en lo que ha venido siendo su discurso hasta ahora. La constitución del Estado-Iglesia a partir de los Reyes Católicos mantiene una catolicidad más social que dogmática, sobre todo durante la primera mitad del siglo, con presencia de pensadores preeminentes. Sólo «en la segunda parte del siglo XVI, esta corriente vital fue absorbida por el órgano, es decir, por la iglesia, y se marchita y se deseca»²⁵. De esta forma, De los Ríos puede dar cabida a una capacidad innovadora tanto en la acción como en el pensamiento, que atribuye a los miembros de las órdenes religiosas.

En su análisis de la labor española en América, Fernando de los Ríos señala que se produce un dualismo entre el Estado y la sociedad. Esta última se movería guiada por el ansia de acumular poder, territorios y riquezas, mientras que el Estado busca la realización de un ideal: lograr adeptos para la Cristiandad. Ambos procesos se entrecruzan y generan fenómenos de colaboración, pero también de enfrentamiento y crítica²⁶. Los factores militares y espirituales aparecen mezclados, entre otras cosas porque la Corona no tiene

24 RÍOS, F. DE LOS «Religión y Estado en la España del siglo XVI», en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, o. c.*, pp. 91-92.

25 RÍOS, F. DE LOS, «La fundación del Derecho Internacional por los teólogos y juristas españoles y su anhelo universalista» (1928/1960), en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, o. c.*, p. 325.

26 RÍOS, F. DE LOS, «La acción de España en América» (1940), en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, o. c.*, pp. 274-7; en la misma línea, «La fundación del Derecho Internacional por los teólogos y juristas españoles y su anhelo universalista» (1928/1960), en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, o. c.*, pp. 328-329.

capacidad para controlar todas las acciones que se producen. Las intervenciones son, por otra parte, muy variadas y, en muchos casos, inesperadas, de manera que sólo puede actuar con posterioridad a los acontecimientos.

Sin embargo, De los Ríos destaca que el Estado, al haber asumido como propia la labor de la Iglesia y al haber puesto ésta a su servicio, va a utilizarla para difundir ese ideal moral. En concreto, el esfuerzo de los misioneros para afrontar peligros con desprecio de su vida, comprender a los nativos y atraerlos a la religión cristiana «hacen de aquel período la Edad de Oro de la Iglesia española, gracias a aquellas órdenes religiosas»²⁷.

Este proceso tiene, por supuesto, su cara oscura en forma de explotación e injusticia, que muchos misioneros no dejaron de denunciar. La más famosa de estas denuncias, la de Bartolomé de las Casas, sobrepasó con mucho su función humanitaria²⁸. La difusión de sus escritos por toda Europa y la manera en que se exageran sus acusaciones en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, que no destaca precisamente por su moderación, es un claro ejemplo de cómo las querellas religiosas y políticas del momento se mezclan con la acción de España en América, incluso cuando ésta quiere servir a la corrección de los excesos. La hegemonía de la monarquía española durante el siglo XVI hace que las circunstancias de la conquista y colonización de América adquieran más relevancia. Sin embargo, en este mismo período se da en España el fenómeno de la escolástica, que va a defender, a los ojos de Fernando de los Ríos, una alternativa a la razón de Estado de Maquiavelo y Bodino basada en la unidad del género humano, algo que recuerda mucho el vínculo de todas las esferas de la vida con la Humanidad que atribuía al pensamiento de Giner²⁹. Las ideas básicas de la escolástica española

podríamos decir que son: 1) los límites del derecho internacional no coinciden con los de la cristiandad, sino con los de la humanidad; 2) entre los pueblos existe y debe existir una relación de solidaridad o interdependencia; 3) la ruptura de esa relación necesita hallar una causa que la justifique; porque, 4) toda guerra es una guerra civil, guerra entre hermanos; 5) razón por la cual no todo es lícito en ella, sino lo estrictamente necesario para hacer triunfar la justicia³⁰.

²⁷ *Ib.*, p. 285.

²⁸ *Ib.*, p. 303: «Las Casas: lleno de pasión, sin freno en sus vituperios, y a veces, incluso excediendo los límites de la verdad. Sin embargo, desempeñó el papel moral de un abogado de los más distinguidos elementos de España».

²⁹ RÍOS, F. DE LOS, *El Pensamiento Vivo de Giner, o. c.*, pp. 11 y 20.

³⁰ RÍOS, F. DE LOS, «El pensamiento jurídico internacional en el siglo XVI», en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, o. c.*, p. 159. En «Contribución de Vitoria a la creación y en-

Estamos, por consiguiente, en una tradición que en vez de entronizar al Estado, enfatiza la necesidad de colaboración de pueblos e individuos. Sólo cuando la relación de sociabilidad no se cumple y se produce una injuria, se admite la posibilidad de recurrir a la guerra, que en razón de su finalidad reparadora, es una guerra justa. Pero lo que va a justificar la permanencia de España en América a ojos de Vitoria y su escuela es el cumplimiento de la labor humanitaria y evangelizadora que se atribuye al Estado español. De hecho, los títulos legítimos que Vitoria enuncia en la tercera parte de la *De indis* son, a juicio de De los Ríos, títulos religiosos basados en el derecho de evangelización, y títulos civiles justificados por razones humanitarias³¹.

A pesar del interés de esta visión, hay que señalar que Fernando de los Ríos deducía una permisividad religiosa en la doctrina escolástica de Vitoria y sus seguidores que en algún momento resulta quizá algo exagerada y, en algún dato de los que maneja, errónea.

Su valoración fue exagerada al no darse cuenta de que varios de los títulos legítimos esgrimidos por Vitoria (2º. Derecho de evangelización; 3º. Derecho de intervención en defensa de los convertidos, y 4º. Poder indirecto del papa para instaurar príncipes cristianos en pueblos convertidos), al no concebirse en reciprocidad, implicaban privilegios para los cristianos³² y la negación de hecho de esa permisividad. No obstante, lo que él quería subrayar era el respeto y, en consecuencia, la importante labor llevada a cabo por esta ideología en la colonización.

Su valoración también fue errónea en algún momento, por ejemplo, al interpretar que Carlos V había preguntado a Vitoria «qué pensar sobre el problema que suscitaba la conquista de América; cómo tratar a los nativos del Nuevo Continente y dónde hallar las normas de discriminación entre lo que era justificable hacer y lo que estaba prohibido. Pero, naturalmente, la consulta con Carlos V era secreta y la respuesta debía mantenerse también

cauzamiento del Derecho Internacional», en *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, o. c., pp. 204-5, De los Ríos distingue tres concepciones del Estado: «al Estado-Poder del Renacimiento, tan claramente representado por Maquiavelo, y al Estado absoluto dirigido por un soberano, *solutus a legibus* (libre de restricciones), como aparece en Bodino, deberíamos añadir la tercera vía enunciada por Vitoria», que continuarían sus seguidores hasta Suárez.

31 RÍOS, F. DE LOS, «La acción de España en América» (1940), en *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, o. c., p. 283.

32 RÍOS, F. DE LOS, «El pensamiento jurídico internacional en el siglo XVI», en *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, o. c., p. 170.

en secreto»³³. Consideró que Vitoria esperó unos años pero pensó que no era moralmente limpio permanecer en silencio. En realidad, nada de esto sucedió y bastaba leer atentamente la primera parte de la *Relectio de indis* para verlo. En su descargo, se puede alegar que era una de las interpretaciones del pensamiento de Vitoria predominantes en su época³⁴.

Otro aspecto interesante que no afecta exclusivamente a la conquista de América, pero que no es ajeno a la misma y al que ya hemos hecho alguna referencia, es la crítica de Fernando de los Ríos a las valoraciones interesadas y unilaterales que se inscriben dentro de la *leyenda negra*:

Si se quiere escribir la historia de España objetivamente y no del modo partidista que con frecuencia la ha inspirado, no como una exteriorización de la lucha entre el protestantismo y el catolicismo, no con el tono de violencia que España suscitó, como señora del mundo, en el tiempo de aquellas luchas religiosas, entonces será necesario rectificar algunos juicios concernientes a la cultura española que han sido difundidos sin suficiente conocimiento del asunto³⁵.

Lo que Fernando de los Ríos critica de esta actitud es la negación indiscriminada de lo mejor de la labor española en América. Lo mismo en el siglo XVI con Vasco de Quiroga, que en el siglo XVII, con las reducciones jesuitas del Paraguay, que en el XVIII, con las misiones de fray Junípero Serra en California, la Misión es «uno de los más interesantes experimentos políticos y sociales del Continente americano»³⁶. Los esfuerzos continuados en el tiempo de los misioneros y su presencia en toda América, provocan admiración, pero acentúan un rechazo que el anticlericalismo europeo del siglo XVIII alimenta con su crítica. A la vez, estas acusaciones generan respuestas apologeticas. Al final, de la polémica sólo quedan «muchos documentos pero pocos libros de valor y de información fidedigna»³⁷. Ésa era, en gran parte, la situación a la que se había llegado en su época.

33 RÍOS, F. DE LOS, «Contribución de Vitoria a la creación y encauzamiento del Derecho internacional» (1947), en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, o. c.*, p. 193.

34 ALONSO GETINO, L. G., *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia*, Madrid, Imprenta Católica, 1930, pp. 143, 160, 299 (hay edición anterior, de 1914, más breve).

35 RÍOS, F. DE LOS, «España en la época de la colonización americana» (1940), en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, o. c.*, p. 264.

36 RÍOS, F. DE LOS, «La acción de España en América» (1940), en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, o. c.*, p. 289.

37 *Ib.*, p. 290.

Fernando de los Ríos daba con esta forma de valoración de la historia española un ejemplo claro de que el pensamiento armonioso de Francisco Giner de los Ríos no se acabó con la muerte del maestro.

EL LIBERALISMO EDUCADOR

**ENTRE EL *LAISSEZ-FAIRE* Y EL ESTADO:
LIBERALISMOS Y EDUCACIÓN EN ESPAÑA
(SIGLOS XIX-XXI)**

ANTONIO VIÑAO
Universidad de Murcia
avinao@um.es

El uso del término «liberalismos», en plural, no es anecdótico ni caprichoso. Este texto parte no de una hipótesis, sino de un hecho: no existe, en el caso español –como muy probablemente en otros países–, una tradición liberal única y coherente en materia de educación más allá de ciertas generalidades. Simplificando la cuestión, tendríamos que señalar la existencia de dos tradiciones contrapuestas: la radical o pura, defensora de la libertad de enseñanza a ultranza y de la no intervención estatal o pública en la educación, y la moderada o híbrida, partidaria en mayor o menor medida de dicha intervención, aunque en ocasiones se diga que es de modo temporal o por requerirlo la situación del país.

La cuestión es, sin embargo, más compleja: cada de una de estas dos tradiciones ofrece, a su vez, versiones más o menos puras o entremezcladas en función del contexto y circunstancias. Así mismo, cada una de ellas, en sus distintas versiones, no se ha formulado de una vez por todas desde sus orígenes, sino que ha ido configurándose y remodelándose a lo largo de dos siglos. Ello explica las incoherencias y contradicciones, teóricas y prácticas, que en ocasiones muestran.

Ambas tradiciones, la radical y la moderada, emergen y toman forma en un período –las Cortes de Cádiz (1810-1814), el trienio constitucional (1820-1823), la revolución liberal (1836-1843) y la década moderada posterior (1844-1854)– en el que se configura el Estado liberal, y en el que nace y se forma el sistema educativo español tal y como ha llegado en su estructura

básica, establecida en la Ley de Instrucción Pública de 1857, hasta el último cuarto del siglo xx. Dedicaremos una especial atención a dicho período. Pero antes es necesario definir, de modo sucinto, qué libertades y derechos son los que engloban, no sin contradicciones, las distintas concepciones liberales de la enseñanza.

Derechos y libertades educativas

Desde sus mismos orígenes el liberalismo situó, junto a la libertad de enseñanza en sus diversas manifestaciones, el derecho –y deber– a la educación. Y no en abstracto, sino por motivaciones no siempre explícitas, a veces entremezcladas, que, desde una perspectiva no restringida al caso español, han podido ir desde una idea de ciudadanía ligada más a las obligaciones y deberes que a los derechos, hasta el simple proselitismo religioso o político, la moralización y control de las clases populares, la extensión del derecho al voto, la formación de los Estados-Nación, el fomento del nacionalismo patriótico, la respuesta a las derrotas militares o el atraso científico, la competencia internacional o el desarrollo del capital humano.¹ Pueden ofrecerse abundantes ejemplos de políticos, ideólogos o reformistas liberales en defensa del protagonismo de los poderes públicos en materia educativa. Baste mencionar el de John Stuart Mill, quien al tiempo que se mostraba favorable a la extensión del derecho al voto, en la Inglaterra de mediados del siglo xix, propugnaba la acción pública para extender la educación entre las clases populares:

esperaba ansiosamente que el owenismo, el sansimonismo y todas las doctrinas contrarias a la propiedad pudieran extenderse entre las clases más pobres, no porque yo creyera ciertas estas doctrinas o deseara que se pusieran en práctica, sino para que las clases superiores pudieran llegar a ver que tenían más que temer de los pobres cuando eran ineducados que cuando estaban educados.²

Una de las cuestiones a dilucidar surgiría de inmediato: ¿cómo llevar a la práctica ese derecho/deber? ¿desde el sector público o mediante la iniciativa privada? La *libertad de enseñanza entendida como libertad de creación de centros docentes* será una de las primeras libertades planteadas por la ideología liberal. De hecho, ha llegado hasta nuestros días: así figura en los párrafos 1º y 6º del artículo 27 de la Constitución de 1978, propuesta por los partidos conserva-

1 VIÑAO, A., *Sistemas educativos, culturas escolares y reformas*, Madrid, Morata, 2002, pp. 22-29.

2 MILL, J. S., *Autobiografía*, Madrid, Espasa-Calpe, 1921, pp. 167-168.

dores, como contrapeso al derecho a la educación, planteado por la izquierda parlamentaria, que le antecede en el primer párrafo. Una vez establecida, ¿cómo hacer efectiva dicha libertad?: ¿exigiendo una autorización administrativa previa y unos requisitos mínimos en relación con el profesorado, instalaciones, etc.? ¿anexándole la libertad de concesión de títulos o grados y de adoptar decisiones académicas –por ejemplo, en el paso de un nivel o ciclo a otro– en relación con el alumnado? ¿sujetándola a un currículum oficial y a unos libros de texto determinados?, etc.

Junto a la libertad de creación de centros docentes se plantea, ya en el siglo XIX, la *libertad de ciencia o cátedra*. Es decir, la libertad de pensamiento y expresión del docente en el ejercicio de su función frente a los poderes públicos o religiosos. Todavía no se contempla la posible contradicción entre una y otra. Para eso hará falta, ya en el siglo XX, que a la libertad de creación de centros se ligue la de establecer, por el titular privado, un determinado ideario político-religioso.

Todavía nos quedan dos derechos/libertades más, difícilmente compatibles entre sí. Ambas se incorporarán al conjunto de derechos/libertades educativas, de modo explícito y desde perspectivas contrapuestas, en el siglo XX, aunque ya cuenten con defensores en el siglo anterior. Uno será el *derecho/libertad de los padres para que sus vástagos reciban una educación religiosa y moral acorde con sus convicciones*. Un derecho/libertad, reconocido en nuestra Constitución y en declaraciones internacionales de derechos, al que desde posiciones neoconservadoras se une la *libertad de elección de centro docente* como medio de llevarla a la práctica. El otro es la *libertad de conciencia del niño*. Una libertad, reconocida asimismo en declaraciones internacionales, que implica una nueva concepción de la infancia –período que dichas declaraciones extienden hasta los 18 años– como sujeto de derechos frente a los estados, iglesias, padres o poderes económicos y, desde esta perspectiva, y el derecho a que no se le impongan unas concepciones ideológico-religiosas determinadas con carácter exclusivo o excluyente, y se le reconozca, como se reconoce a las personas adultas en las declaraciones internacionales, la libertad de conciencia.

Este conjunto de derechos/libertades educativas mantenidas, con énfasis e interpretaciones diversas, a lo largo de los más de dos siglos desde posiciones liberales a menudo divergentes, no forman, pues, un todo coherente y acoplado. Unas veces se refuerzan entre sí y otras se contraponen o limitan. Incluso es posible que en una determinada época se confundan o vayan de la mano –por ejemplo, la libertad de creación de centros y la de ciencia o

cátedra en el siglo XIX— y, en otras, esas mismas libertades se contrapongan, como sucede actualmente con las dos recién indicadas. De ahí la necesidad, para analizar ese conjunto de derechos/libertades, de situarlas en los contextos en que fueron generadas y planteadas. Solo así, desde una perspectiva situacional, es posible comprender su naturaleza y la de los diversos liberalismos.

Un sistema educativo nacional: nación, estado y educación en el liberalismo constitucional de 1812 (1810-1814 y 1820-1823).

Los artículos 366-371 de la Constitución de 1812, el Informe Quintana de 1813 «para proponer los medios para proceder al arreglo de los diversos ramos de Instrucción Pública», el proyecto de Decreto para el «arreglo general de la enseñanza pública de 1814», y el dictamen, de ese mismo año, de la comisión de instrucción pública de las Cortes gaditanas sobre dicho proyecto, constituyen los cuatro documentos básicos para conocer los rasgos, en materia de educación, de nuestro primer liberalismo.³

Por de pronto, la Constitución, en su artículo 25, conectaba el derecho al voto con la alfabetización al establecer que, a partir de 1830, no podrían ejercer dicho derecho quienes no estuvieran alfabetizados. Por ello, en su artículo 366, mandaba establecer «escuelas de primeras letras» en todos los pueblos. El derecho/deber de recibir una educación elemental estaba establecido. La «reforma radical y entera» de la educación, sobre el papel, vendría de inmediato. Dicha reforma partía del principio de que la primera enseñanza era «la más importante, la más necesaria, y por consiguiente aquella en que la que el Estado debe gastar más atención y medios», y propugnaba una educación uniforme, centralizada, gratuita, pública —en el sentido de que tenía que estar abierta a cualquier oyente—, católica y no estatal sino nacional. Católica, de acuerdo con la confesionalidad de la nación establecida en la Constitución.

³ Los textos pueden verse en *Historia de la Educación en España. Tomo I. Del despotismo ilustrado a las Cortes de Cádiz* y *Tomo II. De las Cortes de Cádiz a la revolución de 1868*, Madrid, Ministerio de Educación, 1979, pp. 373-414, 431 y 357-401. Como complemento, véase VIÑAO, A., «Republicanismo y educación de la Ilustración al liberalismo: discursos y realidades de la educación del ciudadano», en *Homenaje a Ángel González*, Murcia, Universidad de Murcia, 2012, pp. 427-459, y «Republicanismo, educación y ciudadanía en Manuel José Quintana», en DURÁN LÓPEZ, F., ROMERO FERRER, A. y SANTOS CASENAVE, M. (eds.), *La patria poética. Estudios sobre literatura y política en la obra de Manuel José Quintana*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana-Vervuert, 2009, pp. 547-573.

De ahí, la enseñanza obligatoria en las escuelas del catecismo «con una breve exposición de las obligaciones civiles», y que la libertad «de aprender y de enseñar» estuviera limitada confesionalmente. Y nacional, porque se entendía que «todo influjo del Gobierno sobre los estudios producirá en ellos los efectos de la arbitrariedad y la tiranía». ¿Cómo compaginar esta creencia con el carácter centralizado y uniforme de la enseñanza que también se defendía? Distinguiendo entre Estado-Gobierno y Nación-Cortes. La enseñanza dependería, sería regulada, por una Dirección General de Estudios «bajo la autoridad del Gobierno», pero con independencia del mismo, compuesta de modo vitalicio por «personas de conocida instrucción», que informaría anualmente a las Cortes del «estado de la enseñanza pública». ⁴

El trienio constitucional (1820-1823) constituyó la primera posibilidad de legislar sobre el particular y de llevar a la práctica dicho ideario. Y con él llegaron las dos primeras rectificaciones. Una cosa era establecer principios e incluso legislar y otra, bien diferente, transformar y gestionar la realidad. La primera de dichas rectificaciones afectó a la libertad de creación de centros docentes, no sin largos debates entre los partidarios de la libertad total y los de la exigencia de una autorización previa y sujeción al plan de estudios oficial. Es cierto que el Reglamento de instrucción pública de 1821 –nuestra primera ley general de educación– en su artículo 4º decía que la enseñanza privada «quedará totalmente libre». Es decir, que no le era aplicable el principio de uniformidad: a diferencia de los establecimientos docentes públicos podía optar por los métodos y libros de texto que quisiera. Pero, a renglón seguido, añadía que el «Gobierno» no ejercería sobre ella «otra autoridad que la necesaria [...] para impedir que se enseñen máximas o doctrinas contrarias a la religión divina que profesa la Nación, o subversivas de los principios sancionados en la Constitución política de la Monarquía», y, en los artículos 6º y 8º, que si sus alumnos pretendían obtener títulos y grados con efectos académicos y profesionales, sus profesores debían someterse a un examen de idoneidad –exigencia no aplicable a los catedráticos y profesores de centros públicos– y los alumnos examinarse en las universidades y escuelas especiales correspondientes. Una solución de compromiso que sería objeto

⁴ Sobre el carácter nacional, no estatal, de la educación en el liberalismo gaditano y su frustración posterior, véase PUELLES, M. de, *Estado y educación en la España liberal (1809-1857). Un sistema educativo nacional frustrado*, Barcelona-México D. E., Ediciones Pomares, 2004, y VIÑAO, A., «État et éducation dans l'Espagne contemporaine (XIXe – XXe siècles)», *Histoire de l'éducation*, 134, 2012, pp. 81-107.

de diversas formulaciones legales, más o menos restrictivas, a lo largo de los siglos XIX y XX.

La segunda rectificación afectó al principio de gratuidad de la enseñanza pública. Recogido en artículo 3º del mencionado Reglamento, fue de inmediato dejado a un lado. La realidad, una vez que se intentó poner en pie el nuevo sistema educativo, fue inexorable: en 1822 se autorizó, por decreto, el cobro en concepto de matrículas, inscripción de cursos, títulos y grados ganados y certificaciones. Los primeros liberales comenzaban a pasar de la teoría y los principios a la dura realidad.

Dos excepciones: el liberalismo radical de Ramón Salas y la libertad de conciencia infantil de Blanco White

Todo lo expuesto hasta ahora no se llevó a cabo sin debates entre los partidarios de una u otra solución. De entre los liberales disidentes del sistema establecido me referiré a dos: Ramón Salas y Blanco White.

Ramón Salas, catedrático de la Universidad de Salamanca, será uno de los representantes más conspicuos de la Ilustración liberal —o del paso de la Ilustración al liberalismo— en España, así como del liberalismo radical en materia de enseñanza. Como decía en 1821 en sus *Lecciones de Derecho público constitucional*, «lo mejor de todo será que el Gobierno se mezcle lo menos que sea posible en la instrucción pública y confíe más en el interés individual; y en general un medio casi seguro de gobernar bien es gobernar poco», ya que «mezclándose el Gobierno en dirigir la instrucción pública, nunca podrá ésta hacer los progresos que haría dejándola enteramente libre». ⁵ La libertad de enseñanza a ultranza, en todas sus manifestaciones —de cátedra, de creación de centros, de elección de profesor o centro y de libros de texto y métodos de enseñanza—, está claramente definida:

yo quisiera que la enseñanza fuera absolutamente libre, sin que se mezclase en ella la autoridad, que siempre gobierna mal cuando gobierna mucho [...]. Siendo libre la enseñanza, los estudiantes o sus padres podrán elegir el maestro que prefiriesen entre todos [...]; este maestro elegiría para texto de sus lecciones el libro que mejor le pareciese, o las dictaría; [...] cualquiera podría establecer una pensión, colegio o casa de enseñanza para una determinada ciencia o

⁵ SALAS, R., *Lecciones de Derecho público constitucional para las escuelas de España*, Madrid, Imprenta de D. Fermín Villalpando, 1821, t. II, pp. 283-284 y 277. En general, y en relación con este tema, véase todo el capítulo relativo a la instrucción pública (t. II, pp. 266-286) del que aquí se espigan solo algunas citas.

para muchas; [...] toda especie de monopolio es nocivo y contrario al espíritu de nuestra Constitución política [...]. ¿Por qué ha de ser uniforme en todo el reino el plan de enseñanza, como quiere el artículo 368 [de la Constitución]? [...] yo quiero que los maestros sean muy libres en la enseñanza: que expliquen los libros que tengan por mejores, o dicten sus lecciones: que cada universidad una vez organizada adopte el plan de estudios que le parezca más útil, y el establecimiento de una dirección general de estudios me parece incompatible con esta libertad. Ya que todo es libre en España, que no sea esclava la enseñanza.⁶

Más adelante veremos cuáles fueron las consecuencias de una política de este tipo durante el sexenio democrático (1868-1874). Veamos ahora otro disidente, Banco White.

Sería en sus últimos años de Liverpool, integrado en la iglesia unitaria, cuando levantaría su voz en defensa de la libertad de conciencia infantil o, como le gustaba decir, «los derechos mentales de los niños», adelantándose de esta forma a quienes desde las primeras décadas del siglo XX, en España y fuera de ella, pondrían el acento en dicha libertad hoy recogida en la Convención de las Naciones Unidas sobre los derechos del niño de 20 de noviembre de 1989.

En efecto, en 1836 Blanco White se manifestaría en dos ocasiones en favor de la libertad de conciencia infantil. En un caso, mediante «la protesta explícita contra el principio jerárquico que afirma que las mentes de los niños son cosas que han de ser conformadas y moldeadas de acuerdo con algún modelo teológico», y la correlativa petición para que «los amigos de la educación» tomaran en consideración «si los niños tienen o no derechos mentales naturales que todos los padres deben respetar; si por la mera autoridad de los padres [...] ¿debería detraerse de los niños el poder de una futura elección individual –libre de prejuicios e imparcial– para dar el máximo poder a los padres?».⁷

En otro, al comentar el libro de un clérigo estadounidense que, nos dice, «pertenece a esa multitud desgraciadamente inmensa que cree en el derecho y deber de todos los padres de apoderarse de las mentes de sus hijos, en

⁶ *Ib.*, pp. 270-271, 276, 280, 281 y 283.

⁷ BLANCO WHITE, J., *Sobre educación*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, pp. 301-302. Carta escrita a John Hamilton Thom el 24 de julio de 1836, publicada en BLANCO WHITE, J., *The Life of the Rev. Joseph Blanco White, written by Himself, with Portions of his Correspondance*, London, John Chapman, 1845, pp. 375-378, con el título de «The Mental Rights of Infants».

la más temprana edad, y conformarlas enteramente tomando la suya como modelo»⁸

Pocos años después, en 1840, en sus «Diálogos francos sobre temas religiosos», volvería a manifestarse en idéntico sentido:

La tiranía y la presunción implicadas en la educación actual consisten en dar a entender a los niños que aquello que se les enseña no admite dudas. Esto es una auténtica falsedad. Todos los padres saben que los dogmas de su propia Iglesia son puestos en cuestión por los hombres más instruidos e ilustres. Ocultar este hecho a sus hijos es algo deshonesto.⁹

El triunfo del liberalismo moderado y el establecimiento de un sistema educativo estatal (1836-1857)

En 1855 Gil de Zárate, que había sido el máximo responsable de la administración educativa estatal desde 1844 a 1851 y, como tal, uno de los autores del Plan Pidal de 1845 que sentará en buena parte las bases de la ley de instrucción pública de 1857, escribía:

Porque, digámoslo de una vez, la cuestión de enseñanza es cuestión de poder: el que enseña, domina; puesto que enseñar es formar hombres, y hombres amoldados a las miras del que los adoctrina. Entregar la enseñanza al clero, es querer que se formen hombres para el clero y no para el Estado [...] es en suma hacer soberano al que no debe serlo [...].

La cuestión, ya lo he dicho, es cuestión de poder. Trátase de quién ha de dominar a la sociedad: el gobierno o el clero.¹⁰

8 BLANCO WHITE, J., *Sobre educación*, o. c., p. 305. Carta escrita a John Hamilton Thom el 31 de julio de 1836, publicada en BLANCO WHITE, J., *The Life of the Rev. Joseph Blanco White*, O. C., pp. 414-422, con el título de «The Child's Book on the Soul».

9 BLANCO WHITE, J., *Sobre educación*, o. c., p. 315. Texto escrito en 1840 y publicado en BLANCO WHITE, J., *The Life of the Rev. Joseph Blanco White*, O. C., pp. 436-446, con el título de «Plain Dialogues on Religious Subjects».

10 GIL DE ZÁRATE, A., *De la instrucción pública en España*, Madrid, Imprenta del Colegio de Sordomudos, 1855, t. I, pp. 117-118 y 146. Sobre este punto, serían proféticas las palabras de BLANCO WHITE (*Sobre educación*, o. c., p. 283) publicadas en 1831 en *The Quarterly Journal of Education*: «El sistema de educación en España tiende pues a ensanchar, año tras año, la brecha que ya divide al país en dos partes completamente irreconciliables [...]. Si cualquiera de estos dos bandos tuviera suficiente poder para subyugar al otro, la fiebre intelectual del país sería menos violenta y cabría esperar alguna crisis en fecha no muy lejana; pero ni la Iglesia ni los liberales (pues tales son, en realidad, los dos bandos que se enfrentan) tienen la más remota posibilidad de desarmar al adversario. La contienda continuará, desgraciadamente, por tiempo indefinido, durante el cual los dos sistemas rivales de educación que existen en ese país proseguirán la tarea de convertir a una mitad de la población en extraña, extranjera y enemiga de la otra.»

Los liberales habían aprendido una lección tras la breve experiencia gaditana y del trienio constitucional: que el establecimiento de un sistema educativo acorde con su ideología e intereses exigía no solo abandonar algunos de los principios de la «utopía» gaditana y establecer una administración educativa central y periférica dependiente del gobierno, sino también utilizar con tal fin parte de los bienes y rentas procedentes de la desamortización eclesiástica, es decir, el debilitamiento social, político, económico y educativo de la iglesia católica.

El paso de una concepción nacional a otra estatal del sistema educativo y el progresivo y gradual abandono de los principios, en este campo, del primer liberalismo se iniciaría en 1836 y culminaría, en su versión moderada, con la Ley de Instrucción Pública de 1857. Un primer paso fue la atribución de la política y gestión del sistema educativo a un ministerio estatal, y la consiguiente creación en 1843, en el seno del mismo, de una Sección de Instrucción Pública, Dirección General en 1845, –germen del futuro Ministerio de Instrucción Pública creado en 1900– y, como complemento, de un servicio de Inspección primaria (1849), y un doble sistema estable estadístico (1848-1855) e informativo (Boletín Oficial de Instrucción Pública de 1841). Al mismo tiempo, se establecía de modo gradual, no sin resistencias en algunas zonas del país, una administración educativa periférica –rectores en los distritos universitarios, jefes políticos provinciales, comisiones provinciales y locales de instrucción primaria– y se reservaban una serie de edificios y rentas procedentes de la desamortización eclesiástica para instalar los nuevos Institutos de segunda enseñanza y las nuevas Escuelas Normales.¹¹ Así mismo, se configuraba una estructura básica del sistema educativo en tres niveles con su correlativo reparto competencial por lo que respecta a su financiación y mantenimiento: la enseñanza primaria quedaría a cargo de los municipios, la enseñanza media de las diputaciones provinciales –la hacienda estatal se haría cargo de ella en 1887– y la universitaria del estado.

Dicho reparto, en especial tras la desamortización de los bienes municipales «de propios» en 1855, suponía de hecho la quiebra del principio de atención prioritaria a la enseñanza primaria tal y como había sido formulado en el Informe Quintana de 1813, y la conformación de un sistema educativo al servicio de las clases acomodadas. El estado, en síntesis, se desentendía de

11 Sobre el particular y en especial el papel y posición del estado en la configuración del sistema educativo español, remito, para mayor detalle, a lo dicho en VIÑAO, A. «État et éducation dans l'Espagne contemporaine (xixe – xxe siècles)», *o. c.*, pp. 81-107.

la escolarización básica y la dejaba en manos de unas haciendas municipales esquilgadas y de los caciquismos locales.

Otras quiebras tendrían lugar gradualmente. El plan de estudios 1836, de escasa vigencia pero fundamental para comprender el paso, en estos temas, del liberalismo progresista al moderado, supuso el abandono definitivo del principio de gratuidad con el doble fin de disponer de recursos y de limitar el acceso a las enseñanzas media y superior. En cuanto a la libertad de creación de centros docentes, estableció el monopolio estatal en la enseñanza superior y se limitó, en relación con la enseñanza privada, a exigir al profesorado la titulación adecuada y un certificado de buena conducta. Por lo que respecta a los contenidos de la enseñanza, optó por el sistema de libertad de programas y libros de texto.

El plan de estudios de 1845, obra en buena parte de Gil de Zárate, se elaboró bajo los principios de uniformidad, centralización y secularización. Reforzó, en síntesis, el poder y control del gobierno y de la administración central sobre el sistema educativo. La libre producción y elección de libros de texto fue sustituida por el sistema de autorización previa y la publicación de listas con los libros autorizados, que ha sido, con breves excepciones, el sistema vigente hasta finales del siglo XX. Así mismo, la creación de centros privados y sus atribuciones académicas fueron objeto de nuevas limitaciones: se implantó el sistema de autorización administrativa, previa comprobación de una serie de requisitos relativos al titular, la dirección, el profesorado y las instalaciones; se ordenó su incorporación al Instituto de segunda enseñanza más cercano a efectos de matrícula y exámenes; y se les sujetó a la inspección estatal.

Este fortalecimiento legal del gobierno y administración centrales en materia de educación, sería más aparente que real. Y ello por dos razones estrechamente relacionadas: una político-financiera y otra educativo-ideológica.

El principal poder público era, por supuesto, el estado, pero, «en consonancia con la idea liberal del Estado mínimo» el presupuesto estatal tuvo «una dimensión reducida» durante el siglo XIX y el primer tercio del siglo XX.¹² Los liberales españoles de uno y otro signo, ya fueran progresistas o conservadores, parece que siguieron al pie de la letra dicha idea más por

12 COMÍN, F., *Historia de la Hacienda pública, II. España (1808-1995)*, Barcelona, Crítica, 1995, pp. 19-20.

ineficacia y conveniencia que por convicción. Mucho menos se plantearon, siquiera por razones relacionadas con el mantenimiento del orden, el control y la paz sociales, que el estado asumiera y ampliara sus funciones sociales. Para mantener el orden social «contaban con la represión», es decir, con el ejército, la guardia civil –creada en 1844– y la policía,¹³ así como, a partir del Concordato de 1851, con la iglesia católica. Un Concordato en el que, firmando las paces a regañadientes con el régimen liberal, dicha iglesia renunciaba a la recuperación de los bienes eclesiásticos desamortizados y, a cambio, conseguía la inclusión en los presupuestos estatales de una partida específica para el mantenimiento del culto y el clero católicos –hoy todavía existente y que sólo dejaría de abonarse durante la I y la II Repúblicas– y, entre otras cosas, la inspección y control de todos los establecimientos de enseñanza, públicos y privados, para asegurarse de que en ninguno de ellos se enseñaban ideas o doctrinas opuestas a las suyas.

La carga fiscal –porcentaje de los impuestos en relación con el producto interior bruto– se estabilizaría entre el 6 y 8 % desde 1850 hasta 1923.¹⁴ En correspondencia con ello, el porcentaje del gasto estatal en el producto interior bruto se mantuvo asimismo estable (entre un 7 y un 10 %) desde 1850 a 1915. No parece, sin embargo, que, al menos durante el siglo XIX, dicho porcentaje fuera inferior al de otros países europeos. Las diferencias surgen al considerar el elevado peso que la deuda pública tuvo a lo largo de estos años en los presupuestos estatales (entre un 10 y un 52 % desde 1850 hasta 1936 con fuertes oscilaciones de un año a otro), la deficiente gestión a causa de la empleomanía, la corrupción y el despilfarro, y el peso y distribución de los gastos sociales, entre ellos, los educativos. El porcentaje de los gastos sociales descendió, en efecto, desde un 13 a un 3 % entre 1850 y 1872, estabilizándose en torno al 7/9 % entre 1872 y 1945. Dentro de ellos, los gastos en educación, no significaron más allá de un 1 o 2 % entre 1850 y 1900, incrementándose desde un 4 al 6 % entre 1902 y 1936, a causa, sobre todo,

13 *Ib.*, p. 24.

14 «La razón de la reducida envergadura del Presupuesto del Estado y de los magros gastos en funciones económicas y educativas hay que buscarla, más bien, en las ideas y actitudes de los políticos decimonónicos que preferían mantener el improductivo sistema tributario de que disponían, porque exigírle una mayor recaudación implicaría una distribución más justa de la carga tributaria, lo que estaba en contra de los intereses de los terratenientes, industriales y comerciantes que apoyaban aquél régimen político, que ni siquiera les exigía pagar lo que por ley les correspondía» (COMÍN, F., *Hacienda y economía en la España contemporánea (1800-1936)*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1988, vol. II, p. 1173).

de la asunción por el Estado, en 1902, del pago de los haberes del magisterio primario. Por el contrario, los gastos en defensa y seguridad entre 1850 y 1936 oscilaron, según los años, entre un 18 y un 50 % de los presupuestos estatales.¹⁵ Para acabar de dejarlo todo más claro, las cantidades asignadas en los presupuestos estatales a la partida de «Obligaciones eclesiásticas» (personal, culto y gastos diversos de la iglesia católica) durante la segunda mitad del siglo XIX siempre fueron alrededor de siete u ocho veces superiores a las destinadas a instrucción pública y, en algún caso incluso cercanas o similares a las invertidas en obras públicas.¹⁶ En definitiva, los sectores más beneficiados en los presupuestos estatales a lo largo del siglo XIX serían los instrumentos para el ejercicio de la represión o violencia y la iglesia católica. Con dichas armas, no era necesario invertir más en la educación de las clases populares. De ahí que las cantidades consignadas en los presupuestos estatales para educación se dedicaran exclusivamente a aquellas enseñanzas que tenían como destinatarios a los vástagos de las clases acomodadas, es decir, a las enseñanzas media y superior. Y ello tanto si gobernaban los liberales progresistas como los conservadores o moderados. El resultado final sería un sistema educativo cuantitativamente «sobredimensionado en los niveles superiores e infradotado en los inferiores» —«hasta bien entrado el siglo XX, el número de estudiantes de enseñanza secundaria por cada 1000 alumnos de primaria se sitúa en torno a los 20 en España, mientras que permanece en torno a los 15 en Francia y no sobrepasa los 5 en Italia»— en el que, en correspondencia, la mayor parte del gasto público en educación se dirigía no hacia la enseñanza primaria, sino hacia la segunda enseñanza y la educación superior.¹⁷

A la debilidad político-financiera se uniría la educativo-ideológica frente a la iglesia católica. La doble red de Institutos de segunda enseñanza y Escuelas normales, erigida gracias a la desamortización eclesiástica, fue denostada desde su aparición por buena parte de la jerarquía eclesiástica y el conservadurismo católico. A los Institutos se opusieron, en principio, los Seminarios eclesiásticos con su alumnado externo, y de modo progresivo, sobre todo tras

15 COMÍN, F., *Historia de la Hacienda pública, II. España (1808-1995)*, Barcelona, Crítica, 1995, pp. 29, 31-32, 37-38 y 40.

16 INTERVENCIÓN GENERAL DE LA ADMINISTRACIÓN DEL ESTADO, *Estadística de los presupuestos generales del Estado y de los resultados que ha ofrecido su liquidación. Años 1850 a 1890-91*, Madrid, Imprenta de la Fábrica Nacional del Timbre, 1891, pp. 31, 38-39 y 204.

17 NÚÑEZ, C. E., *La fuente de la riqueza. Educación y desarrollo económico en la España contemporánea*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, pp. 295 y 304-305.

la Restauración en 1875, los colegios de las órdenes y congregaciones religiosas a cuyos directores y profesorado se les eximió, en la ley de instrucción pública de 1857 (artículo 153), del requisito de titulación y fianza exigido a los demás colegios privados. En cuanto a las Escuelas normales, bastó con rebajar las exigencias de entrada, reducir su plan de estudios y mantener al magisterio primario bajo la sujeción y el control de los ayuntamientos, caciques locales y párrocos.

El Concordato de 1851 selló un pacto entre los liberales y la iglesia católica: esta última renunciaba a reclamar los bienes desamortizados; a cambio se le reservaba una partida presupuestaria nada desdeñable en los presupuestos del Estado, se le aseguraba, en su artículo 2º, que «la instrucción en las universidades, colegios, seminarios y escuelas públicas o privadas de cualquiera clase será en todo conforme a la doctrina de la misma religión católica», y se le reconocía, con tal fin, el derecho a que no pusiera «impedimento alguno a los obispos y demás prelados diocesanos, encargados por su ministerio de velar sobre la pureza de la doctrina, de la fe, de las costumbres, y sobre la educación religiosa de la juventud en el ejercicio de este cargo, aun en las escuelas públicas.» Este sería el origen de las dos «cuestiones universitarias» de 1864-65 y 1875, así como de la génesis de la Institución Libre de Enseñanza en 1876, y de que en la segunda mitad del siglo XIX se pusiera el acento, desde el liberalismo progresista, en la libertad de ciencia o cátedra. Pero antes de referirnos a ella es necesario tratar, siquiera de modo sumario, como la aplicación de la concepción radical de la libertad de enseñanza durante el sexenio revolucionario (1868-1874) obligó a quienes la mantenían a confrontar la teoría con la realidad y a modificar sus puntos de vista.

De la teoría a la realidad: el sexenio revolucionario (1868-1874)

[...] toda enseñanza que da un gobierno, priva directa o indirectamente de la competencia y de la libertad, y es de consiguiente mala.¹⁸

Y que no se nos hable de los males gravísimos que a la sociedad traería [la libertad de enseñanza] dejándola indefensa contra [...] la mala fe, el error o la ignorancia [...], porque ni ante el buen sentido puede admitirse la propagación de doctrinas que tales bases reconociesen, librando los que las profesaran y enseñasen su subsistencia y su porvenir a su crédito, y por consiguiente al

18 ORENSE, J. Mª, «Las reformas democráticas», *Almanaque de La Democracia para 1866*, Madrid, La Democracia, p. 16.

mayor número de sus discípulos y adeptos, ni el error ha triunfado jamás de la verdad cuando ha podido ser libremente combatido, ni tampoco después de negra noche, deja nunca de alumbrar la rutilante luz del claro día [...] ni aun dados los inconvenientes que la libertad puede traer –tanto mayores cuanto menos lata y más mentida se ofrece– la intervención del Estado las agrava [...] Sí, esa es la solución teórica, pero la práctica hace imposible su adopción o cuando menos muy difícil y expuesta a graves peligros en el estado de atraso de nuestro pueblo, se suele objetar [...]. *Como si la práctica pudiese estar en oposición a la teoría* [...]. Como si ese estado de atraso que desgraciadamente existe [...] se mejorase perseverando en el mismo sistema y fomentando las mismas causas que le producen [...] ¿cuál es el criterio infalible que designe el momento en que el pueblo está en disposición de tomar posesión de la tierra prometida?¹⁹

Los dos textos anteriores retoman los argumentos de Ramón Salas, propios del liberalismo radical, expuestos en 1821. Sus autores, José María Orense y Manuel Merelo, eran miembros del partido republicano-radical y fueron diputados a Cortes durante el sexenio revolucionario. Merelo, además, era catedrático de Instituto de segunda enseñanza y fue Director general de instrucción pública desde julio de 1869 a enero de 1871. Ambos textos se publicaron en el periódico *La Democracia* que dirigía Emilio Castelar y sintetizan el ideario educativo básico con el que los liberales progresistas y republicanos llegaron al poder tras la revolución de octubre de 1868.

El paso de la teoría a la legalidad exigió concretar dicho ideario y adecuarlo a unas circunstancias concretas, pero se llevó a cabo sin dificultad: el papel lo soporta todo. Un Decreto-ley de libertad de enseñanza de 21 de octubre de 1868 declaró la enseñanza libre en todos sus grados, anunció la futura «supresión de la enseñanza pública» y estableció las libertades de creación de centro docente y de cátedra –libros de texto, métodos y no obligatoria presentación de programas–; la libertad de los alumnos para asistir o no a clase y de cursar las asignaturas sin sujeción a la existencia de cursos académicos; y la facultad, para las diputaciones provinciales y ayuntamientos, de crear todo tipo de centros docentes sin sujeción a control o autorización estatal.

El salto de la teoría y la legalidad a la práctica no fue, sin embargo, tan sencillo. La importancia de este primer y único intento, en la historia educativa española, de llevar a la práctica los principios del liberalismo puro radica en que el enfrentamiento con la realidad fue suficiente para que buena

19 MERELO, M. «La cuestión de la enseñanza», *Almanaque de La Democracia en España para 1866*, Madrid, La Democracia, 1866, pp. 60-62. El subrayado es nuestro.

parte de sus promotores modificaran sus principios teóricos –la práctica sí podía oponerse a la teoría–, y en que, durante dicho período, determinados grupos sociales e instituciones –la iglesia católica, pero también otras iglesias cristianas, librepensadores, laicistas, republicanos y reformistas– aprovecharan, en función de su capacidad movilizadora y recursos –salvo la iglesia católica, el resto partía prácticamente de cero–, las oportunidades que ofrecían las libertades de asociación, enseñanza e imprenta para establecer, en lo que a la enseñanza se refiere, un modelo plural, sí, pero segregacionista. Es decir, de centros docentes y culturales independientes, en función de su adscripción ideológica, para los hijos de los adeptos o miembros de cada confesión, creencia o ideología, frente al cual se levantará, en las primeras décadas del siglo xx el modelo de escuela internamente plural, pero neutra y unificada.

Hubo pues aspectos positivos, usos «correctos», si se quiere, de la libertad de enseñanza, acordes con los principios teóricos y un claro énfasis en una concepción plural de dicha libertad desde una línea de partida no igual para todos. En todo caso, se trataba de una libertad integrada por una serie de ellas: de creación de centros docentes, de cátedra o ciencia y del alumnado para asistir o no a clase y seguir estudios según su ritmo y capacidad, no por cursos reglados.

Sin embargo, también hubo usos «incorrectos» de dicha libertad. Y hasta tal punto que las irregularidades y abusos motivaron la aprobación, en 1869 y 1870, de una serie de disposiciones que implicaban la intervención estatal para ordenar y limitar dichos usos en lo relativo a la concesión de títulos, exámenes, reconocimiento de estudios efectuados en centros privados, la creación de universidades «libres» por diputaciones provinciales y de institutos de segunda enseñanza por ayuntamientos –en provincias y localidades con altos niveles de analfabetismo– y, sobre todo, la supresión de escuelas y expulsión de maestros en muchas zonas rurales, su sustitución por personas no tituladas y con inferior retribución o el no pago de sus haberes. Según un testigo relevante de dichos hechos,

Pensaron los autores de esta gran revolución en la pública enseñanza, que por todas partes habían de surgir establecimientos docentes, y que los *sabios* se apresurarían a tomar parte en el extensísimo campo de la instrucción del pueblo, que sin límites ni barreras les quedaba abierto y accesible ¡Vana ilusión!

Dueños los ayuntamientos de la suerte de las escuelas de instrucción primaria, muchas fueron suprimidas, y los maestros, de casi las dos terceras partes

de la nación, abandonados de todo punto y sin pagárseles sus exiguas dotaciones.²⁰

El mismo ministro, Ruiz Zorrilla, que había firmado el mencionado Decreto-ley declarando la libertad de enseñanza, seis meses más tarde, el 1 de marzo de 1869, decía en el Congreso que en la única cuestión en la que no era liberal ni descentralizador era en el pago de los maestros, considerando «necesario un período de dictadura más o menos larga, si hemos de llegar al resultado de que todos los españoles sepan leer y escribir».²¹

La negativa experiencia reformista en el campo de la educación —reformas de la segunda enseñanza y universidad de 1868 y 1873— promovidas por destacados krausistas o por quienes en 1876 crearían la Institución Libre de Enseñanza (ILE), como Fernando de Castro, Francisco Giner y Juan Uña, será otra de las «lecciones» que harían que la teoría tuviese que modificarse para acomodarse a la realidad y a la práctica.

La ILE: libertad de ciencia o cátedra y neutralidad religiosa e ideológica

Desde el sector neoconservador español se ha llegado a negar recientemente el calificativo de liberal a la ILE por su defensa de la intervención estatal para la mejora de la educación pública, entronizando como adalid de la libertad de enseñanza al neocatólico Manuel de Orovio, ministro responsable de las dos «cuestiones universitarias» y de la expulsión de sus cátedras de los profesores republicanos y krausistas que, en buena parte, fundarían en 1876 la ILE.²² Parece, sin embargo, innegable que tanto en su constitución como en su actuación los krauso-institucionistas pusieron el acento, desde el comienzo, en «la libertad e inviolabilidad de la Ciencia» y «en la consiguiente independencia de su indagación y exposición respecto de cualquier otra autoridad que la de la conciencia», como se decía en la Base 2ª de sus

20 SÁNCHEZ DE LA CAMPA, J. M., *Historia filosófica de la instrucción pública en España*, Burgos, Imprenta de Timoteo Arnáiz, 1874, t. II, p. 467. El autor era catedrático de segunda enseñanza

21 Para más detalle, véase VIÑAO, A., «La educación en el sexenio (1868-1874). Libertades formales y libertades reales», *Anales de Pedagogía*, 3, 1985, pp. 87-102.

22 DELIBES LINIERS, A., *La gran estafa. El secuestro del sentido común en educación*, Madrid, Grupo Unisón Producciones, 2006, pp. 58-66. La autora fue viceconsejera de Educación desde 2007 a 2015 en la Comunidad Autónoma de Madrid.

Estatutos fundacionales. Es decir, en la libertad de cátedra. Y poco después de su creación, tras su transformación en 1881 en colegio privado de primera y segunda enseñanza, en un programa gradual de reforma a largo plazo de la educación pública basado en la formación de profesores, llevado a cabo desde el estado bajo el teórico principio de la neutralidad ideológico-religiosa, asimismo recogido en la Base 2ª de dichos Estatutos. Un programa, pues, partidario de la intervención estatal que asegurara el derecho de todos a la educación, y la pluralidad ideológica no entre los centros docentes, sino en cada uno de ellos. Una intervención –lección aprendida del fracaso de sus intentos de reforma de la enseñanza desde la *Gaceta* durante el sexenio– dirigida no a imponer al profesorado unas materias, contenidos, libros y métodos determinados, sino a formar profesores acordes con su ideario educativo.²³

La concepción liberal de la educación en el primer tercio del siglo xx frente a la católico-conservadora

El llamado «desastre» de 1898 originó una conciencia generalizada de «crisis colectiva» y un «sentimiento de invertebración nacional» que dejaba al descubierto la realidad de un «estado débil e incapaz de unificar las aspiraciones sociales en torno a un proyecto común».²⁴ Una de las consecuencias, promovida por el movimiento regeneracionista, fue la creación en 1900 de un Ministerio de Instrucción Pública y el comienzo de una serie de medidas –entre ellas la creación del cuerpo del Magisterio Nacional Primario a cargo del estado– y reformas que implicaban el fortalecimiento de la intervención estatal en la enseñanza. La política liberal reformista, y tímidamente secularizadora en relación con la enseñanza de la religión católica, del Conde de Romanones al frente de dicho ministerio entre 1901 y 1903, en plena fase de expansión de los colegios de las órdenes y congregaciones religiosas, y el

23 Sobre el modelo gradual de reforma educativa de la ILE, véase VIÑAO, A., «Un modelo de reforma educativa: los Institutos-Escuela (1918-1936)», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, nº 39, 2000, pp. 63-88, y «Las innovaciones educativas», en GARCÍA-VELASCO, J. y MORALES MOYA, A. (EDS.), *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner de los Ríos: nuevas perspectivas. 2. La Institución Libre de Enseñanza y la cultura española*, Madrid, Fundación Francisco Giner de los Ríos / Acción Cultural Española, 2013, pp. 420-435.

24 FERNÁNDEZ SORIA, J. M., «Estado y educación en la España del siglo xx», en RUIZ BERRIO, J. ET ALII (EDS.), *La educación en España a examen (1898-1998)*, Zaragoza, Ministerio de Educación y Ciencia/Institución «Fernando el Católico», 1999, vol. I, pp. 205-242 (cita en p. 207).

intento del gobierno Sagasta de aplicar, en 1901, la ley de Asociaciones de 1887 a dichas congregaciones, suscitaron una fuerte oposición en el sector eclesiástico y conservador.

Distintas concepciones de la libertad de enseñanza entraban en liza. Por un lado, la de la iglesia católica reclamando libertad de enseñanza total para sí, sin control o exigencias estatales, pero negando dicha libertad, dada la confesionalidad católica estatal y los derechos de la «verdad» sobre el «error», a otras confesiones religiosas, o simplemente la posibilidad de que se permitieran escuelas laicas o neutras —anarquistas, socialistas, racionalistas, ...—. Por otro, la de los institucionistas, defendiendo la libertad de enseñanza en general y apoyando al mismo tiempo la intervención estatal para la generalización y mejora de la educación pública. La tercera posición, la del gobierno liberal de Sagasta, quedaría sintetizada en las palabras del ministro Romanones en el Senado, pronunciadas en 1902 al responder al institucionista Rafael M^a de Labra, que había defendido la presencia de la enseñanza privada en el Consejo de Instrucción Pública:

la libertad de enseñanza puede ser excelente, más para mí, a fin de cuentas, esa libertad no es más que un instrumento; me falta saber cuál es la mano que maneja el instrumento, y en la historia presente la realidad me dice que no tengo otros medios de defensa frente a esas influencias que fortalecer lo más posible la enseñanza oficial, darle tanta autoridad y tanto prestigio, que sea al fin lo que hubiera debido ser siempre en España.²⁵

En síntesis, los conflictos entre los gobiernos liberales de la Restauración y la iglesia católica se originaron en relación con la enseñanza de la religión católica —obligatoria o voluntaria, profesorado, requisitos de exención—, los colegios de las órdenes y congregaciones religiosas —autorización, requisitos, inspección estatal, profesorado, exámenes y concesión de títulos y grados—, y la existencia de escuelas racionalistas, laicas o de otras confesiones religiosas. La posición católico-conservadora en estos puntos era clara: negación de un posible «Estado docente» y del pluralismo religioso en un estado confesional; educación pública y privada confesionales, con religión católica obligatoria; no libertad de cátedra y sujeción a la inspección eclesiástica; y libertad de la iglesia católica para crear sus propios centros docentes sin intervención o control alguno del estado o poderes públicos y plenos efectos civiles y profesionales.

25 En TURIN, I., *La educación y la escuela en España de 1874 a 1902*. Madrid, Aguilar, 1967, p. 349.

La concepción del estado y la educación de los gobiernos liberales de la Restauración entroncaba, pues, con la de aquellos primeros liberales partidarios de la intervención estatal en este campo y de la generalización de la escuela primaria en cuanto instrumento básico para consolidar las señas de identidad de una nación-estado fuerte y unitaria. Bajo la influencia, asimismo, del nacionalismo que había inspirado las unificaciones alemana e italiana, y en parte también del ejemplo de la vecina Francia, esta concepción pondría el acento, en su versión moderada, en la exhibición del escudo y de la bandera nacional en la escuela –legalmente exigida en 1893–, en el uso obligatorio del castellano en todas las escuelas para la enseñanza del catecismo –acordado en 1903–, en la obligatoriedad escolar de la lectura del Quijote como símbolo del carácter nacional –declarada en 1920–, y en la enseñanza de una historia de España alejada del patriotismo pero dirigida a formar «españoles». Producto en buena parte de esta concepción del estado y de la educación serían, asimismo, la creación en 1900 del Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes y, en el seno del mismo, de la Dirección General de Enseñanza Primaria en 1911 y de la Oficina Técnica para la Construcción de Escuelas en 1920; la ampliación legal, en 1901, del currículum de la enseñanza primaria y de la escolaridad obligatoria desde los 6 a los 12 años; el paso a los presupuestos generales del estado en 1902 del pago de los haberes del magisterio primario y su transformación en un cuerpo «nacional» con el Estatuto del Magisterio de 1917; o, entre otras reformas, la creación en 1907 de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas encargada, entre otros aspectos, de promover y financiar las estancias en el extranjero de profesores, maestros e inspectores, en 1909 de la Escuela de Estudios Superiores del Magisterio para la formación de los inspectores de enseñanza primaria y profesores de escuelas normales, y en 1917 del Instituto-Escuela como centro de formación del profesorado de segunda enseñanza y de experimentación y mejora.

Junto a esta versión moderada, en las tres primeras décadas del siglo XX –con su culminación en la II República– confluían tres corrientes asimismo liberales: a) el «institucionismo» que ponía el acento en la libertad de cátedra, la libertad de conciencia del niño –neutralidad–, y la reforma educativa desde el Estado basada en la formación de profesores; b) el republicanismo cívico que propugnaba la extensión del derecho al voto y, en paralelo, una concepción de la educación dirigida a formar ciudadanos; y c) un emergente socialismo liberal que, bajo el principio de la escuela única o unificada,

defendía el derecho a la educación como derecho social y la educación como tarea o servicio estatal.

La versión más radical del liberalismo, heredera del republicanismo cívico, concebía la escuela como el crisol donde formar ciudadanos y ciudadanas conscientes de sus derechos y deberes como tales. Su formulación práctica tendría lugar durante la II República, y la figura más representativa sería Manuel Azaña. El que llegara a ser presidente del gobierno y jefe de estado en dicho régimen político, para quien Francia era «la patria de la libertad y la cultura», concebía al estado como una «entidad moral», una «fuerza creadora» o «agente motor», «impulsor», «director» y «orientador» para «la realización de la libertad» y la formación de ciudadanos, es decir, como «instrumento de civilización para España» y, en definitiva, como «educador». ²⁶ Un estado «educador» en cuyo proyecto de sociedad laica de ciudadanos quedaba excluida, por antitética con el mismo, la enseñanza de las órdenes y congregaciones religiosas, y en el que cobraba especial relevancia tanto la enseñanza de la Constitución republicana de 1931 y de la educación cívica como la transformación de la escuela en una pequeña sociedad democrática mediante la práctica del autogobierno. Consecuencias prácticas de esta concepción cívico-republicana serían, por ejemplo, algunas de las reformas aprobadas durante el primer bienio republicano (1931-1933): la implantación de la coeducación y del laicismo en la enseñanza, la expresa defensa de la libertad de conciencia del niño como consecuencia del laicismo, el plan quinquenal de construcción y creación de escuelas (derecho a la educación), la mejora de la formación inicial y de las retribuciones del magisterio primario; y, como resultado, un ligero incremento del gasto público, estatal y municipal, en educación en plena crisis económica internacional.

La libertad de conciencia del niño en la II República.

A diferencia de la libertad de cátedra, la libertad de conciencia del niño no fue incluida de modo expreso en la Constitución republicana de 1931. Su aplicación en la enseñanza se derivó del carácter laico de la misma establecido en el artículo 48 de dicha Constitución, recogiendo así la corriente favorable al reconocimiento de unos derechos y libertades específicas de la infancia de la que serían ejemplos la Declaración de los derechos del niño aprobada

26 ARAGÓN, M., «Estudio preliminar», en AZAÑA, M., *La velada en Benicarló, Diálogo de la guerra de España*, Madrid, Editorial Castalia, 2005, pp. 21, 41, 44-45, 50 y 52.

en 1924 por la Sociedad de Naciones y, en España, la Carta de los derechos del niño aprobada en 1929 por el grupo madrileño de la Liga Internacional de la Educación Nueva.²⁷

Así, la Orden de 12 de enero de 1932, dictada a la vez que se enviaba un ejemplar de la Constitución a todas las «escuelas nacionales» y se decía que los maestros debían dar «una serie de lecciones en las que sea la Constitución el tema central de la actividad escolar», establecía que:

La Escuela ha de ser laica. La Escuela, sobre todo, ha de respetar la conciencia del niño. La Escuela no puede ser dogmática ni puede ser sectaria. Toda propaganda política, social, filosófica y religiosa queda terminantemente prohibida en la Escuela. La Escuela no puede coaccionar las conciencias. Al contrario, ha de respetarlas. Ha de liberarlas. Ha de ser el lugar neutral donde el niño, viva, crezca y se desarrolle sin sojuzgaciones de ninguna índole.

La Escuela, por imperativo del artículo 48 de la Constitución, ha de ser laica. Por tanto, no ostentará signo alguno que implique confesionalidad, quedando igualmente suprimidas del horario y programa escolares, la enseñanza y la práctica confesionales. La Escuela, en lo sucesivo, se inhibirá en los problemas religiosos. La Escuela es de todos y aspira a ser para todos.

En igual sentido, se manifestaban los autores de *El evangelio de la República*. La Constitución de la Segunda República explicada a los niños, obra editada en 1933:

El principio es el laicismo. La escuela será laica. No debe entenderse esta palabra en un sentido de oposición a las creencias religiosas. No es este su significado. Por el contrario, este principio denota el máximo respeto a vuestra conciencia de niños y a la conciencia del maestro [...]. El laicismo no es un precepto ofensivo para ninguna religión, es un concepto defensivo de todas [...]. No impone ninguna creencia; las respeta todas. No ofende a ninguna conciencia, defiende la libertad de conciencia, sin la cual no hay religiosidad posible.²⁸

De la Constitución de 1978 al neoliberalismo conservador

El pacto constituyente de 1978 tuvo que salvar muchos escollos con el fin de armonizar dos concepciones o modelos contrapuesto de sistema educativo. Como es sabido, uno de los temas más conflictivos, que a punto estuvo de

27 SÁINZ, F., *Los derechos del niño*, Madrid, Compañía Ibero-Americana de Publicaciones, S. A.

28 *Historia de la Educación en España*. IV. *La educación durante la Segunda República y la guerra civil*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1991, pp. 335-336.

dar al traste con el pacto constitucional, fue el de la educación.²⁹ La solución adoptada fue la de ir yuxtaponiendo los derechos y libertades básicos de ambos modelos dejando su interpretación, concreción y desarrollo a cada una de las mayorías o partidos gobernantes.

Un modelo, el de izquierda, lograría introducir en el texto constitucional: a) la libertad de cátedra; b) el derecho a la educación; c) el derecho de los sectores afectados a participar de los sectores en la programación general de la enseñanza y a la creación de centros docentes por los poderes públicos como garantía del derecho a la educación; y d) el derecho de los profesores, padres y alumnos a intervenir en el control y gestión de los centros docentes sostenidos con fondos públicos.

El otro modelo, el de la derecha, introduciría: a) la libertad de enseñanza; b) el derecho de los padres a que sus hijos reciban la formación religiosa y moral acorde con sus convicciones; c) la libertad de creación de centros docentes; y d) el derecho a recibir ayudas por los centros docentes que reúnan los requisitos que la ley establezca. Posteriormente, el Tribunal Constitucional en sendas sentencias de 1981 y 1985, matizaría que la libertad de cátedra, entendida como libertad de expresión del docente, estaba limitada, entre otros aspectos, por el ideario del centro docente en la enseñanza privada y por el principio de neutralidad en la enseñanza pública, y que las libertades de enseñanza y creación de centros docentes llevaban aparejadas la posibilidad de establecer un ideario en los centros privados. No se conocen referencias constitucionales o legales a la libertad de conciencia de la infancia.

En síntesis, el texto constitucional recoge aspectos de un liberalismo social que renuncia a imponer el modelo de escuela única o unificada de la II República, y de un conservadurismo católico reconvertido en adalid de la libertad de enseñanza entendida exclusivamente como libertad de creación de centros docentes a la que ahora se añaden dos derechos por parte de la enseñanza privada –el de establecer un ideario que se impone al alumnado y al profesorado, y el de percibir ayudas públicas–, y un derecho de los padres –el de que sus hijos reciban una educación religiosa y moral acorde con sus convicciones–. Por otra parte, la reciente (re)conversión del conservadurismo

29 Sobre dicho pacto, y los fracasados intentos posteriores de llegar a un consenso en materia de educación, véase PUELLES, M. de, «El pacto educativo: del consenso constitucional al disenso político», en VV. AA., *El Pacto Escolar: la necesidad de un consenso nacional en materia de educación*, Madrid, Fundación para la Libertad, 2009, pp. 23-45, y «Reflexiones sobre cuarenta años de educación en España o la irresistible seducción de las leyes», *Historia y Memoria de la Educación*, 3, 2016, pp. 15-44.

católico en neoliberalismo, ha originado la formulación de una nueva libertad derivada de las anteriores, la de elección de centro docente por los padres, que en las últimas reformas del partido conservador se ha convertido en el eje central del modelo de sistema educativo propugnado.³⁰

De este modo, las dos tradiciones liberales formuladas a comienzos del siglo XIX se han reconvertido hoy en dos modelos de sistema educativo, con sus distintas versiones y combinaciones, de imposible conciliación e inevitable conflicto: uno, que podríamos calificar de liberal-socialista, basado en el derecho a la educación, que pone el acento en el principio de igualdad y que opta, en una sociedad plural, por un pluralismo intracentros. Y otro, de índole neoconservadora —que asimismo se autodefine como liberal—, basado en una libertad de enseñanza exclusivamente entendida como libertad de creación y elección de centro docente y que, por tanto, opta por un pluralismo intercentros. Uno, que considera la educación como un bien o derecho común o público, sin excluir por ello la existencia de centros privados, y asigna a los poderes públicos la tarea de suministrar y garantizar dicho derecho. Y otro que contempla la educación como un bien o derecho privado, sin excluir por ello la existencia de una red de centros de titularidad pública, y concibe los poderes públicos como promotores y meros reguladores y evaluadores de un cuasimercado educativo responsable de la extensión, características y calidad de dicho bien, así como, al mismo tiempo, como instrumentos para intervenir y regular detalladamente, por vías directas o indirectas, los objetivos, contenidos y métodos de enseñanza. Al fondo, detrás del conflicto, agravándolo, subyace, en el caso español, la eterna cuestión religiosa.

30 Sobre la conexión entre todo este conjunto de derechos y libertades, desde una posición neoconservadora, véase CATALÁ, S. (coord.), *Sistema educativo y libertad de conciencia*, Madrid, Aldebarán, 2009, y MEDINA GONZÁLEZ, S. «Los derechos de los padres en la educación de sus hijos: principales novedades de la LOMCE», en FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, C. (COORD.), *Claves de la reforma educativa. A propósito de la nueva Ley orgánica para la mejora de la calidad educativa*, Madrid, Colex, 2015, pp. 117-151. No está de más recordar que la libre elección de centro docente, figuraba ya, en esos términos, en el Fuero de los españoles de 1945 y en la Ley de Educación Primaria aprobada ese mismo año. Por supuesto, en un sistema educativo confesionalmente católico. Para una visión crítica del neoconservadurismo educativo en España, véase VIÑAO, A., «El modelo neoconservador de gobernanza escolar: principios, estrategias y consecuencias en España», en JORDI COLLET Y ANTONI TORT (COORDS.), *Gobernanza escolar democrática*, Madrid, Morata, en prensa, así como «La Ley Orgánica de Mejora de la Calidad Educativa (LOMCE) de 2013. ¿Una reforma más?», *Historia y Memoria de la Educación*, 3, 2016, pp. 137-170.

EL PROGRAMA CIENTÍFICO DEL KRAUSOINSTITUCIONISMO Y LA CONTRIBUCIÓN DE GINER DE LOS RÍOS A LA CIENCIA

CARLOS NIETO BLANCO
Universidad de Cantabria
carlos.nieto@unican.es

Introducción

En la España de la Restauración se va a producir un lento resurgir de la actividad científica, la cual se había quedado estancada durante los siglos XVII, XVIII y buena parte del XIX. Al doblar el siglo XX ese desarrollo alcanza su mayor tinte de gloria en 1906, con la concesión del Premio Nobel de Medicina a Santiago Ramón y Cajal, logrando un progreso brillante y sostenido a lo largo de las primeras tres décadas del siglo, solo trágicamente interrumpido en 1936 por el comienzo de la Guerra Civil.

Entre la variedad de causas que actuaron como elementos desencadenantes de este fenómeno, y sobre las que aquí no nos podemos extender, quisiera detenerme en esta contribución en la aportación a la ciencia española de la época por parte del grupo de científicos vinculados directa o indirectamente a la Institución Libre de Enseñanza, en lo que concierne, no tanto a las aportaciones concretas de las diferentes especialidades científicas, sino al modo cómo algunas de las cabezas más reflexivas de este grupo entendieron el sentido o el concepto de ciencia, tanto en su dimensión teórica como en el *etbos* con que trataba de presentarse la relación con la misma.

La Institución Libre de Enseñanza comenzó a funcionar como una entidad privada pero con una clara y decidida vocación de intervención en la cosa pública, bien conocida por sus integrantes, ya que la mayoría de sus fundadores habían sido represaliados como profesores de la enseñanza oficial en 1875, tras los acontecimientos de la Segunda Cuestión Universitaria. La vía por la que

decidieron influir en la política de la Restauración pasó por los periodos en que gobernó el Partido Liberal de Sagasta, bien al situar a sus hombres en la Administración, bien buscando el apoyo de los políticos que consideraban afines a sus ideas. Por otra parte, el poder político salía también favorecido, al poder llevar a cabo algunas de las reformas pendientes de índole cultural, educativo o científico, de manera que las instituciones públicas que el Estado creaba venían a ser ocupadas y dirigidas por las personas del grupo institucionista.

Los hombres de la Institución, formados en la filosofía krausista —de ahí la apelación actual para referirse a ellos como *krausoinstitucionistas*—, lograron tejer una red de influencias con servicios y apoyos mutuos entre intelectuales y políticos que, modulada de forma diversa, alcanzó hasta los gobiernos de la Segunda República. En este punto, la labor de Giner de los Ríos fue decisiva, pues, además de las aportaciones teóricas a las que haremos alusión en la última parte de este trabajo, desempeñó la de promotor y gestor de empresas e iniciativas de orden cultural.

La tradición intelectual desde la que los miembros de la Institución —que ya poseían una formación académica especializada en algún campo científico— se involucraron en el cultivo de la ciencia fue inicialmente el krausismo, seguida del positivismo, aunque, desde nuestro punto de vista, esta última orientación fue menos influyente de lo que con frecuencia se ha escrito. Junto a ellas pronto habrá que contar con la recepción de figuras como Darwin, Haeckel y Spencer, entre otros.

Por lo que se refiere a la rama del conocimiento que encabezó el despegue científico al que venimos aludiendo hay que referirse al grupo de ciencias físico-naturales, con especial referencia a la biología. Para ello fue decisiva la creación de la Sociedad Española de Historia Natural junto con su órgano de difusión, la revista *Anales de la Sociedad Española de Historia Natural*. Las ciencias jurídicas, a través de los discípulos de Krause, fueron las primeras en concretar su penetración en España. En este campo sobresalen las aportaciones del propio Giner, quien, junto a Azcárate y González de Linares, ofició también de divulgador, al traducir obras de H. Ahrens y K. Röder. Otro tanto habría que decir de las ciencias sociales, y de la Psicología, una materia cara a Giner, que dará a conocer el momento fundacional de esta ciencia haciéndose eco y contribuyendo a difundir el pensamiento de Wundt, Weber y Fechner, entre otros.

A título meramente informativo, con el fin de calibrar el peso que el movimiento krausoinstitucionista tuvo en el desarrollo de la ciencia en la

España de la Restauración y décadas siguientes, ya entrado el siglo XX, incorporo una relación por orden cronológico de instituciones fundadas bajo la influencia de la Institución, así como de nombres propios de científicos, clasificados por especialidades, bien ligados directamente o bien influidos por ella.

INSTITUCIONES: Museo de Ciencias Naturales, 1868; Sociedad Española de Historia Natural, 1871; Institución Libre de Enseñanza [ILE], 1876; Sociedad Geográfica de Madrid, 1876; Museo Pedagógico Nacional, 1882; Estación Marítima de Zoología y Botánica experimentales [1886; 1890]; Sociedad para el Estudio del Guadarrama, 1886; Instituto Central meteorológico, 1887; Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones científicas [JAE], 1907; Instituto Nacional de Ciencias Físico-Naturales, 1910; Residencia de Estudiantes, 1910; Laboratorio de Investigaciones Físicas, 1910; Laboratorio de Fisiología General, 1916.

NOMBRES: *Antropología*: Antonio Machado y Álvarez (1848-1892); *Geografía*: Rafael Torres Campos (1853-1904); *Geología*: Augusto González de Linares (1845-1904), José Macpherson (1939-1902)¹⁰¹, Salvador Calderón (1835-1911), Francisco Quiroga (1853-1894); *Historia*: Rafael Altamira (1866-1951); *Histología*: Santiago Ramón y Cajal (1852-1934); *Matemáticas*: José de Echegaray (1832-1916); *Meteorología*: Aurelio Arcimís (1884-1910); *Psicología*: Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), Urbano González Serrano (1848-1904), José de Caso (1830-1903), Luis Simarro (1851-1921), Nicolás Achúcarro (1880-1918); *Química*: Laureano Calderón (1847-1894); *Sociología*: Manuel Sales y Ferré (1843-1910), Gumersindo de Azcárate (1840-1917), Alfredo Posada (1860-1940); *Zoología*: Augusto González de Linares (1845-1904), Ignacio Bolívar (1850-1944)¹⁰³.

Este trabajo se divide de tres partes. En la primera ofrezco una síntesis del papel y la función de la ciencia, basándome en las tesis de Krause, Julián Sanz del Río y Nicolás Salmerón. En la segunda destaco la relevancia de una figura no muy conocida, pero central para estimar la aportación a este asunto, como fue la del naturalista Augusto González de Linares, científico y filósofo de la naturaleza a la vez, para lo cual, en ambas partes, me apoyo en textos anteriores¹. Finalmente, en la tercera parte abordo las aportaciones de

1 NIETO BLANCO, C., «La filosofía de la naturaleza de Augusto González de Linares (1845-1904)», *Asclepio*, 65 (2): p025. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/asclepio.2013.25>.

Francisco Giner de Ríos a este tópico, sumándome a la conmemoración del primer centenario de su muerte, celebrado durante 2015.

1. El krausismo y el imperativo de la ciencia

De acuerdo con Krause, la sociabilidad humana se expande en diferentes formas de relación, llamadas «asociaciones» (*Vereine*) o «alianzas» (*Bünde*), siendo una de ellas la que compete a la religión (Iglesia) y otra al derecho (Estado), caracterizado por representar una forma «externa» de relación. Dichas alianzas representan un trabajo resuelto del sujeto consigo mismo para poder alcanzar sus fines racionales, como la virtud, la belleza, el arte, la ciencia y la educación.

De esta manera, las aspiraciones de Krause de lograr una sociedad plenamente humana, cuya existencia histórica se corresponda con la esencia de la Humanidad, parecen descansar de forma decidida en la transformación interior, en la fuerza de la acción personal que sale al exterior catapultada por las propias convicciones, más que en las esperanzas depositadas en instancias externas que, en cualquier caso, para ser eficaces, deberían ser objeto de intervenciones mediante profundas reformas en el interior de los individuos. Y, sin duda alguna, el único medio que garantiza el logro de lo que Krause quiere es la educación. Una de estas «alianzas» individuales es la ciencia, considerada como una actividad perteneciente al orden del conocimiento, cuyo fin es alcanzar la verdad.

En general, Krause sostiene que constituye un deber orientar la acción humana hacia la verdad, de ahí que sea necesario tanto educar y formar a los individuos para que reciban la enseñanza que necesitan, pero que por sí mismos no pueden adquirir, como gozar de la libertad necesaria para que cada cual emprenda sin limitaciones de ninguna índole la investigación que lo conduzca a su búsqueda, sometiéndose solo a los requerimientos de la propia razón. De esta suerte, la relación triangular que forman la ciencia, la educación y la libertad, «asociará» definitivamente entre sí estas actividades.

Según el pensador alemán, al valor general de guía de la vida atribuido a la ciencia, el conocimiento científico reporta otros bienes, bien físicos, como la salud, bien psíquicos, como la paz de ánimo, bien estéticos, como la belleza corporal, y también éticos, como el amor a la vida, prolongable hasta alcanzar la armonía con la naturaleza, ya que:

Todo conocimiento, ya se funde en la experiencia interior ó exterior, ya mire a hechos particulares ó comunes, ya conozca la historia efectiva, ó ya contemple el cielo de las ideas, *tiene en sí un valor absoluto, y debe acompañar al hombre en los caminos de la vida, como una luz divina que ilumine y guíe sus pasos.* [la cursiva es nuestra]²

Tales valores se convierten en fines que orientan y despliegan normas de conducta como expresión de un tipo de vida para que se reconozca como plenamente humana. De todo lo cual se desprende que ignorar el cultivo de la ciencia equivaldría a sepultar para siempre lo más noble que el espíritu humano pueda lograr.

Ahora bien, el concepto de ciencia que tanto Krause como sus seguidores españoles tenían en mente cuando empleaban la palabra «ciencia» difería en su significado no solo del que posee el mismo término en el seno de las comunidades científicas actuales, dentro de las cuales goza de una significación compartida, contrayéndose en una misma línea semántica, sino del usado en otras áreas lingüísticas de la época, como el término *science*, voz tanto inglesa como francesa. La palabra alemana *Wissenschaft* —traducible tanto ayer como hoy por «ciencia»— se usaba entonces en la tradición intelectual propia del idealismo alemán, cargada de un fuerte contenido filosófico. Apelando a su propia etimología, se la hacía entender como un saber de conjunto. Así, tanto Hegel como el propio Krause podían hablar de ciencia o de conocimiento científico para referirse a un tipo de saber con una aureola altamente especulativa, mediante el cual el conocimiento de lo particular, propiciado por las diferentes ciencias «particulares», se sitúa en el marco de un todo ordenado, «organizado», orgánico, en suma, formando parte de un sistema. Para el propio Hegel, la filosofía, como obra de la razón, es la ciencia, en el sentido de «saber absoluto».

En una carta dirigida a su padre el año 1813, publicada con carácter póstumo noventa años después, encontramos una muy precisa acepción del sentido que Krause dará al término «ciencia», encuadrado en el conjunto de su sistema filosófico. Dice así:

Yo no uso el nombre de la filosofía, sino el término alemán Ciencia (Wissenschaft o Wissen) y de Doctrina (Lehre) [la cursiva es nuestra]. Mi Sistema abarca tanto los conocimientos a priori como los conocimientos a posteriori (los empíricos),

2 Citado en UREÑA, E. M., FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, J. L. y SEIDEL, J. (eds.), *El «Ideal de la Humanidad» de Sanz del Río y su origen alemán*, textos comparados con una introducción, Madrid, UPCO, 1992, p. 42.

y, finalmente, también, en una configuración equilibrada, los sintéticos, que resultan de la unión de los dos anteriores; a los primeros los llamo conocimientos eternos (*ewige*) o ideales (*urbildliche*); a los segundos históricos o individuales (*eigenbliche*), y a los terceros, individual-eternos o histórico-ideales.³

De esta suerte, el pensador alemán ha unido todo el conjunto del saber repartido entre la «filosofía» y las «ciencias» bajo la denominación de *ciencia*. Pero, gracias a ese desplazamiento semántico, el concepto de ciencia se enriquece con un contenido filosófico, puesto que incluye el fundamento único de todo saber (junto con el resultado del mismo). De acuerdo con esta orientación metacientífica, el mismo y único concepto de ciencia se desdoblaría en dos usos: (i) el de ciencia fundamental, que persigue la búsqueda del fundamento; (ii) el de ciencias particulares, con las que despliega el mapa del saber.

Vale la pena destacar la insistencia en la propagación, extensión y divulgación del conocimiento científico, que lo relaciona directamente con la tarea de la educación. Este cometido representa un deber humano doble: deber de formarse, dirigido a quien todavía no sabe, y deber de formar, exigido a la comunidad científica, que ha de agruparse en sociedades que faciliten tanto la comunicación entre los sabios, como la difusión del conocimiento. En este sentido, la ciencia queda fuertemente soldada a la pedagogía, ya que el saber no se concibe sin el corolario de un saber enseñar.

En el muchas veces ponderado discurso de inauguración del curso académico 1857-1858, pronunciado en la Universidad Central de Madrid por Julián Sanz del Río, no sólo se abunda en esa manera de mirar la ciencia, sino que se allegan razones de todo tipo para persuadir al joven auditorio sobre los altos valores que promueve una cultura científica, presentándola como una vocación digna de llenar y elevar la vida humana desde una óptica próxima a una ética de la ciencia. En efecto, en tono admonitorio, Sanz del Río quiere dejar claro a qué se debe llamar propiamente ciencia:

No confundáis el saber empírico, ni menos la ciencia llamada positiva del mundo, con el saber y la ciencia sistemática. El primero es un ejercicio incompleto, el segundo es un ejercicio entero y sano del Espíritu; la Ciencia de las leyes es la luz, la de los hechos el movimiento; aquella es la raíz, ésta el fruto. Los hechos se vienen ellos mismos a nuestra observación; la Ciencia debemos edificarla en nosotros; los hechos desnudos fundan sólo opinión, ó una habitual seguridad decorada ligeramente con el nombre de certeza; la Ciencia funda convicción según leyes permanentes que rigen a todos los hechos de un mis-

3 Citado en UREÑA, E. M., *Krause (1781-1832)*, Madrid, Ediciones del Orto, 2001, p. 28.

mo orden. Nunca el conocimiento empírico solo establece principios, formula leyes, anticipa planes de vida; no da impulso ni movimiento si no está acompañado de la Ciencia, que lo ilustra, lo confirma, lo dirige, así como la Ciencia necesita de los hechos para determinarse y aplicarse á la vida.⁴

Como puede apreciarse, este pasaje del discurso académico es toda un declaración de principios, contraponiendo lo que su autor llama saber «empírico» o «positivo» a la Ciencia, con mayúscula. Dicha ciencia es sistemática, formula leyes, establece principios, produce convicciones, es predictiva y también constructiva. Examinando este conjunto de características podemos comprobar que el estatuto que el filósofo krausista otorga al conocimiento científico no difiere mucho del que podría haberle otorgado la epistemología kantiana. Sin embargo, algunos matices van más allá de esta propuesta al intentar añadir a la misma ciencia la reflexión sobre sus fundamentos, o «Ciencia de la ciencia», lo cual es separable como algo propio del discurso filosófico, sin cuya matriz, Sanz del Río no cree que el conocimiento se eleve al rango de científico.

En el primer número de la primera revista que los krausistas españoles logran fundar, el *Boletín-Revista de la Universidad de Madrid*, Nicolás Salmerón firma un artículo titulado «La libertad de enseñanza», en que eleva la ciencia al rango más alto de las contribuciones humanas, al puntualizar que practicar la moralidad, cumplir con el derecho o profesar una religión debe hacerse desde el saber que aporta la ciencia, que conduce al «buen hacer», lo que es como decir que el deber ser sigue al conocimiento del ser. De esta suerte, para quien la ponga en práctica, la ciencia exige entrega, pues se trata de un servicio prestado a la sociedad que emana intrínsecamente de su propia naturaleza, por lo que adquiere la dimensión de «ministerio» o misión⁵.

A partir de tales presupuestos no debe extrañar que quedase consagrado de manera programática en el tantas veces evocado artículo 15 de los Estatutos de la Institución «el principio de libertad é inviolabilidad de la ciencia, y de la consiguiente independencia de su indagación y exposición respecto de cualquier otra autoridad que la de la propia conciencia del Profesor».

Como más de una vez se ha señalado, los krausistas españoles habrían sido como los ilustrados franceses –*les philosophes*– solo que un siglo más tarde, y la

⁴ SANZ DEL RÍO, J., *Textos escogidos*, Estudio preliminar de Eloy Terrón, Madrid, Ediciones Cultura Popular, 1968, pp. 212-213.

⁵ Cfr. SALMERÓN, N., «La libertad de enseñanza», *Boletín-Revista de la Universidad de Madrid*, I, 1869, p., 12.

entrega tan entusiasta al papel salvífico de la ciencia nada tendría que envidiar al que cumplió la religión en centurias pasadas, una religión que los krausistas se permitieron conservar formando parte de su «racionalismo armónico», a costa de interpretarla como una suerte de fe racional.

2. Aproximación al programa epistemológico de Augusto González de Linares (1845-1904)

Nuestro autor, además de naturalista, que sobresalió en campos como la Geología, la Botánica, y especialmente la Zoología marina, de la que fue pionero en España —al punto de fundar y dirigir en Santander la primera Estación de Biología Marina establecida en sus costas—, se consideraba a sí mismo filósofo de la Naturaleza⁶, pues partía de la convicción de la unidad sistemática del saber, cuya enciclopedia solo podía fundarse en sólidos principios filosóficos. Por ese motivo, además de Krause, sus fuentes filosóficas tenían como referencia a otros pensadores alemanes como I. Kant y sus *Principios metafísicos de ciencia de la naturaleza*, así como la *Filosofía de la naturaleza* de F. W. J. Schelling. Pero también aparecen otros autores pertenecientes a la *Naturphilosophie*, a quienes conocía bien, tales como J. W. Goethe, L. Oken y C. G. Carus, así como el pensador inglés W. Whewell.

La filosofía de la Naturaleza en la que se embarca nuestro autor se propone alcanzar dos objetivos. En primer lugar, ofrecer una teoría general que dé cuenta de la unidad orgánica y sistemática de todos los seres, entendidos como elementos de un mismo todo formando una entidad dotada de vida. Se trata, en consecuencia, de una construcción filosófica, de una ontología, de carácter monista y vitalista. En segundo lugar, desarrollar una epistemología de la ciencia que entroncaba con los propios intereses de Giner de los Ríos, el cual habría encargado a González de Linares la realización de este programa. A este segundo objetivo, relativo a su Filosofía de la ciencia, vamos a referirnos brevemente.

Y para comenzar es preciso señalar que ideas semejantes a las anteriormente expuestas por Krause se encuentran desarrolladas en un artículo de González de Linares del año 1875, formando parte de un proyecto de carácter epistemológico y pedagógico, consistente en teorizar sobre las fuentes y

⁶ Cfr. NIETO BLANCO, C., «La filosofía de la naturaleza de Augusto González de Linares (1845-1904)», *o. c.*

la enseñanza de la Historia Natural. Concediendo un tratamiento absoluto y un valor intemporal a la verdad científica, cuya adquisición, sin embargo, viene a ser obra del tiempo, nuestro autor establece un nexo estructural entre la producción y la comunicación del conocimiento. Así se expresa:

La ciencia, que en sí misma existe eternamente formada, como el sistema absoluto de la verdad, no es para el hombre sino una obra temporal y progresiva, que mediante su actividad, desplegada en la aplicación reflexiva, ordenada, artística de todas sus facultades, y especialmente de las intelectuales ó del pensamiento, va laboriosamente conquistando en un proceso difícil, en el cual los individuos y aun los pueblos se auxilian unos a otros, para extender en el mundo los beneficios del conocimiento y de su luz, maestra de la vida. [...]

Ahora, la construcción de la ciencia como obra de la actividad humana, y obra tanto individual como social, consta de dos funciones: la investigación de la verdad y su comunicación por parte del investigador a los demás hombres: la indagación y la enseñanza, la *heurística* y la *didáctica*, como suelen también denominar los lógicos.⁷

Por lo que atañe propiamente a la epistemología de la ciencia, González de Linares es de los escasos naturalistas del momento que denuncian el abismo —el «divorcio» en sus palabras— que poco a poco se va abriendo entre la filosofía y las ciencias, y lo hará en un amplio artículo de 1873-1874, titulado *Ensayo de un introducción al estudio de la Historia Natural*, que apareció al año siguiente, según la costumbre de la época, en forma de folleto, y que contiene la totalidad de la Tesis doctoral de nuestro naturalista, titulada «Concepto y relaciones de la Historia Natural», comprendiendo cuatro de las cinco partes de que consta aquel ensayo, descontando las extensas notas al pie⁸. Es sintomático del valor que los krausoinstitucionistas prestaron a este texto, que el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* lo reeditó en 1905, un año después de la muerte de su autor. Y estaban en lo cierto, pues se trataba de la más elaborada de las reflexiones epistemológicas de cuantas salieron de la pluma, tanto de filósofos, como de científicos ligados al krausismo en España y que compartía con Giner de los Ríos.

Esta suerte de crítica de la razón experimental reclama una nueva «doctrina de la Ciencia» que unifique el conocimiento como réplica a la unidad de la realidad, aportando los principios que actúen como propedéutica de la

7 GONZÁLEZ DE LINARES, A., *Obra completa*, ed. y Estudio preliminar de Carlos Nieto Blanco, Santander, Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2014, p. 248.

8 *Ib.*, pp. 221-228.

ciencia. La relación entre las ciencias y la filosofía la juzga González de Linares tan pertinente que sin las aportaciones del pensamiento filosófico serían ininteligibles tanto la unidad de las ciencias físicas, como el evolucionismo de los organismos.

El trabajo es tributario del momento histórico que atravesaba esta parcela del conocimiento científico, caracterizada, entre otras cosas, por la necesidad de asentar las diversas disciplinas, buscando la identidad que permitiera establecer las diferencias en el concierto general de las ciencias, en un panorama perturbado, además, por la aparición y progresiva consolidación del paradigma evolucionista, y sobredeterminado por la presencia de interpretaciones filosóficas rivales. Lo más significativo de dicho enfrentamiento se observa en las diferencias existentes entre el idealismo que decae y el positivismo que nace. Aquel se instala en el a priori de la idea, mientras que este se atiene a la constancia del dato. En esa controversia, parece que nuestro autor, al menos en este momento, quiere integrar «la idea y el hecho». En su conjunto, el texto lamenta la desvinculación entre ciencia y filosofía.

Una selección de las reflexiones de González de Linares sobre este punto, arroja este resultado:

1. La doctrina o teoría de la ciencia debería contener una serie de principios, conceptos y relaciones que sirvieran de prólogo o «propedéutica» a cada ciencia en particular.
2. A la Historia Natural le falta unidad sistemática y rigor científico debido al divorcio de la filosofía.
3. El concepto de una ciencia como la Historia Natural se completa con la aparición de la perspectiva evolucionista.
4. El evolucionismo tiene raíces filosóficas, según se nos dice en el siguiente paso:

Baste notar que, sin conocimiento filosófico, jamás hubiera podido formarse ciencia alguna de la Naturaleza, necesitada como está y estará eternamente la experiencia de antecedentes y supuestos puros de razón, que así guían al zoólogo como al físico, al químico y al astrónomo, al geólogo y al botánico, a cuantos cultivan, en suma, alguna esfera en este orden de realidad. La unidad de las fuerzas, en la Física; las cuestiones sobre el origen y evolución de los organismos terrestres, en la Historia Natural, pueden reputarse como las dos señales culminantes de una tendencia marcadamente filosófica en las Ciencias de la Naturaleza, aunque por desgracia, todavía harto vaga é incompleta, y desatendida por los demás.⁹

⁹ *Ib.*, p. 226.

5. La continuidad natural de la especie humana con especies animales anteriores se complementa con una visión diferencial, cuando se postula la existencia de un nuevo tipo de ser o reino, propio del ser humano, el reino «hominal» (*sic*).
6. Existe una analogía entre epistemología y ontología: la unidad de la ciencia como un *sistema*, se proyecta en la visión unitaria, monista, y *organicista* de la naturaleza.

3. Contribuciones epistemológicas de Francisco Giner de los Ríos (1839-1915)

La relación entre Francisco Giner de los Ríos y Augusto González de Linares fue muy estrecha y prolongada a lo largo del tiempo, según podemos saber tanto por testimonios indirectos como por la correspondencia cruzada entre ambos, de la que la investigadora Pilar Faus Sevilla ha editado y estudiado la que corresponde al naturalista¹⁰. Según esas informaciones, queda claro que el vínculo entre Giner y González de Linares alcanzaba el rango de lo «familiar», superando tanto los intereses puramente intelectuales como los de la mera amistad¹¹. La carta 41, fechada el 12 de Marzo de 1875, en la que González de Linares va relatando a Giner su situación y le da cuenta de las gestiones emprendidas tras haber sido apartado de la Universidad, justifica su decisión de desobedecer el Decreto ministerial y los requerimientos rectorales en el deseo de imitar la conducta que su amigo [Giner] tuvo en los sucesos de la Primera Cuestión Universitaria de 1868, cuya enseñanza agradece emocionadamente. Dice así:

Hace 7 años una situación análoga tuvo un solo hombre digno; hoy á este hombre debe estos dos [se refiere a su compañero de la Universidad Laureano Calderón] el poder aspirar á imitarle (siquiera de lejos) en entereza y dignidad.

10 FAUS SEVILLA, P. (ed.), *Semblanza de una amistad. Epistolario de Augusto González de Linares a Francisco Giner de los Ríos*, Santander, Estudio, 1986.

11 De la lectura del *Epistolario* de referencia, que se extiende desde 1869 a 1896, se comprueba este extremo, pues las cartas van siempre encabezadas con un «Queridísimo Paco» y reflejan confidencias de la vida personal y familiar. Al tiempo contienen los principales avatares de la actividad académica y profesional de González de Linares. En la carta 31, fechada el 17 de Julio de 1873, alude al escrito de la *Introducción* al que antes nos hemos referido, mientras que en la 35, del 12 de Diciembre, González de Linares insiste sobre el misto texto. En la carta 36, de 15 de Enero de 1874, confiesa haber aceptado para el citado texto el concepto de vida de Giner, al que pone en relación con el de Tomás de Aquino. Sobre este extremo, véase GONZÁLEZ DE LINARES, *Obra completa, O. C.*, pp. 367-368.

Cuando me hablaban del poco éxito que tendría nuestra actitud me limitaba á responder eso. Reciba pues el abrazo del que nunca le pagará el haberlo educado para estas altas cosas. Dios se lo pague, y téngase por abrazado estrechamente por su *Augusto*.¹²

Solo seis años mayor que el naturalista cántabro, Giner de los Ríos actuó como mentor de la vocación intelectual de González de Linares, cuando, en su condición de joven estudiante en la Facultad de Ciencias de la Universidad Central (1864-1866), decide continuar, sin culminarlos, los estudios de Derecho que había iniciado en Valladolid, y entra en contacto con el círculo krausista de Sanz del Río y Giner de los Ríos, de quien fue alumno hasta que finalizó su estudios de doctorado en 1871¹³.

Giner orientó la carrera académica del González de Linares, apoyándole en la consecución de la cátedra de la Universidad de Santiago, en 1872, al tiempo que obtuvo del gobierno liberal en 1886, siendo Ministro de Fomento Eugenio Montero Ríos, la creación del primer Laboratorio de Biología Marina en España, con lo que facilitaba el deseo de reorientar la investigación de su amigo en este novísimo campo científico. El Laboratorio se estableció oficialmente en Santander en 1890, tras el nombramiento de González de Linares como director en 1887, una vez que había sido comisionado por el gobierno para formarse en Nápoles, que en ese momento contaba con el Centro de investigación más importante del mundo en zoología marina. Con anterioridad, consumada la expulsión de ambos de la Universidad, como se ha señalado, González de Linares y su hermano Gervasio acogieron en el verano de 1875 en su casona de Valle de Cabuérniga, en Cantabria —lugar al que acudiría Giner con frecuencia—, al grupo fundacional de la Institución Libre de Enseñanza, que hizo allí la primera redacción de los Estatutos¹⁴.

12 FAUS SEVILLA, P. (ed.), *Semblanza de una amistad...*, o. c., p. 107.

13 Cfr. CARVAL, L. E. y LÓPEZ SÁNCHEZ, J. M.^a, *La lucha por la modernidad. Las Ciencias naturales y la Junta para Ampliación de Estudios*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Residencia de Estudiantes, 2012.

14 En un folleto publicado con el título de *En el cincuentenario de la Institución Libre de Enseñanza*, su desconocido editor nos informa de la autoría de los textos, todos ellos debidos a la pluma de Giner de los Ríos. Figura también un autógrafo de dos páginas del profesor de Ronda en que se contienen las Bases de lo que inmediatamente después serían los Estatutos de la ILE, por lo que su fecha de redacción podría situarse entre del verano de 1875 y el de 1876. Hablando de la motivación que llevó a una serie de profesores expedientados a fundar la Institución —citando por este orden a L. Figuerola, S. Moret, E. Montero Ríos, N. Salmerón, G. de Azcárate, H. y F. Giner de los Ríos, A. González de Linares, E. Soler, L. y S. Calderón, J. A. García Labiano, J. Messía, y J. Costa— señala algo que tiene que ver precisamente con

González de Linares fue el primer Secretario de la Institución, y hasta 1881 formó parte de su cuerpo docente.

Esta breve referencia biográfica permite explicar la confianza intelectual que Giner tenía depositada en su amigo, a quien consideraba la cabeza mejor de su grupo para abordar una cuestión difícil como era la de erigir una epistemología de la ciencia —en un momento histórico en que los científicos huían de la filosofía—, lo cual representaba casi una pulsión para quienes profesaban el krausismo, pero que, a juicio de Giner, ningún científico krausoinstitucionista, a excepción de González de Linares, estaba en condiciones de emprender, pues reunía una sólida formación tanto científica como filosófica. Por las fechas que llevan los escritos de ambos, podrá colegirse que el año de 1871 fue importante, pues en él Giner da a la luz algunos textos relevantes que más adelante comentaremos, mientras que ese año fue cuando González de Linares presentó su Tesis doctoral, la cual, como se ha dicho, se incorpora a su artículo de los años 1873-1874. Todo hace pensar que mientras Giner diseñaba el plan epistemológico general, su discípulo se encargaría de aplicarlo a la *Historias Natural*, pero partiendo de idénticos presupuestos filosóficos respecto del concepto de ciencia.

Visto con la perspectiva crítica que el tiempo nos depara, no puede decirse que tanto en esa como en alguna otra contribución menos ambiciosa, el objetivo compartido de Giner y González de Linares alcanzase sus objetivos, pero refleja el marco intelectual en el que ambos se movieron, como ponen de manifiesto algunas de las ideas de Giner que pasamos a exponer, lo que puede representar una contribución al mejor conocimiento de su legado, al tratarse de una cuestión que, salvo alguna excepción¹⁵, ha estado y está generalmente

la función que debe cumplir la ciencia, cosa que no siempre hace el Estado, «el cual tiende, a veces, a desconocer en su origen el valor absoluto de la ciencia y la fuente pura de donde derivan los bienes que está llamada a producir para el individuo y para la sociedad, y que para dar el primer paso en el camino de la independencia en este orden es el fin que al establecer la Institución se proponen». Cfr. ANÓNIMO, *En el cincuentenario de la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, 1926, pp. 17-18.

15 Entre las excepciones cabe destacar estas tres. En primer lugar, el ya antiguo trabajo de José Villalobos procedente de su Tesis de Licenciatura, cfr. VILLALOBOS DOMÍNGUEZ, J., *El pensamiento filosófico de Giner*, Sevilla, Anales de la Universidad Hispalense. Serie: Filosofía y Letras, nº 2, 1969, pp. 45-70; la segunda corresponde al artículo de Pelayo de Lucas, «La teoría del conocimiento de Francisco Giner de los Ríos: la formación de lo humano», *Éndoxa: Series Filosóficas*, 25, 2010, pp. 165-184. La tercera se acerca directamente a la cuestión que nos ocupa, y se debe a la autoridad de Pedro Cerezo, cuyos textos son esclarecedores para este asunto: cfr. CEREZO GALÁN, P., «El pensamiento de Giner de los Ríos», en García-Velasco, J. (ed.), *Francisco Giner de los Ríos. Un andaluz de fuego*, Sevilla, Consejería de Cultura de la

ausente de los estudios dedicados al movimiento krausoinstitucionista, tanto de Filosofía de la Naturaleza como de Historia la Ciencia¹⁶.

Para seguir un hilo argumental vamos a analizar una de las aportaciones científicas de Giner de los Ríos, como es la Psicología, para completarla con las reflexiones epistemológicas de carácter más general. Las fuentes que manejamos se encuentran recogidas en sus *Obras completas*: en el volumen IV, titulado *Lecciones sumarias de Psicología*; en el VI, *Estudios filosóficos y religiosos*; y en el XI, *Filosofía y Sociología: estudios y exposición de crítica*.

Las *Lecciones sumarias de Psicología* incluyen al comienzo unas notas informativas debidas a Hermenegildo Giner de los Ríos en las que se nos dice que se trata de una obra compartida por Giner con sus discípulos Eduardo Soler y Alfredo Calderón, tratándose de un texto que nació con la intención de servir de Manual de la materia en la Escuela de Institutrices de Madrid, centro ligado a la Institución. Su éxito lo convirtió en libro de texto en varios Institutos de Segunda Enseñanza de Cataluña. También se nos informa de que la obra ha tenido dos ediciones, la de 1874 y la de 1878. Le siguen las dos advertencias de Giner a ambas ediciones, en las que, modestamente, despoja al Manual de todo valor científico, y lo sitúa bajo la órbita de la influencia krausista, citando a Krause, Sanz del Río, Ahrens y Tiberghien,

Junta de Andalucía, 2011, pp. 119-136; y «Giner de los Ríos, el «Sócrates español». De la política a la pedagogía», en García-Velasco, J. y Morales Moya, A. (eds.), *La Institución Libre de Enseñanza y la cultura española*, vol. 2 de *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner de los Ríos: nuevas perspectivas*, Madrid, Fundación Francisco Giner de los Ríos [Institución Libre de Enseñanza] Acción Cultural Española, 2012, pp. 28-67. A su maestría pretendo acogerme, ampliando el mismo campo por el que ambos transitamos.

16 Como puede desprenderse de alguna de la bibliografía reciente disponible sobre nuestro autor y el movimiento krausoinstitucionista, tanto en monografías como en obras colectivas. Véase: LÓPEZ-MORILLAS, J., *Racionalismo pragmático. El pensamiento de Giner de los Ríos*, Madrid, Alianza, 1988; MACEIRAS FAFIÁN, M. (ed.), *Pensamiento español*, vol. II, *Del Barroco a nuestro días*, Madrid, Síntesis, 2002; VÁZQUEZ ROMERO, M. (coord.), *Francisco Giner de los Ríos. Actualidad de un pensador krausista*, Madrid, Marcial Pons, 2009; SUÁREZ CORTINA, M. (ed.), *Libertad, armonía y tolerancia. La cultura institucionista en la España contemporánea*, Madrid, Tecnos, 201; OTERO CARVAJAL, L. E. y LÓPEZ SÁNCHEZ, J. M^a, *La lucha por la modernidad. Las Ciencias naturales y la Junta para Ampliación de Estudios*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2012. Nada de lo dicho debe interpretarse como una crítica a la solvencia científica de estas obras, que es muy notable, sino como la constatación de que las cuestiones epistemológicas y de Filosofía de la Ciencia no son contempladas como parte importante de las contribuciones del fundador de la Institución que, sin embargo, son las que a nosotros nos interesan, y cuyos textos quedan recogidos en tres de los veinte volúmenes que forman la única edición existente hasta la fecha de sus *O. C.*,

e incorporando otras fuentes de la nueva ciencia, tales como las procedentes de Wundt, Fechner, Lotze, Helmholtz y Spencer.

La obra expone de forma sumaria, esquemática podría decirse, todo el contenido de la materia, estructurado en un Introducción y tres partes, denominadas, respectivamente, Psicología general; Psicología especial y Psicología orgánica. A su vez, cada parte se subdivide en Secciones, cada Sección en Capítulos, y cada Capítulo en Lecciones, conteniendo cada una un número determinado de apartados. En total hay 3 Partes, 5 Secciones, 20 Capítulos, 59 Lecciones y 245 apartados. Como podía desprenderse de la mezcla de fuentes en que se inspira, este Manual no solo es un ejemplo de la Psicología Experimental que entonces estaba emergiendo, lo cual ya de por sí era una novedad en el panorama de las ciencias humanas europeas del momento, sino que se apoya en presupuestos de carácter filosófico procedentes de la escuela krausista, como puede verse al comienzo de la obra.

En efecto, en la Introducción, Lección 1^a, se caracteriza a la Psicología como «conocimiento del alma», lo cual es una definición puramente nominal del término, acorde con la filosofía tradicional, pero a renglón seguido se añade que se trata de un conocimiento «científico». En la Lección 2^a de la misma Introducción se precisa el concepto de alma, como la unión de cuerpo y *espíritu*¹⁷ (Giner, 1920: 5), término este último que corresponde al vocabulario del romanticismo y del idealismo alemán (*Geist*), y que, a diferencia del dualismo tradicional que arranca de Platón y adquiere su máxima expresión en Descartes, se incrusta como un tercer concepto cuya significación absorbe la que ostentaba el de alma, denominación que se reserva para referirse en exclusiva a la unión con el cuerpo.

De este modo, Giner propone una distinción real entre cuerpo y espíritu, caracterizando a este por tres notas, la primera de las cuales dice lo siguiente:

a) Que es *un sér* real y verdaderamente sustantivo; es decir, como algo que es y subsiste primera e inmediatamente en si mismo (no en otro objeto, al modo de una pura cualidad o de un fenómeno), sosteniendo en su unidad y por sí todas sus propiedades y hechos sin necesidad de que pensemos, para esta clara y directa percepción, en relación alguna por su parte con otro ser ni término diferente.¹⁸

17 GINER DE LOS RÍOS, F., *Lecciones sumarias de Psicología*, vol. IV de las *O. C.*, Madrid, La Lectura, 1920, p. 5.

18 *Ib.*, p. 14.

Como puede apreciarse, no otra concepción sostenía Descartes a propósito de la mente humana o alma. Las otras dos notas del espíritu son las siguientes: b) la unión consigo mismo como una *intimidad / conciencia / yo*; c) el estar dotado de su propia *causalidad*.

De entre las novedades que la segunda edición de esta obra nos ofrece con relación a la primera se encuentra la Sección tercera de la Primera Parte titulada «Biología psíquica», en la que se juntan actividades tan dispares de la llamada «vida del espíritu» como la afectividad, la sensación, los instintos, los hábitos, la ética, el arte, los sueños, y el lenguaje, al que dedica las Lecciones 21 y 22. En la primera enuncia una tesis central, al identificar el lenguaje con la expresión de la vida del espíritu, o lo que es lo mismo, convierte al lenguaje en el medio por el que se hace público no solo el pensamiento humano, sino el conjunto de la vida psíquica. Pero también gracias al lenguaje –y a su fuerza semántica, añadimos nosotros–, el ser humano puede categorizar la realidad, distinguiendo los diferentes niveles que la forman. En el primer caso el lenguaje es *inmediatez*, mientras que en el segundo actúa como *mediación*.

Por lo que se refiere a las cuestiones propiamente epistemológicas, el vol. VI incorpora unos «Apuntes para un programa de elementos de doctrina de la ciencia» que contienen los enunciados de un plan docente de «conferencias libres» que, según nos informa su autor, tuvo ocasión de impartir en la Universidad de Madrid entre los años 1871 a 1875. El programa refleja la estrecha relación que Giner teje entre cuestiones filosóficas y epistemología de las ciencias, puesto que la primera Sección de la Parte General, titulada «El conocer en general», contiene lecciones propias de una Gnoseología o Teoría del conocimiento, desde la que trata de fundarse la clasificación de las diversas ciencias. En la parte segunda se hace la conocida distinción krausista entre la *heurística*, que comprende la indagación o investigación propia de las ciencias, y la *didáctica* o exposición de sus resultados, incluyendo cuestiones de orden metodológico.

Cuando acomete propiamente la clasificación de las ciencias en lo que llama la 2ª Subdivisión del Plan –Parte Primera, Sección 2ª, titulada «Principio de clasificación», apartados I-VII– se restablece una secuencia de ideas que obedece a una previa categorización de la realidad, que es una aplicación personal de la metafísica de Krause, quien reinterpreta algunos pasos de la filosofía de Fichte y de Schelling de los que fue alumno. Partiendo de la inmediatez de la conciencia que se nos muestra como un Yo, se produce una

transición al no-Yo, o lo mediato, desplegado en Naturaleza y Espíritu –el ámbito de la Humanidad– que forman el todo como unidad del mundo. Pero se precisa de un absoluto que, en tanto que ser, sirva de fundamento al resto de los seres que son relativos, papel que corresponde al Ser Supremo o Dios, concebido como «Dios en el mundo» o *panenteísmo*.

El orden expositivo de la clasificación de Giner, aunque no se ajuste literalmente al de Krause, lo presupone, pues en este, tras encontrar el fundamento en Dios –analítica–, el Absoluto se desborda y despliega en el mundo –sintética–, armonizando el principio subjetivo del primer proceso con la objetividad del segundo, lo que da lugar a un resultado «armónico» entre el realismo y el idealismo.

La realización de este proyecto clasificatorio se ofrece de forma más completa en el «Fragmento sobre clasificación de las ciencias», un texto escrito entre los años 1870-1876, en que Giner propone un listado detallado de las ciencias conocidas hasta esa fecha sobre el principio de que cada nivel de la realidad o ser debe tener su correspondiente ciencia que lo estudie. De acuerdo con una reflexión inicial en la que va determinando los diferentes niveles o categorías de lo que podemos pensar, en un intento de apresar la variedad que conforma la unidad de lo real, y que da lugar a la unidad de la Ciencia que engloba las diferentes ciencias particulares, afirma:

A cada uno de los problemas que nuestro pensamiento ofrece, ha de corresponder por necesidad una esfera en la Ciencia consagrada a su indagación y solución (sea ésta cual fuere), constituyendo la composición sistemática y total de dichos particulares, el organismo interior, la *Enciclopedia de la Ciencia*.¹⁹

Podrá apreciarse la convergencia en el concepto de «organismo» entre el orden ontológico –como el todo orgánico que forma la realidad o el ser– y el epistemológico, propio del saber. De este modo se sustancia un proceso clasificatorio descendente que va de lo más general a lo particular. Del Ser en general se ocupa la *Metafísica*; del Ser Supremo la *Teología racional*; del Espíritu la *Psicología general* y la *Pneumatología*; de la Naturaleza la *Física general*, la *Fisiología universal* y la *Cosmología*; para el llamado «Orden psicofísico» debiera proponerse una ciencia, aún sin constituir, con el nombre de *Psicosomatología*, uno de cuyos capítulos, señala, es la *Antropología*. A continuación

19 GINER DE LOS RÍOS, F., *Estudios filosóficos y religiosos*, vol. VI de las O. C., Madrid, La Lectura, 1922, p. 78.

de esta propuesta, cada uno de estos campos científicos se completa y concreta con la variedad de las ciencias existentes en tiempos de Giner.

Lo más relevante, desde nuestro punto de vista, de la reflexión epistemológica de Giner de los Ríos se encuentra en su trabajo del año 1871 titulado «Condiciones del espíritu científico», cuyos resultados exponemos de manera sintética:

La Ciencia –escrito siempre con mayúscula–, «conocimiento en su absoluta plenitud»²⁰ (Giner, 1922: 8), es el primer bien de la vida y el primer «factor» en la historia de la humanidad.²¹

La ciencia aporta el fundamento del saber, al sentar el principio y la ley de un fenómeno.

Existe una ecuación entre ciencia y verdad, pues se trata de un saber que aporta la prueba, y que requiere además una difusión y comunicación.

La ciencia forma un sistema, que es la réplica epistemológica a la unidad sistemática del ser, como antes señalábamos. Este párrafo concentra lo esencial de la confluencia de las ideas de Giner con el pensamiento krauseano:

Pero la Ciencia, como el todo de la verdad probada es orden, organismo, sistema: donde cada parte, sólo en su debido lugar, en el todo y en su graduales relaciones con los demás, tiene su propia luz y puede ser convenientemente estudiada y conocida. Aun aquellas esferas, al parecer más distantes, como que pertenecen a objetos fundamentalmente diversos, la Psicología y la Historia Natural, la Política y la Mecánica, por ejemplo, mantienen entre sí tales relaciones, que, al contemplarlas, deja de causar maravilla la fácil confusión de unas con otras, en que, ora a sabiendas, ora sin darse cuenta de ello, suele todavía incurrir la frecuente parcialidad y precipitación de los especialistas científicos.²²

La Metafísica explica el principio supremo de la realidad que como un organismo se despliega en la *Enciclopedia de las ciencias*.

La Metafísica es necesaria como la ciencia general de las *categorías* para plantear tesis generales sobre la realidad o el ser y otorgar fundamento filosófico a las ciencias.

²⁰ *Ib.*, p. 8.

²¹ Pedro Cerezo ha querido encontrar un componente «gnóstico» en esta idea de ciencia que, como hemos visto, requiere de sus cultivadores una dedicación análoga a la de un «ministro», y en la que la sociedad puede descubrir un poder salvífico. Cfr. CEREZO GALÁN, P., «Giner de los Ríos, el «Sócrates español». De la política a la pedagogía», *o. c.*, pp. 42-43.

²² *Ib.*, pp. 15-16.

El cultivo de la ciencia exige un *ethos*, plasmado en un conjunto de virtudes que un científico digno de tal nombre debiera cumplir, no solo virtudes dianoéticas, como dijera Aristóteles, sino también virtudes éticas. Afirma Giner:

Quien así la considera y cultiva *por ella misma*, como un deber a que le llaman estrechamente, ora en general su propia naturaleza, ora a la par y de una manera más especial y señalada su individual vocación, ése obedece en esta esfera la ley moral de toda actividad y fin: la pureza, la abnegación, el desinterés; ése es capaz de aquel espíritu de sacrificio, sin el cual, ni la Ciencia, ni cosa alguna grande cabe que fructifique en el mundo.²³

Quisiera poner el punto y final a este trabajo aportando las reflexiones que figuran en un texto del fatídico año del Desastre español de 1898, titulado «La ciencia como función social», y que representa una muestra de la sensibilidad del fundador de la Institución Libre de Enseñanza por las cuestiones sociales, así como un interés científico por estas ciencias, también emergentes en ese momento.²⁴

Se plantea el pensador andaluz la relación que pueda mediar entre la ciencia y la sociedad, dado que todo el gran entramado de la cultura, en sus diversas manifestaciones, ha ido adquiriendo con el paso del tiempo una denominada «función social», entendida en el doble sentido de la expresión, es decir, como el condicionamiento que las necesidades sociales del momento producen sobre la investigación científica y como la influencia que sus resultados pueden ejercer sobre el conjunto de la sociedad. Para ello pasa revista a las aportaciones de algunas figuras del pensamiento como Hegel, Comte, Spencer, o Wundt, puntualizando, en cada caso, su manera de subrayar la relación entre la sociedad y el conocimiento científico. Para ello se apoya también en un krausista como Schäffle, en Costa, y en Gumersindo de Azcárate, otro de los fundadores de la Institución Libre de Enseñanza, remitiéndose a unas lecciones impartidas por este en el Ateneo de Madrid en el curso 1897-

23 *Ib.*, pp. 25-26.

24 Resulta curioso que, aunque de una manera incidental, en una nota al pie, Giner defienda todavía en esa fecha la concepción organicista y vitalista de su amigo González de Linares procedente de su escrito del año 1878 *La vida de los astros*, cfr. GINER DE LOS RÍOS, F., *Filosofía y Sociología*, vol. XI de las *O. C.*, Madrid, La Lectura, 1925, p. 7. Véanse las dos ediciones que hemos hecho de esta obra en: GONZÁLEZ DE LINARES, A., *La vida de los astros*, ed. y Estudio preliminar de Carlos Nieto Blanco, Santander, Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2004, pp. 101-227; y GONZÁLEZ DE LINARES, A., *Obra completa, o. c.*, pp. 351-415.

1898, en las que destaca, entre otras cosas, la dimensión social de toda la actividad cultural humana²⁵ (Giner, 1925: 42-44).

Particular interés ofrece el conocimiento que Giner muestra de las tesis del socialismo, el marxismo y el anarquismo, reconociendo las aportaciones de autores como Marx, Engels, Lasalle, Kautsky, Bakunin, y Kropotkin, frente a las que construye su propia posición, descalificando a quienes no han visto todavía esa estrecha relación entre la ciencia y la sociedad. La siguiente cita pudiera servirnos a modo de resumen de la tesis de nuestro autor:

Si se quisiera comprender en un fórmula concreta –y por lo mismo nunca enteramente exacta– la relación entre el espíritu y vida general de la sociedad, en cuanto al orden del conocimiento, y la obra especial del hombre de ciencia [...] podría tal vez decirse que la ciencia es una diferenciación condensada, intensiva y *refleja* de lo que el mismo espíritu social piensa de una manera *inmediata* en el fondo: por donde es capaz de rectificar ese espíritu luego y extender su horizonte, al descender a su vez por los diversos círculos, hasta los más incultos y remotos.

Podrá apreciarse en la primera parte del párrafo que Giner acaso quisiera hacer suya una de las fórmulas más conocidas del Materialismo histórico, por la que se establece el condicionamiento social de la conciencia, condensada en la expresión de Marx, tantas veces citada, que invierte el idealismo de Hegel, al proclamar que es «el ser social el que determina la conciencia». No debiera pasar inadvertido el uso del verbo «reflejar» –en lugar de otros que proceden directamente del vocabulario marxiano, como «condicionar» o «determinar» – porque con el paso del tiempo, y sin que Giner tuviera nada que ver en el asunto, el Marxismo-leninismo que se impondría en la Unión Soviética como la doctrina oficial, iba a consagrar ese verbo mediante una pieza teórica, conocida como la «teoría del reflejo», con la que trata de explicarse el vínculo entre sujeto y objeto en el proceso cognitivo.

Sin embargo, esta influencia no deja de ser un espejismo, pues además de esa idea general, parece que Giner desea precisar más su punto de vista distinguiendo entre dos tipos de conocimiento, a saber, el más elemental o básico, el propio del sentido común, el *inmediato*, que flota sobre el cuerpo social, a modo de prejuicios, preconceptos u opiniones, y el *mediato*, racional, ilustrado, el científico, en suma. Ahí acabaría la relación –siguiendo el esquema del Materialismo histórico– entre «base» y «superestructura», pues

25 Cfr. GINER DE LOS RÍOS, F., *Filosofía y Sociología*, o. c., p. 25.

el modo cómo Giner explica esa interacción no es separando esos dos ámbitos —lo socioeconómico de lo científico—, sino distinguiendo dos niveles dentro del mismo campo de la actividad intelectual: el vulgar y el científico, y es por aquel resquicio por el que se importan a la inteligencia del mundo las más básicas necesidades sociales. Ahora Giner se parece más a lo que realmente era: un discípulo de Krause y no de Marx, reclamando para su proyecto el papel relevante de la élite intelectual. La segunda parte del párrafo muestra el movimiento por el que la ciencia «devuelve» a la sociedad los logros conseguidos al transformar en verdades de las que puede servirse las expectativas e intereses sociales de los que partía.

Al final de este texto, Giner establece que los beneficios que la sociedad recibe de la ciencia pueden resumirse en dos. Por una parte, la ciencia introduce en la sociedad el conocimiento, el saber fundado y verdadero, aumentando el «patrimonio intelectual» de las diferentes clases sociales. Como puede apreciarse, este movimiento no podría producirse sin poner en práctica la función pedagógica de la ciencia (*didáctica*). Por otra, la ciencia otorga a la sociedad otro beneficio quizá menos visible o más inmaterial, pero no menos necesario para la salud de la sociedad. No me resisto a citar las palabras con las que acaba su artículo y poner fin, a mi vez, a este trabajo:

Pero no se reduce a este servicio cuantitativo, sino que obra igualmente sobre las cualidades del espíritu general, excitando su energía, refinando su sentido crítico, acrecentando su reflexión, ennobleciendo su ideal y poniendo de esta suerte (hasta donde depende del conocimiento) una condición fundamental para la purificación también del sentimiento, de la voluntad y de la conducta. Así, por la delicada complejidad de esta función (y no, como a veces se cree, por la mera difusión de sus productos intelectuales), es como *la ciencia ejerce en la sociedad ese ministerio verdaderamente educador* [la cursiva es nuestra], que, de otra suerte, difícilmente le corresponde.²⁶

Podemos concluir este trabajo afirmando que la idea de ciencia que defiende Francisco Giner de los Ríos —el «Sócrates español», como gustaba recordarlo Miguel de Unamuno— se sitúa en el mismo plano intelectual representado por el krausismo, compartiendo el ideario epistemológico de Julián Sanz del Río, Nicolás Salmerón y Augusto González de Linares, tal y como hemos tratado de argumentar a lo largo de esta páginas.

²⁶ *Ib.*, pp. 50-51.

ACTUALIDAD Y VIGENCIA DEL LEGADO PEDAGÓGICO DE F. GINER DE LOS RÍOS

MARÍA CRISTINA PASCERINI
Universidad Autónoma de Madrid
mcpascerini@wanadoo.es

Antes de exponer y valorar los principales rasgos de la pedagogía de Francisco Giner de los Ríos, recordaremos brevemente qué convicciones y circunstancias llevaron a este jurista a hacer de la educación su campo de acción privilegiado.

En el año 1863 Giner llegó a Madrid para realizar sus estudios de doctorado en Derecho Civil y Canónico, y empezó a frecuentar los círculos filosóficos que bajo la dirección de Julián Sanz del Río estaban difundiendo el krausismo en España. La filosofía krausista le proporcionó el marco conceptual adecuado para el futuro desarrollo de una nueva pedagogía. Según el krausismo el progresivo conocimiento racional de Dios y del mundo hace posible para el hombre el conocimiento del bien y su realización; el mal no sería «más que una ceguera parcial, una limitación causada por la ignorancia». Para que el hombre mejore su comportamiento sería en definitiva indispensable una mejora del conocimiento¹.

El krausismo permitió a Giner madurar la idea de que el conocimiento, y por lo tanto la educación pueden reformar la sociedad. Si el mal solo es consecuencia de la falta de conocimiento, entonces para que el hombre realice el bien lo que le hace falta es una educación que le permita conocerlo.

Además no solo la ética, sino también la antropología krausista llevan a otorgar suma importancia a la educación. Julián Sanz del Río afirma en su

1 LÓPEZ MORILLAS, J., *El krausismo español*, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 38.

Ideal de la humanidad para la vida, adaptación española de la obra de Karl Krause *Urbild del Menschheit*, y verdadero manual de los krausistas, que:

El hombre, imagen viva de Dios y capaz de progresiva perfección, debe vivir en la religión unido con Dios, y subordinado a Dios; debe realizar en su lugar y esfera limitada la armonía de la vida universal, y mostrar esta armonía en bella forma exterior; debe conocer en la ciencia de Dios y el mundo; debe en el claro conocimiento de su destino educarse a sí mismo².

Las convicciones krausistas sobre la importancia de la educación son patentes en un breve ensayo de Guillaume Tiberghien, máximo exponente del krausismo en Bélgica, titulado *Enseignement et Philosophie*, que Hermenegildo Giner, hermano Francisco, estuvo traduciendo en 1873, y que salió a la luz un año después con el título *La enseñanza obligatoria*:

...es evidente hasta lo sumo que no hay, que no puede haber, sino una sola manera de conseguir el adelanto de la vida civil y política, y esa consiste en ilustrar a todos los ciudadanos. [...] La ignorancia, por el contrario, es un signo de debilidad y degradación; hace de un hombre un instrumento ciego de las intrigas políticas y sirve de apoyo a los Gobiernos, que, so pretexto de conservadores, empujan a la sociedad hacia atrás...³

En este ensayo, que Francisco Giner pudo conocer por la labor de su hermano, la formación del hombre tiene una importancia extraordinaria para el desarrollo de la sociedad, que es inseparable de la libertad que solo se realiza a través de la educación.

Sin embargo, fueron los acontecimientos de los años 70 los que empujaron a Giner hacia la pedagogía. A causa de sus protestas contra los intentos restauradores de controlar la enseñanza, en 1875 primero fue confinado en Cádiz, y luego expulsado de la cátedra de Filosofía del Derecho que ocupaba desde 1867. En 1876, junto a otros profesores expulsados como Gumersindo de Azcárate y Nicolás Salmerón, fundó la Institución Libre de Enseñanza (ILE), pensada en un principio como universidad privada desde donde ejercer la cátedra. Pero el éxito de los estudios generales de segunda enseñanza⁴ fue

2 SANZ DEL RÍO, J., *Ideal de la humanidad para la vida*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1985, p. 65.

3 TIBERGHIEU, G., *La enseñanza obligatoria*; versión castellana precedida de unas notas biográficas del autor por Hermenegildo Giner, Madrid, Librería de Aulló y Rodríguez, 1874, pp. 29-30.

4 CACHO VIU, V., *La institución Libre de Enseñanza. I. Orígenes y etapa universitaria (1860-1881)*. Prólogo de Florentino Pérez-Embid, Madrid, Ediciones Rialp, 1962, p. 435.

determinante para que la Institución se convirtiera en pocos años en centro de vanguardia de la pedagogía española.

Como heredera de la Ilustración, la Institución puso la libertad en la base del avance del conocimiento, de la ciencia, del saber; la libertad, requisito imprescindible de la enseñanza, había de entenderse no solo como libertad de cátedra, sino también como libertad de ciencia, de iniciativa y como libertad del alumno.

Se trataba no de amoldarle a verdades ya sabidas, sino de favorecer el desarrollo de su personalidad. Lo importante no eran los programas y las teorías, sino descubrir el potencial de cada uno.

Hay un principio fundamental en la pedagogía de Giner que es el respeto al niño, ya proclamado por Juvenal en su *maxima reverentia puero debetur*, y por Rousseau en el *Emilio*⁵. También a lo que hay de posible, de nuevo, de impredecible en cada uno de nosotros. Laporta dice al respecto que

es una especie de fe nueva y arriesgada la que le impele a fiarlo todo a la individualidad fecunda de cada persona. En esto el pensamiento de Giner exhibe un «liberalismo» de una profundidad insólita⁶.

La pedagogía de Giner ha sido definida con razón por Laporta como «la más relevante aportación española a la teoría educativa contemporánea»⁷. Fue convicción de Giner que solo una eficaz acción educativa podía permitir a un país salir de su postración y oscuridad, y que nada puede ser comparable a la fuerza de la educación a estos efectos.

Elvira Ontañón dice que

Francisco Giner de los Ríos, lo mismo que los pensadores krausistas alemanes, vio en la educación la base del progreso, la regeneración y la libertad de los pueblos», subrayando que se trataba de «una educación nueva, bien diferente de la que existía en la España de su tiempo»⁸.

5 CHATEAU, J., «Rousseau y la vocación», *Los grandes pedagogos*, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1959, pp. 176-177.

6 LAPORTA, F. J., «Francisco Giner de los Ríos en la modernización de España», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, nº 18, II Época Diciembre 1993, p. 24.

7 LAPORTA, F. J., *Antología pedagógica de Francisco Giner de los Ríos*, Madrid, Santillana, 1977, p. 8.

8 ONTAÑÓN, E., «Vigencia educativa de don Francisco Giner de los Ríos», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, nº 58, II Época Noviembre 2005, p. 21.

Los orígenes de la Institución han sido muy bien estudiados por Antonio Jiménez-Landi, que refiere la fecha del 10 de marzo para la firma de los estatutos de la Institución. En los artículos que la conciernen se establece:

1.^a Esta Institución es completamente ajena a todo espíritu o interés de comunión religiosa, escuela filosófica o partido político; proclamando tan solo el principio de la libertad e inviolabilidad de la ciencia y de consiguiente independencia a su indagación y exposición respecto de cualquiera otra autoridad que la de la propia conciencia del profesor.

2.^a Se establecerán, según lo permitan las circunstancias y los medios de que se disponga:

Primero: Estudios de cultura general, o de segunda Enseñanza y profesionales, con los efectos académicos que se les concedan las leyes del Estado;

Segundo: Estudios superiores científicos;

Tercero: Conferencias y cursos breves de carácter, ya científico, ya popular;

Cuarto: Concursos, premios, publicación de libros y revistas, etc.⁹

La Institución, afirma Laporta,

era, desde luego, mucho más que un simple colegio. Era todo un proyecto educativo con la vista puesta en un horizonte de modernización profunda de España¹⁰.

Giner maduró la convicción de que la única posibilidad de regenerar la sociedad estaba en la educación, y desde la fundación de la Institución sólo tuvo una prioridad: la formación de hombres. Sin embargo, el Primer Congreso Pedagógico Nacional de 1882 puso en evidencia dos grandes problemas en el campo educativo: el inmovilismo y el desconocimiento de las tareas educativas por parte de los que ejercían la enseñanza oficial, y su resistencia a cualquier tipo de cambio. Fue entonces cuando Giner tomó la decisión, probablemente nada fácil, de convertir la Institución Libre de Enseñanza en escuela, renunciando al proyecto de universidad. Entre sus méritos, señala Ontañón, está el de haber aprendido, él y sus colaboradores, que eran catedráticos de universidad,

a ser maestros porque consideraban que era lo que hacía falta¹¹.

9 JIMÉNEZ-LANDI, A., *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente*, Tomo I, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 378-379.

10 LAPORTA, F. J., *o. c.*, 1993, p. 23.

11 ONTAÑÓN, E., *o. c.*, p. 22.

Ontañón cita un prospecto de la Institución de 1908, en el que aparecen los principios pedagógicos de la Institución, entre los que destaca la reverencia que se debe al niño, la distancia de la Institución de todo particularismo religioso, filosófico o político, el reconocimiento y la extensión de los principios pedagógicos de Pestalozzi y Froebel a todos los grados de la educación,

porque en todos caben intuición, trabajo personal y creador, procedimiento socrático, animadores y gratos estímulos, individualidad de la acción educadora en el orden intelectual como en todos, continua, real, viva, dentro y fuera de la clase¹²;

y también la coeducación, para que la mujer se eduque no solo como, sino con el hombre.

Hay que tener en cuenta que Giner de los Ríos no trató de forma sistemática su pedagogía, quizás porque cree que

la Pedagogía no da recetas para educar, [...] las recetas no sirven más que para hacer pedantes¹³.

Sin embargo, Laporta ha reconstruido cinco líneas maestras de su pedagogía a través de los escritos que Giner fue publicando a lo largo de su vida.

La primera característica de la educación promovida por Giner es que

la educación trata de poner en marcha el dispositivo humano de la razón y de liberar la conciencia individual, para que ambas, por sí mismas y sin mediación ni influencia alguna exterior, como fundamentos últimos del hombre, dicten a cada individuo la norma a seguir. No es, por tanto, rige tanto aceptable la existencia de norma alguna ajena, exterior e impuesta¹⁴.

Giner cree que la enseñanza entendida como pronunciar conferencias aísla del auditorio, y aboga más bien por una enseñanza que llama «de laboratorio», que resulte «familiar, cooperativa, socrática»¹⁵. La educación ha de favorecer la formulación de preguntas y observaciones por parte del discente, exigirle que

12 ONTAÑÓN, E., *Ib.*, p. 23.

13 GINER DE LOS RÍOS, F., «Sobre reformas en nuestras universidades», *O. C.*, II *La Universidad española*, Madrid, Imprenta Clásica Española, 1916, p. 132.

14 LAPORTA, F. J., *o. c.*, 1977, pp. 31-32.

15 GINER DE LOS RÍOS, F., «Un peligro de toda enseñanza», *O. C.*, XII *Educación y enseñanza*, Madrid, Espasa-Calpe, 1933, p. 101.

piense y reflexione por sí, en la medida de sus fuerzas, sin economizarlas con imprudente ahorro; que investigue, que arguya, que cuestione, que intente, que dude, que despliegue las alas del espíritu, en fin, y se rinda a la conciencia de su personalidad racional¹⁶.

La nueva enseñanza ha de basarse en «la indagación personal, concienzuda, realista», en «los métodos intuitivos y autospectivos», en «la contemplación directa de las cosas», que «sustituye al verbalismo, a los lugares comunes, al mero estudio de los libros y a la fácil sumisión con que un espíritu, a la par escéptico y servil, se rinde a las opiniones magistrales y hechas¹⁷.

El objetivo es que el alumno «no solo aprenda a conocer, sino a hacer, según el principio de *learning by doing*, aprender haciendo»¹⁸.

El único medio para llegar a formarse convicciones sinceras y definidas es la discusión, la crítica, la indagación personal, porque las que se aprenden sin tener parte en ellas son «inciertas, inútiles, o, más bien, perjudiciales como una quimera imposible». Para Giner hay que decidirse entre acumular representaciones ajenas de las cosas sin llegar jamás a conocer las cosas mismas, o trabajar por uno mismo, discurriendo, explorando «para ir poco a poco averiguando, con labor paciente, cortísima parte de lo cognoscible» 19. El método por el que aboga es el método intuitivo,

el único autorizado en todo linaje de enseñanza. No es pues maravilla si, aplicado a la infancia en los tiempos modernos merced a los esfuerzos de Rousseau, de Pestalozzi, de Fröebel, va poco a poco extendiéndose a diversos estudios... 20

Giner muestra apreciar especialmente a Friedrich Froebel, autor de *La educación del hombre* (1826), y afirma que

16 GINER DE LOS RÍOS, F., «El espíritu de la educación en la Institución Libre de Enseñanza», *O. C.*, VII *Estudios sobre la educación*, Madrid, La Lectura, 1922, p. 24.

17 GINER DE LOS RÍOS, F., «Sobre el estado de los estudios jurídicos en nuestras universidades», *O. C.*, II *La Universidad española*, Madrid, Imprenta Clásica Española, 1916, pp. 174-175.

18 GINER DE LOS RÍOS, F., «La crisis presente en el concepto de la Universidad», *O. C.*, X *Pedagogía Universitaria*, Madrid, Espasa-Calpe, 1924, p. 26.

19 GINER DE LOS RÍOS, F., «Sobre el estado de los estudios jurídicos en nuestras universidades», *O. C.*, II *La Universidad española*, Madrid, Imprenta Clásica Española, 1916, p. 185.

20 GINER DE LOS RÍOS, F., «El espíritu de la educación en la Institución Libre de Enseñanza», *O. C.*, VII *Estudios sobre la educación*, Madrid, La Lectura, 1922, pp. 24-25.

la profunda concepción de Fröebel [...] constituye sin duda el inmediato fundamento para la reforma de nuestra educación²¹.

No solo la Institución adopta los principios de Fröebel:

poner al discípulo en contacto con la naturaleza; dejarlo, siempre que sea posible, en medio de ella; educarlo, en suma, al aire libre; hacerle observar todas las cosas directamente –(intuición, excursiones, etc.); procurar que no pierda la alegría en el trabajo; ...²²

sino que cree que éstos «deben y pueden extenderse a todos los grados»²³.

La segunda línea maestra indicada por Laporta para la pedagogía de Giner es el privilegio de la educación entendida como formación del hombre, sobre la instrucción considerada como mero aprendizaje. La instrucción trata al niño como un «recipiente vacío»²⁴ que hay que rellenar con saberes y cosas, mientras que la educación

no enseña conceptos o cosas, sino a pensarlos y a hacerlas; que, en consecuencia, no intenta que sean aprendidas, sino que se aprenda a hacerlas²⁵.

Para Giner el fin de la enseñanza ha de ser siempre la educación, y no la mera instrucción. Incluso la que se dirige a determinadas profesiones tendría que rechazar el aprendizaje del mero manual, pues de tal formación sólo puede esperarse rutina, aridez, falta de espontaneidad y de atractivo.

Para que la educación genere hombres y mujeres vitales es necesario transformar las aulas y romper con las enormes masas de alumnos, creando en torno del profesor

un círculo poco numeroso de escolares activos que piensan, que hablan, que discuten, que se mueven, que *están vivos*, en suma, y cuya fantasía se ennoblece con la idea de una colaboración en la obra del maestro²⁶.

21 GINER DE LOS RÍOS, F., «Instrucción y educación», *O. C.*, VII *Estudios sobre educación*, Madrid, La Lectura, 1922, p. 8.

22 GINER DE LOS RÍOS, F., «Descripción sumaria del proyecto de edificio para la Institución Libre de Enseñanza», *O. C.*, XVI *Ensayos menores sobre educación y enseñanza tomo 1*, Madrid, La Lectura, 1927, p. 12.

23 GINER DE LOS RÍOS, F., *Ib.*, p. 12.

24 JIMÉNEZ GARCÍA, A., *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Editorial Cincel, 1985, p. 152.

25 LAPORTA, F. J., *o. c.*, 1977, p. 32.

26 GINER DE LOS RÍOS, F., «El espíritu de la educación en la Institución Libre de Enseñanza», *O. C.*, VII *Estudios sobre la educación*, Madrid, Espasa-Calpe, 1922, pp. 26-27.

A este fin propone que la clase se transforme en un taller,

donde los alumnos trabajan individualmente; siendo la misión del maestro, no la de explicar y desenvolver un asunto, sino la de pasar de mesa en mesa, dirigiendo, auxiliando y estimulando a sus discípulos, sin otro intento que el de que se hagan hombres de trabajo, seguros de sí mismos e independientes²⁷.

Giner dice claramente que

la Institución no pretende limitarse a instruir, sino cooperar a que se formen hombres útiles al servicio de la humanidad y de la patria²⁸.

La educación debe evitar el exclusivismo especialista, es decir cultivar cerradamente solo un fin desatendiendo los demás, porque no solo la actividad racional no ha de cerrarse a una sola esfera, sino que no es posible cultivar un solo fin sin el concurso de los demás, ni una ciencia sin el cultivo de otras, «ya que todas ellas constituyen un organismo» 29. Por eso Giner cree que incluso en la universidad, en la que hay especialización por facultades, debería participar

siempre a la vez, de un modo más o menos intenso, en otras ramas capaces de compensar la preponderancia de la suya», a la vez que debería recibir «auxilio para el desenvolvimiento de su personalidad en todos los aspectos³⁰.

La universidad ha de abrazar toda clase de enseñanzas, ha de ser el más elevado instituto de investigación cooperativa científica, y preparar «no solo para las diversas profesiones sociales, sino para la vida, en su infinita complejidad y riqueza»; ha de ayudar a desarrollar una vida cada vez más completa en la reflexión intelectual, el impulso de la voluntad, la energía corporal, y, en definitiva, la alegría de vivir. No quiere que la universidad sea «adiestramiento cerrado de una minoría presumida, estrecha y gobernante», sino

27 GINER DE LOS RÍOS, F., «La enseñanza individual en la escuela», *O. C.*, *XII Educación y enseñanza*, Espasa-Calpe, Madrid, 1933, p. 306.

28 GINER DE LOS RÍOS, F., «El espíritu de la educación en la Institución Libre de Enseñanza», *O. C.*, *VII Estudios sobre la educación*, Madrid, La Lectura, 1922, p. 41.

29 GINER DE LOS RÍOS, F., «La individualidad humana y sus principales diferencias», *O. C.*, *IV Lecciones sumarias de Psicología*, Madrid, Espasa-Calpe, 1920, p. 262.

30 GINER DE LOS RÍOS, F., «La crisis presente en el concepto de la Universidad», *O. C.*, *X Pedagogía universitaria*, Madrid, Espasa-Calpe, 1924, p. 25.

«educación abierta a todos los horizontes del espíritu», que llegue a todas las clases e irradie

hacia todos lados su acción vital, no sólo de conocimiento, y no digamos de mera instrucción, sino de ennoblecimiento, de dignificación, de arte, de cultura y de goce»³¹.

La tercera línea maestra de la pedagogía de Giner indicada por Laporta consiste en descubrir y reforzar todas cualidades de cada individuo, estimulándole para que piense, escriba, actúe y, en definitiva, cree su propia experiencia vital en armonía con el mundo que le rodea:

Si el hombre es una unidad armoniosa de naturaleza y espíritu inmerso en una unidad social mayor y más profunda, como son las diferentes esferas de la vida social y natural, su proceso formativo debe estribar en vivir esa inmersión intensamente, en esponjar al educando para que incorpore en sí mismo, y en la mayor medida posible y desde un punto de vista ideal, su mundo en torno³².

Para Giner hay que procurar no solo que los alumnos estén piensen, hablen, discutan, se muevan, sino también que tengan conciencia de sí mismos y no tengan miedo a «tener individualidad y ser hombres»³³.

Además hay que desarrollar, junto a la inteligencia, las demás facultades, sin las que «el alma del hombre queda para siempre mutilada y contrahecha»³⁴, porque, si bien es cierto que cada cual se debe a su profesión, en ningún momento de la vida deja de ser hombre, y por ello no ha de declinar un punto de su naturaleza ni de su integridad. Se trata de una educación integral que

responde al más hondo deseo del pensamiento antropológico krausista expuesto como *ideal de la humanidad*: la formación del hombre armónico que desarrolla en plenitud el espíritu y el cuerpo, la razón, el sentimiento, la voluntad, el carácter, el sentido estético y moral de la vida, el adiestramiento manual, el cultivo de los oficios, etc.³⁵.

31 GINER DE LOS RÍOS, F., «La idea de Universidad», *O. C.*, *X Pedagogía universitaria*, Madrid, Espasa-Calpe, 1924, pp. 41-42.

32 LAPORTA, F. J., *o. c.*, 1977, p. 32.

33 GINER DE LOS RÍOS, F., «El espíritu de la educación en la Institución Libre de Enseñanza», *O. C.*, *VII Estudios sobre la educación*, Madrid, La Lectura, 1922, p. 27.

34 GINER DE LOS RÍOS, F., *o. c.*, p. 28.

35 JIMÉNEZ GARCÍA, A., *o. c.*, p. 153.

Una educación que implica también inculcar en el alumno la obediencia a la ley, el patriotismo, el amor al trabajo, y

el espíritu de equidad y tolerancia contra el frenesí de exterminio que ciega entre nosotros a todos los partidos, confesiones y escuelas³⁶.

Según Giner se debe pedir a la escuela que no enseñe solo a leer y escribir, sino que la escuela nueva ha de formar en

la conciencia del deber, el espíritu de iniciativa, la confianza en sí mismo, la individualidad, el carácter, y juntamente con esto la restauración del organismo corporal³⁷.

La enseñanza es «una dirección, una sugestión, una tutela» del alumno, que tiene como fin

ayudar a su evolución, hasta crear en él un hombre dueño de sí mismo, capaz de trabajar y valerse por sí; un núcleo de fuerzas espirituales con iniciativa individual, una persona libre³⁸.

La misma educación está pensada para hombres y para mujeres, siendo la coeducación un supuesto irrenunciable de la pedagogía de Giner. Para él no hay ningún motivo racional para no adoptar la coeducación de los dos sexos en todas las escuelas, y para ello

la escuela mixta no puede adoptarse en condiciones favorables sino acostumbrando desde el principio a su idea y a su práctica a los alumnos, a los maestros, a las familia y la opinión en general³⁹,

puesto que ambos sexos, « en medio de sus diferencias, pertenecen por igual a la Humanidad»⁴⁰.

36 GINER DE LOS RÍOS, F., «El espíritu de la educación en la Institución Libre de Enseñanza», *O. C.*, VII *Estudios sobre la educación*, Madrid, La Lectura, 1922, pp. 42-43.

37 GINER DE LOS RÍOS, F., «El problema de la educación nacional y las clases productoras», *O. C.*, XII *Educación y enseñanza*, Espasa-Calpe, Madrid, 1933, p. 243.

38 GINER DE LOS RÍOS, F., «Sobre reformas en nuestras universidades», *O. C.*, II *Universidad española*, Madrid, Imprenta Clásica Española, 1916, p. 134.

39 GINER DE LOS RÍOS, F., «Grupos escolares», *O. C.*, XII *Educación y enseñanza*, Espasa-Calpe, Madrid, 1933, p. 157.

40 GINER DE LOS RÍOS, F., «La nerviosidad y la educación», *O. C.*, XVI *Ensayos menores sobre educación y enseñanza* tomo I, La Lectura, Madrid, 1927, pp. 217.

La cuarta línea maestra que Laporta propone para la pedagogía de Giner es la importancia otorgada al *método intuitivo*, que «en primer lugar designa al proceso cognoscitivo y vital que une paulatinamente la personalidad del educando con el mundo»⁴¹. Se trata de un método individualizado y activo por el que el proceso formativo del hombre se desarrolla en conexión con el mundo que le rodea.

Como bien subraya Jiménez García, «frente a la pasividad, Giner defende la actividad»⁴², y por esta razón para la Institución las actividades en el ambiente se convirtieron en una pieza fundamental del aprendizaje.

Como recuerda Elvira Ontañón, en la escuela de la Institución

se hizo deporte por primera vez en una escuela española, se hicieron excursiones, se visitaron museos, se organizaron colonias de vacaciones, se estimuló el respeto y el amor a la naturaleza, el conocimiento y la valoración estética del arte, se hizo música y trabajos manuales, que desarrollan tanto la destreza manual como la imaginación⁴³.

Si por un lado la Institución fue pionera en España en la introducción del trabajo manual, que incluía el dibujo, el modelado, la construcción y el vaciado de relieves topográficos, la carpintería, el torno, la construcción de cuerpos geométricos de cartón, por otro destacó por la importancia dada al excursionismo, porque consideraba que el alumno no solo tiene que participar en su formación, sino que ha de estar en contacto con lo que ha de aprender. Subraya Eugenio Otero Urtaza que la práctica excursionista pretendía modificar los hábitos pedagógicos en las escuelas de España, pues se trataba de dejar las aulas para

contemplar la luz más auténtica de las cosas mismas allí donde se producen⁴⁴.

La naturaleza como un elemento educador, la caminata a pie, la percepción y disfrute del paisaje, las grandes rocas y los desfiladeros a plomo, la escasez de medios y la necesidad de un equipaje ligero, la incertidumbre sobre donde se pasaría la noche se convirtieron en elementos de extraordinario valor para la formación del carácter de los alumnos.

41 LAPORTA, F. J., *o. c.*, 1977, pp. 34-35.

42 JIMÉNEZ GARCÍA, A., *o. c.*, p. 153.

43 ONTAÑÓN, E., *O. C.*, p. 24.

44 OTERO URTAZA, E., «Giner y Cossío en el verano de 1883», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, nº 55, II Época Octubre 2004, p. 9.

El sistema excursionista fue inaugurado en 1880, y llevó en dos años a 132 salidas fuera de Madrid de las que Rafael Torres Campos dio cuenta en su relación titulada *Conferencia sobre viajes escolares* de 1882. Sin embargo, paradigmático quedó el viaje del verano de 1883, pues fue la primera expedición de Giner al Guadarrama convirtiendo esa sierra en todo un símbolo para los institucionistas —en el verano de 1915 la Sociedad Peñalara dedicó a Giner una placa en el Canto del Tolmo—.

Las colonias de vacaciones que el director del Museo Pedagógico de Madrid Manuel Bartolomé Cossío empezó a organizar desde 1887 en San Vicente de la Barquera⁴⁵ también respondían a la misma orientación viajera. No solo la educación geográfica ocupó un lugar destacado en el ámbito de la Institución Libre de Enseñanza, sino que la misma Institución contribuyó al desarrollo del conocimiento geográfico moderno⁴⁶ (cuya principal característica es el enfoque naturalista, es decir la consideración de la realidad geográfica como expresión del orden natural versus la pura nomenclatura y la compilación de hechos empíricos) en España.

La quinta y última línea maestra de la pedagogía de Giner indicada por Laporta se basa en la neutralidad religiosa y en el escrupuloso respeto de la conciencia individual.

Ni el maestro puede verse obligado a enseñar aquello en lo que no cree, ni los educandos, a través de sus familias primero y por sí mismos más tarde, a aceptar una confesión religiosa concreta⁴⁷.

La convicción de Giner en esta materia es que la enseñanza confesional, de partido

divide al pueblo casi desde la cuna en castas enemigas, inspiradas de las dos especies más terribles de fanatismo, entre tantos como entristecen a la Humanidad y la deshonoran». Para él el ideal de educación es «la neutralidad más rigurosa en cuantas esferas dividen y apasionan a los hombres, y la concentración de todas las fuerzas del maestro sobre lo que pudiera llamarse la formación del espíritu racional en el individuo⁴⁸.

45 ONTAÑÓN, E., «Las colonias de la Institución Libre de Enseñanza», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, nº 55, II Época Octubre 2004, p. 80.

46 ORTEGA CANTERO, N., «Educación geográfica y valoración del paisaje en la ILE», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, nº 55, II Época Octubre 2004, p. 40.

47 LAPORTA, F. J., *O. C.*, 1977, p. 35.

48 GINER DE LOS RÍOS, F., «Las reformas del Sr. Pidal en la enseñanza de las maestras», *O. C.*, XVII *Ensayos menores sobre educación y enseñanza* tomo II, La Lectura, Madrid, 1927, p. 93.

El desarrollo del raciocinio le impediría, aun cuando participara de las creencias de una confesión, un partido o una escuela, romper «la concordia que nace de la unidad de nuestro ser en todos»⁴⁹; le llevaría a afirmar el espíritu común y a considerar todas las tendencias, aún las más divergentes, como colaboradoras en el proceso constructivo de la obra y vida humanas.

Para Giner tanto la escuela, como la educación en todos sus grados, deben ser neutrales. No por indiferencia o escepticismo,

Sino con la firme conciencia de que aun los más graves errores aportan su contingente de verdad, por densas que sean las tinieblas que la oscurecen⁵⁰.

La enseñanza neutral procura no alimentar luchas pasionales que

siembran entre los hombres sentimientos inhumanos, brutales, feroces, y desgarran hasta las raíces la común unidad de que todos somos ramas y partes, sepámoslo y querámoslo o no, y aun abominando de ello⁵¹.

Laporta subraya que

para Giner la educación no debe ser ni laica, porque ignoraría una de las incógnitas básicas de la existencia humana, ni confesional porque forzaría irracionalmente al educando. La educación debe ser en materia religiosa *neutral*, es decir, debe poner al educando en contacto con el fenómeno religioso y con la actitud del ser humano ante la religión, pero *no debe* tomar partido por ninguna religión en particular⁵².

Giner creía que la formación de la juventud en un tipo de religiosidad era necesaria, pero no abogando por una religión concreta, y sobre todo, como afirma Otero Urtaza,

pensaba que los sentimientos religiosos tenían que desenvolverse a partir del pensamiento racional⁵³.

Giner pensaba que la única educación religiosa que puede caber en la escuela es la de la tolerancia positiva, y la simpatía hacia todos los cultos y

49 GINER DE LOS RÍOS, F., *Ib.*, p. 94.

50 GINER DE LOS RÍOS, F., *Ib.*, p. 94.

51 GINER DE LOS RÍOS, F., «La política y la escuela, según Kelsen», *O. C.*, *XVI Ensayos menores sobre educación y enseñanza* tomo I, La Lectura, Madrid, 1927, p. 258.

52 LAPORTA, F. J., *o. c.*, 1993, p. 24.

53 OTERO URTAZA, E., «Las ideas religiosas de Francisco Giner de los Ríos», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, nº 27, II Época Diciembre 1997, p. 16.

creencias. A partir de ese respeto y esa simpatía, cabe que los fieles de cada confesión sigan en su hogar y en el templo la enseñanza y la práctica de su culto. Su convicción era que la escuela debe ser

maestra universal de paz, de mutuo respeto, más aún, de amor, y despertar doquiera este espíritu humano desde los primeros albores de la vida⁵⁴.

Giner confiaba en la educación. Estaba convencido de que una escuela renovada, convertida en «una pequeña sociedad para la dirección entera de la vida del niño», podía llevar a cabo aquella obra de educación y elevación integral del pueblo que atenuaría

las formas todas de la brutalidad en el mundo, agresivas o astutas, cínicas o violentas: la guerra, el motín, la insurrección, la esclavitud de la mujer, la explotación del hombre por el hombre... ¡infinitas!⁵⁵.

Centrándonos finalmente en la actualidad y vigencia del legado pedagógico de Giner, ésta se concreta a nuestro juicio en su ideal de mejora de la sociedad a través de la educación, la formación del hombre y la libertad.

La pedagogía de Giner, en la vanguardia de la educación y en línea con la renovación pedagógica que se estaba produciendo en Europa a finales del siglo XIX, propuso estimular en el niño su propio desarrollo intelectual y creativo frente a la pasividad de recibir y memorizar información. La idea no era la de enseñar cosas o ideas, sino de enseñar a hacer las cosas y discurrir las ideas. Para él la educación había de ser total, atendiendo siempre a todas las materias, y continua, intensificando y profundizando gradualmente el aprendizaje; la escuela había de procurar un ambiente familiar, y había de estar abierta al contacto con la vida socio-cultural y la naturaleza.

Giner quería convertir la escuela en un centro donde aprender el respeto y la convivencia con los otros, aquellos otros que para él eran todos los hombres y mujeres de todas las convicciones y clases sociales. Soñaba con una escuela para hombres y mujeres libres, que pensaran por sí mismos y fuesen capaces de construirse una vida dichosa, ajena al dogmatismo y respetuosa con las posibilidades vitales elegidas por los otros.

54 GINER DE LOS RÍOS, F., «La enseñanza confesional y la escuela», *O. C.*, VII *Estudios sobre educación*, Madrid, La Lectura, 1922, p. 70.

55 GINER DE LOS RÍOS, F., «La escuela que cerrará los presidios», *O. C.*, VII *Estudios sobre educación*, Madrid, La Lectura, 1922, p. 274.

Francisco Giner de los Ríos, de quien conmemoramos en este Congreso el centenario de la muerte acaecida el 18 de febrero de 1915, nos ha transmitido con la labor de su vida unas ideas de plena actualidad y vigencia para el mundo de la educación. Apartado de su cátedra por defender la libertad, nos ha enseñado la importancia de hacerlo, y que la educación humaniza al hombre y crea una sociedad mejor, más justa y de hombres libres. Esta es la valiosa senda a seguir que el maestro Giner dejó trazada para nosotros hace ya un siglo.

FRANCISCO GINER DE LOS RÍOS. FILOSOFÍA Y DEPORTE AL SERVICIO DE LA NATURALEZA

JORGE GUTIÉRREZ DE CABIEDES SÁNCHEZ
Universidad de Alcalá de Henares
jorgegutierrezdecabiedes@gmail.com

En Occidente el impulso que da Grecia al deporte es fundamental, no solo lo juega sino que lo enfoca desde la Academia, esto es, desde una visión competitiva y de mejora del cuerpo e del interior del hombre.

La práctica física europea es deudora de la época de la Grecia clásica, con la fundación de los primeros gimnasios alrededor del siglo VII antes de Cristo. En aquella época Grecia se encontraba dividida en ciudades estado, dominadas por modos de vida totalmente diferentes.

Mientras que en Esparta el gimnasio era el lugar de entrenamiento de los futuros soldados, en el resto de la península griega se tenía a la actividad física como un tributo a los dioses. Surgieron los Juegos Olímpicos, como un festival que rendía el culto de la perfección física griega, y a sus divinidades¹.

Cuando hace su aparición el Imperio Romano, en el siglo II A. C., domina Grecia. Tenemos que tener en cuenta que los romanos eran un pueblo que conquistaba y tomaba lo que le interesaba del pueblo conquistado, y se ve que el ejercicio físico concebido en Grecia no debió de atraerles demasiado. ¿Por qué no les interesó? Porque los griegos hacían deporte desnudos y esta costumbre a los romanos les parecía escandaloso.

Tras la caída del Imperio Romano y la llegada de la Edad Media, los principios morales se fueron acrecentando y la práctica deportiva griega fue

¹ Cfr. LÓPEZ MELERO, R., *Así vivieron en la antigua Grecia*, Madrid, Grupo Anaya, 2011, pp. 27-36.

cayendo en el olvido, hasta transformarse en una serie de meros juegos corporales medianamente organizados.

No será hasta mediados del Siglo XVIII cuando en Inglaterra se ponga de nuevo en práctica los juegos corporales. Ya Norberto Elías en su obra *Deporte y ocio en el proceso de la civilización* expone la teoría, que yo comparto, de la estabilidad parlamentaria británica como clave del nacimiento del deporte como hoy lo conocemos.

La peculiaridad parlamentaria británica, la evolución social londinense, la época isabelina y su Revolución Industrial fueron acontecimientos claves para que el *sport* viera la luz.

El caso español ha sido diferente, puesto que el modo de vida agrario y la dificultad de comunicaciones hicieron difícil la importación de nuevas ideas. En España fueron dos los medios de penetración del *sport* británico y de los juegos corporales: primero las costas del norte y del sur peninsular, con la inversión inglesa que ello supuso, y en segundo, lugar los viajes que desde Madrid hicieron Giner y los institucionalistas para conocer las costumbres europeas de su tiempo. Si en Inglaterra el *sport* se utilizó como ocio, en España se empleó como medio regenerador de la sociedad mediante la pedagogía y la enseñanza.

Francisco Giner de los Ríos, una vida entroncada con el deporte

Francisco Giner de los Ríos nace en Ronda, Málaga en 1839 y fallece en Madrid en 1915². Su infancia y juventud la pasó continuamente viajando debido a la profesión de su padre, empleado de Hacienda. Su madre, que debió de ser cultísima, fue otra de las grandes influencias juveniles de Giner. En las universidades de Granada y Barcelona realiza estudios superiores y empieza a recibir el primer empuje serio en el pensamiento filosófico³.

Viendo los aspectos fundamentales de la vida de Francisco Giner de los Ríos podemos observar cómo, en el año 1856, Francisco Giner de los Ríos vive en Madrid con sus padres. En 1858 obtiene el grado de bachiller en Granada y realiza prácticas de abogacía y en 1859 comienza su colaboración en la revista *Meridional* y descubre el *Curso de Derecho Natural* de Harems

2 RAMOS S., *Francisco Giner de los Ríos y su legado pedagógico*. Madrid. Catarata, 2015, p. 38.

3 RÍOS, F. DE LOS, *El pensamiento vivo de Francisco Giner de los Ríos*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1949, p. 3.

traducido por Navarro Zamorano; nace así el pensamiento krausista en Francisco Giner de los Ríos.

En 1863 Sanz del Río conoce a Giner y escribe sus primeras impresiones sobre él, y en 1866 Giner publica su primer libro: *Estudios Literarios*, aparte de una serie de artículos en los cuales va mostrando su idea sobre la armonía.

En 1867, Giner obtiene el grado de Doctor con la tesis *Bases para la teoría de la propiedad*, y es investido catedrático sin saber que más adelante sería destituido de su cátedra por defender sus ideales krausistas. En 1868, Giner protesta por la destitución de los profesores Sanz del Río y Salmerón como consecuencia de su enfrentamiento con el Ministro Orovio. En 1875, Francisco Giner de los Ríos, es encarcelado en la prisión de Cádiz, y tras un tiempo preso entre la cárcel y su domicilio, empieza las gestiones para fundar una Universidad Libre junto con otros colegas, proyecto que verá la luz en 1876, naciendo así la Institución Libre de Enseñanza. En lo que al deporte se refiere, en el año 1883, realiza la primera travesía por la Sierra de Guadarrama con alumnos de la Institución y empieza ya su compromiso con el hecho deportivo.

En 1884, Giner y Cossío asisten al congreso de educación en Londres y visitan Oxford y Elton, colegios míticos ingleses donde el *sport* como hoy lo conocemos, fue muy importante desde su fundación. Este viaje fue decisivo para traer a Madrid las nuevas ideas y costumbres inglesas como base del regeneracionismo. Entre esas costumbres vino el *sport* como medio de ocio de la incipiente burguesía urbana madrileña de la época y en 1885 publica la obra *Juegos Corporales* donde ya se refleja claramente su interés por el deporte.

A lo largo de los años Giner muestra un interés constante en traer el deporte inglés a España, e incorporarlo al plan de estudios de la Institución Libre de Enseñanza. Tras 1885 Giner empieza una etapa definitiva en su vida, que le llevaría a pasar largas temporadas tanto en el campo, como en el mar, esta vida deportiva se vería reflejada en la puesta en marcha de las Colonias de Vacaciones de Antiguos Alumnos de la ILE, que aunque pedagógicamente compartían valores, no hay que confundirlas con las del Museo Pedagógico Nacional.

Giner era partidario de un deporte adaptado a las necesidades de la gente, abierto a todos y para todos. Hay que tener en cuenta que el deporte en tiempos de Giner era muy elitista, marcado incluso por los sectores económicos de quienes lo practicaban, y Giner rompió esta tendencia para siempre. Podemos decir sin lugar a dudas que es el padre fundador, desde el punto de vista filosófico, del «deporte para todos.»

¿Cómo fueron los últimos años de Francisco Giner de los Ríos?, desde 1891 Giner entró en declive serio de salud y según Landi la muerte fue causada de forma directa por una enfermedad de próstata, además que a esto hay que añadir su mala alimentación, circunstancia que alarmaba mucho a sus amigos y compañeros.

Uno de los sueños de Francisco Giner de los Ríos fue pasar los últimos años de su vida en la casita que la Institución tenía en Navacerrada, pero sus achaques de salud se lo fueron impidiendo y al final de sus días falleció en Madrid capital.

A finales del siglo XIX Giner va a Santander; en 1893 a San Vicente de la Barquera; en 1897 hace un viaje a Coímbra; en 1904, a Galicia y Navacerrada; se encuentra a casa de los Rubio en 1909 y pasa el verano en San Vicente, la primera quincena, y la segunda viaja a París. En Agosto de 1910 está en la Sierra, concretamente en San Rafael, en casa de los Rubio; esta estancia se repetirá en agosto de 1912 y 1914, el que será el último verano de su vida. A partir de 1915, la delicada salud del maestro fue cada vez más evidente, y un 18 de febrero fallecía en una habitación del Hotel de la Calle del Obelisco, rodeado de los suyos y del ambiente que consiguió crear.

El 18 de febrero de 1915 moría en Madrid Francisco Giner de los Ríos, en una habitación pulcra, limpiísima en compañía de su íntimo amigo Cossío y rodeado de los suyos; en las estancias entraba el ruido de los niños jugando en las calles de Madrid, esos niños por los que tanto hizo el maestro de Ronda.

Se apagaba así una de las vidas más fructíferas que dio la España de la Restauración y una de las claves del Regeneracionismo español⁴.

A partir de 1915, la delicada salud del maestro fue cada vez más evidente, y un 18 de febrero fallecía en una habitación del Hotel de la Calle del Obelisco, rodeado de los suyos y del ambiente que consiguió crear.

Pensamiento filosófico de Francisco Giner de los Ríos.

La Institución Libre de Enseñanza

La Institución Libre de Enseñanza fue fundada en 1876⁵ por varios catedráticos y profesores separados de sus cátedras debido a la segunda cuestión

⁴ *Ib.*, p. 4.

⁵ JIMÉNEZ-LANDI, A., *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente*, 4 vols., Madrid, Universidad Complutense, 1996.

universitaria. Tras múltiples gestiones realizadas por Giner y el resto de los fundadores de la Institución, con intentos ingleses de que dicho proyecto se quedara en Inglaterra, aparece recogida en la Gaceta de Madrid del 31 de octubre de 1876 la noticia de la apertura del curso académico con el discurso inaugural del señor Figuerola⁶.

Giner en la Institución fue casi todo, los ladrillos intelectuales sobre los que se construyó el proyecto. Con un claro pensamiento filosófico, Giner trató de llevar a la práctica sus ideas recogidas en sus escritos.

En primer lugar, el respeto que al niño se le debe: la razón de ser de la ILE es educar, abordar el regeneracionismo desde las aulas, pero con respeto, dedicación y constancia. En segundo lugar libertad de ciencia y de cátedra, principio rector recogido en el art. 15 de los estatutos y que luego sería portada del BILE.

No podemos olvidarnos de la coeducación como base de una educación entre iguales, la mujer formaría parte importante, sino clave, en todo el entramado pedagógico de la ILE. Giner había participado activamente en la Asociación para la Enseñanza de la Mujer creada por Don Fernando de Castro, y vio desde el principio la importancia de incorporar a la mujer tanto a la educación, como al deporte⁷.

Y dentro de estos principios un claro ambiente inglés basado en los colegios británicos.

La Institución pretendía formar a los niños desde la base, esto es, que desde los primeros cursos hasta los últimos se fueran dando las mismas asignaturas variando solo la edad. Utilizando un símil deportivo, la idea era que desde las categorías inferiores se supiera a lo que se jugaba, para de adulto poder aplicar bien el sistema⁸.

El deporte en Giner fue un principio pedagógico más, si el krausismo fue un modelo de vida, más que una filosofía, el deporte fue uno de los motores principales del mismo. Debemos pues aproximarnos a la figura del Giner deportista, Giner filósofo del deporte. Fue una persona de tal calado que supo

6 RAMOS, S., *Francisco Giner de los Ríos y su legado pedagógico*, o. c., p. 83.

7 ONTAÑÓN, E., «Francisco Giner de los Ríos y la enseñanza de la mujer» en *Paideia, segunda época* año XXXV, Madrid, Sociedad española de profesores de filosofía, 2016.

8 Entre otros; Ontañón Sánchez, Elvira, «Don Francisco Giner de los Ríos y la renovación educativa en España», en *Formación del profesorado y cambio social: Informe Ronda*. Málaga. Universidad de Málaga, 1998.

ver la importancia del deporte, cuando muy poca gente en la España de su tiempo lo conocía, y menos aún lo practicaba.

Francisco Giner de los Ríos y el deporte. Excursiones

Uno de los principales métodos pedagógicos de la I.L.E fueron sin duda las excursiones. Madrid ciudad fue considerada un aula como tal, una estampa más de la cultura urbana de la época fue ver a los profesores y alumnos de la Institución visitando los lugares de interés de la Capital⁹.

Fábricas, museos, jardines y casas de interés madrileño fueron los objetos de estudio institucionista, ya que se consideraba que no había mejor escuela que sacar a los alumnos de las aulas, para que estos contemplaran el día a día real y aprendieran como era la vida en su ciudad¹⁰.

Las excursiones tenían un claro fin pedagógico, puesto que mediante las mismas enseñaban a los alumnos la vida diaria tal y como era. También ponían en práctica los principios educativos de la Institución, así como potenciaban la práctica del deporte, puesto que, muchas de ellas, eran a pie. Podemos hablar de un positivismo deportivo, estudiar la vida mientras que se hace deporte.

En 1879 Giner inicia las llamadas «excursiones largas» con una visita, precisamente, a Alcalá de Henares. Sería el comienzo de muchas excursiones enfocadas desde Madrid al resto de España. En el Fondo Giner de la Real Academia de la Historia encontramos documentación muy interesante entorno a las excursiones que realizaron Giner, profesores y alumnos de la Institución a partir de 1879. Entre los sitios que visitaron fueron al Museo Naval de Madrid, al Monumento del Dos de Mayo en Madrid, está en concreto la llevaron a cabo el 19-4-1880.

Juegos corporales

La educación corporal es tan importante para el ciudadano, como cualquier otra rama de la educación.¹¹

9 Cfr. <http://prensahistorica.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?id=1000097> (consultado en fecha 12 de enero de 2015).

10 Fondo Giner de la Real Academia de la Historia. Caja 23 del Fondo. Por ejemplo en la signatura 023-0540-01-002 encontramos una redacción sobre una visita al monumento del dos de mayo de la Capital.

11 GINER DE LOS RÍOS, F., «A propósito de Aristóteles y los ejercicios corporales.», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, número 188, año VIII, 1884, pp. 361-363.

Cuando hablamos de juegos corporales nos referimos a la práctica deportiva de influencia inglesa propiamente dicha. La ausencia de costa en Madrid fue el causante del retraso de la entrada del *sport* inglés en la capital y gracias a los viajes de Giner a Londres con Cossío, los juegos corporales británicos fueron introduciéndose poco a poco en el ambiente madrileño.

Los alumnos de la Institución fueron fundando sociedades de *Football* y gracias a ello se fue gestando el entramado deportivo asociativo que conocemos hoy en día, fueron los pioneros del deporte madrileño.

Practicaron el fútbol en la zona de Moncloa, Campo de la Estrada y en el viejo frontón del Parque del Retiro Madrileño.

En el Madrid de entre siglos era muy común entre las clases adineradas mandar a los hijos varones a estudiar a Inglaterra, y Francisco Giner de los Ríos no fue ajeno a esa costumbre y tanto él como profesores y alumnos de la ILE, viajaron sucesivamente a Londres para sumergirse en el modo de vida británico.

Fue en 1882 cuando se organizaron los partidos normales con la dirección de Mr. S. H. Capper, el querido amigo a quien tanto recuerdan los antiguos alumnos de la Institución (aquellos que, siendo entonces sus discípulos, eran al mismo tiempo sus compañeros) y cuyo interés por nuestra obra sigue tan vivo como cuando lo teníamos entre nosotros, tomando parte en ella¹².

Los jóvenes estudiantes de la Institución crecieron y algunos continuaron practicando su deporte favorito, formando una agrupación deportiva a la que bautizaron con el anglófono nombre de *Foot-ball Club Soy*. Era a principios de 1897.

Los partidos eran eternos, incluso a menudo el balón perdía su contenido y había que suspender el juego. Unos se iban y otros llegaban. Los más alejados a la acción del juego consumían un cigarrillo que depositaban cuidadosamente en el suelo al acercarse la pelota y los adversarios y luego, cuando había pasado el peligro, lo recogían para seguir exhalando su humo.

Colonias de Vacaciones, campos escolares

Las Colonias de Vacaciones tuvieron como objetivo principal la mejora de la calidad de vida de los niños de las clases más desfavorecidas. A diferencia de

12 Cossío, Manuel Bartolomé, «In Memoriam Capper, en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, Año XLIX, N 784, Madrid, Institución Libre de Enseñanza, 1925.

la Institución, los alumnos participantes de las Colonias no tenían que ser miembros de la ILE.

La primera Colonia de Vacaciones se realizó en Miraflores de la Sierra, pueblo de Madrid siendo la encargada de llevar a cabo el proyecto la Corporación de Antiguos Alumnos. La Corporación fue fundada por el impulso directo de Giner en 1892 y la primera Colonia de Vacaciones se realizó en 1894¹³.

La Colonia se basaba en una higiene total, una buena alimentación, paseos al aire libre y enseñanza mientras se disfruta del descanso.

Giner también se preocupa de enseñarnos como tienen que estar organizados los campos escolares, desde las aulas, hasta los campos de juego, una muestra más del talento que atesoraba Giner como educador y pedagogo¹⁴.

En relación a las Colonias, hay que decir que el Museo Pedagógico también llevó a cabo las suyas, estas eran independientes de la ILE, pero con el nexo de unión de Cossío, que era el director del Museo cuando se llevaron a cabo las primeras Colonias.

Descubrimiento del Guadarrama

Para muchos la Sierra de Madrid era una completa desconocida, por varias circunstancias. El pasear por la Sierra era una actividad cuanto menos temeraria para el madrileño de mediados del siglo XIX.

Esto cambió cuando Giner y los institucioncitas vislumbraron la belleza del paisaje serrano y comenzaron a estudiar la naturaleza desde dentro, desde el propio paisaje, para así realizar auténticos estudios sobre el Guadarrama y su Sierra. La primera expedición importante sale de la estación del Norte en Madrid el sábado 14 de Julio a las 19.30.

En 1886, y gracias al éxito de la excursión a la Sierra, se funda en Madrid la «Sociedad para el Estudio del Guadarrama», formada por geólogos, ingenieros, excursionistas, vinculadas a la Institución y su ideario pedagógico.

13 Cfr. www.fundaciónginer.org (consultado en fecha 13 de enero de 2016); visita a la exposición temporal, «Giner el maestro de la España moderna» en Martínez Campos, número 14, Madrid.

14 GINER DE LOS RÍOS, F., *Campos escolares*, Madrid, 1884. Por ejemplo en la página 9 nos dice Giner como tiene que ser el aula en la escuela; en la página 12 Giner hace una referencia directa al juego de los niños que viven en el campo, y así sucesivamente.

A partir de estas actividades institucioncitas nacerían los primeros clubes alpinos y de investigación en la Sierra, concretamente en Peña Lara¹⁵, en los primeros años se llamó «el Club de los Doce Amigos», así como sus órganos de difusión escrita, entre otros la famosa «Revista Peña Lara»

Pensamiento de Giner en relación con el deporte

Ahora dos palabras sobre el estado actual de la cuestión: 1. Decrece el favor de la gimnasia. 2. Decrece también por fortuna el gusto por los batallones escolares. 3 aumenta el éxito de los juegos corporales organizados.

Nosotros mismos, los adultos –se comprende que en diversa proporción según el vigor de cada cual– experimentamos los propios efectos en nuestras excursiones, ejercicios y juegos. Por ejemplo, las partidas de *football* que a veces se verifican los domingos, cuando ocupan únicamente la mañana, dejando libre el resto del día para un reposo casi absoluto en el campo, constituyen una combinación muy superior a la de aquellas otras que duran mañana y tarde, y cuyos efectos sentimos todos (particularmente los más endebles) en el mal trabajo del lunes.¹⁶

Giner de los Ríos aprecia como el movimiento deportivo español va cambiando lentamente, en tiempos de Giner la gimnasia va decreciendo en favor de los juegos ingleses que poco a poco se van organizando en competiciones oficiales, como en 1902 la primera Copa del Rey de Fútbol.

Como venimos observando en esta aproximación al pensamiento de Giner en relación con el deporte, vemos que Giner contempla este movimiento asociativo con esperanza, pero a la vez con un cierto halo de pesimismo puesto que observa cómo se deja de lado al deporte desde un punto de vista pedagógico.

En el segundo párrafo de la cita Giner nos expone las modalidades deportivas que practicaban en la Institución; excursiones, ejercicios y juegos. Y a la vez elogia el fútbol, diciendo que es un buen ejercicio dominical si se deja la tarde libre para enfocar el lunes descansado de cuerpo y mente.

Para Giner de los Ríos la educación del hombre pasa por un aprendizaje integral de la persona, el niño desde que entra en la escuela tiene que tener una formación basada en una serie de materias fundamentales, facultades in-

15 GUTIÉRREZ DE CABIEDES, J., «El origen del deporte madrileño.» *Madrid histórico*, n. 21, 2015, pp. 28-33.

16 GINER DE LOS RÍOS, F., «La higiene en vacaciones», en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*. Madrid. Institución Libre de Enseñanza, año XVI, Número 363, 1892.

telectuales (educación intelectual), las estéticas y sentimentales, (educación estética), la voluntad (educación moral), y por supuesto la física integrada en la educación física. Y una vez superada esta etapa de educación integral, el niño ya de adulto escogerá a lo que desea dedicarse en la vida.

Entre nosotros, ¿a qué se reduce la enseñanza? Función pública, jerárquicamente organizada, no tiene, hoy por hoy, otro norte que el de lograr que unos cuantos niños, jóvenes u hombres hechos –pero siempre cortísima minoría en el país–, se asimile ciertas ideas y las retengan por mayor o menor número de años, al cabo de los cuales van lentamente anublándose en su espíritu.

El niño, y aun el hombre, no van a la clase a discutir, a preguntar, a meterse en camisa de once varas, a poner en apuros al maestro, a averiguar lo que no les importa y a subvertir la concertada armonía de los orbes»¹⁷

Giner basaba su método educativo en una enseñanza integral, activa, neutra, educativa y unificada. El deporte fue fundamental, pero desde un punto de vista pedagógico, Giner contempló el deporte espectáculo, pero no lo fomentó, apoyó en cambio el deporte de base, el deporte para todos. Giner era un amante de los paseos, las salidas al campo y las excursiones, así como las colonias de vacaciones.

Todo ese movimiento deportivo de base se lo tenemos que agradecer a Giner, puesto que nosotros somos los herederos directos del mismo, y disfrutamos de un deporte espectacular gracias a la visión pedagógica del maestro de Ronda.

17 GINER DE LOS RÍOS, F., *Estudios sobre educación*, Madrid, Espasa-Calpe, 1935, p. 89.

EDUCACIÓN Y LIBERTAD: SOBRE LA IDEA GINERIANA DE FILOSOFÍA¹

RICARDO PINILLA BURGOS
Universidad Pontificia Comillas
pinilla@chs.upcomillas.es

1. El valor vital de la enseñanza de la Filosofía

Uno de los legados más vivos y reconocidos de Francisco Giner de los Ríos es, sin duda, su idea de la educación y sus propuestas y acciones pedagógicas. Hay en la filosofía educativa de Giner un concepto medular que a su vez es renovado de modo muy especial: la idea de la libertad.

La vinculación entre educación y libertad nos llevaría a muchos lugares importantes de su obra, pero me fijaré en un pequeño aunque, a mi juicio, importante escrito titulado «Cómo empezamos a filosofar», aparecido en el *BILE* en 1887, e incluido por su autor dos años después junto a otros trabajos suyos aparecidos en el Boletín abriendo su libro *Educación y enseñanza*². En el prólogo a ese libro indica Giner que «(l)os artículos que siguen están tomados del *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* y no son, en realidad, sino unas cuantas notas entresacadas de mis diarios, extracto de las observaciones, tanteos, ensayos, rectificaciones, que mis compañeros y yo venimos haciendo trece años ha en nuestra escuela, verdadero laboratorio y primera

1 Este artículo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación FFI2011-23682: «Fundamentos y desarrollo de la idea krausista de Europa: universalismo, internacionalismo, educación y cultura».

2 GINER DE LOS RÍOS, F., *Educación y enseñanza*, Madrid, (Biblioteca Andaluza, Impresa El Tajo, Ronda, Biblioteca andaluza, 2ª serie), 1889, pp. 1-12. Este escrito se reeditó junto a parte del libro y su prólogo, además de otros trabajos, también aparecidos en el *BILE*, en: GINER DE LOS RÍOS, F., *Educación y enseñanza, O. C.*, XII, Madrid, La Lectura, 1925, pp. 17-25 (citaré por esta edición).

fuente de todas nuestras ideas pedagógicas»³. Se trata así de un texto surgido de la pedagogía viva de la actividad de la Institución. Eso no le resta rigor, ni mucho menos autonomía, pudiéndose leer como un conciso y claro documento del pensamiento pedagógico de Giner y especialmente de su noción de filosofía.

Unos años más tarde, concretamente en el finisecular 1898, Giner publicará en el BILE un breve artículo titulado «La enseñanza de la filosofía», con ocasión de una polémica surgida en Francia en torno a la clase de filosofía y su utilidad. Don Francisco hace ahí una encendida defensa de la filosofía en todas las enseñanzas, desde la primaria hasta la universidad («pues que a *todas* toca», resuelve sin titubeo⁴). Sin duda hay elementos comunes y complementarios en las ideas ginerianas expuestas en uno y otro escrito, y tendremos en cuenta algunas ideas contenidas en este artículo, que en no pocos aspectos resulta desgraciadamente tan actual, ante los siempre nuevos recortes de las horas de enseñanza de la filosofía en la enseñanza. La defensa de Giner no será en ningún momento una defensa gremial de la filosofía frente a otras disciplinas, sino una reivindicación de su valor vital y educativo. Por eso, no dejará de dar razón en parte a las agudas críticas del escritor y dramaturgo Fernand Vanderem en el artículo «Una clase que se ha de suprimir», que había desatado esa polémica en Francia y había concitado la participación en un número de la *Reveu Bleue* de importantes filósofos galos como Paul Janet o Alfred Fouillée. Giner resumía así la descripción de Vanderem de las circunstancias reales de la clase de Filosofía:

que no hay más que un año de Filosofía al cabo de otros ocho o diez; que en él se desarrolla de repente y ante alumnos sin preparación un programa compacto que abraza nada menos que la psicología, la lógica, a la moral, la metafísica, la historia de la Filosofía; y que, precisamente por ser los profesores de estas ciencias los mejores quizá el personal de los liceos, se sienten atraídos por la tentación de dar una enseñanza demasiado profunda, sabia y erudita para la sección que tiene confiada.⁵

De nuevo, hemos de reconocer una increíble e imperdonable actualidad y adecuación de estas palabras al menos con la situación de la enseñanza de

3 GINER, F., *O. C.*, XII, *o. c.*, p. 3.

4 GINER, F., «La enseñanza de la Filosofía», en: GINER, F., *Filosofía y Sociología Estudios de Exposición y de Crítica*, *O. C.*, XI, Madrid, La Lectura, 1925, p. 140.

5 *Ib.*, pp. 129 ss.

la filosofía en los planes y prácticas educativas en España. Pero más allá de la reforma y crítica de la situación concreta de la enseñanza, a Giner le va a preocupar reivindicar el ya aludido valor educativo y vital de la filosofía y el pensamiento como tal, y esto es lo que se aborda en «Cómo empezamos a filosofar», al ser un escrito reflejo de una actividad educativa verdaderamente libre de ataduras legislativas, como era la impartida en la Institución Libre de Enseñanza.

2. Un tutela que nos haga libres y el despertar del pensamiento propio

Comienza Giner su reflexión desde la idea evidente de que todos desde que nacemos y vamos creciendo necesitamos el apoyo y la ayuda de los demás. Esta idea se asume en toda su profundidad y amplitud, extendiéndose a todos los seres, desde los elementos naturales a las instituciones:

(...) todo ser, la planta como el astro, el hombre como el pueblo, la corporación, la iglesia, nacen siempre bajo el amparo de otro ser adulto, a cuyas expensas se forma, y del cual se va diferenciando y elevando, hasta lograr el grado máximo de independencia.⁶

De la misma forma que había hecho Krause, Giner ubica la necesidad de ser formado como un derecho implícito en cada ser. Por eso la formación (*Bildung*) será una de las tareas fundamentales de todo lo humano (en realidad de todo ser desde sus propios medios), y la educación (*Erziehung*) será aquella formación en donde el formador y el formado no se relacionan «del mismo rango» sino, que el formado es «subordinado» respecto a su formador o educador. Krause habla de la diferencia presente en esa educación de ayuda y tutela en los niños y aún en los adultos cuando inician su formación en general o en ámbitos concretos. Pero esa idea de «subordinación» enseguida es matizada:

Ahora bien, los hombres según su esencia nunca son subordinados, sino siempre enteramente equivalentes y coordinados, sólo que cada uno forma su vida desde la primera semilla hasta lo más elevado, poco a poco, y mientras germinan en él sus miembros y sus fuerzas vitales, se hallan estas fuerzas en otros ya en pleno florecimiento, y aún en plena madurez.⁷

6 GINER, F., «Cómo empezamos a filosofar», *o. c.*, p. 17.

7 KRAUSE, K. CH. FR., *Das Urbild der Menschheit* [1811], Göttingen, Dietrichsche Verlag, 1851, p. 226.

En Giner este planteamiento quedó grabado a fuego en todos los ámbitos y matices de su pedagogía, sintetizándose en su idea de «tutela», que desarrolla de modo muy nítido en el citado escrito, precisamente al ocuparse de ese ámbito de la formación tan singular que es el propio pensar y el mismo filosofar.

Giner en todo caso introduce el tema del pensamiento incluyéndolo en la vida, y no como algo diferente o incluso opuesto a nuestros quehaceres cotidianos; idea esta que pervivirá con fuerza en Ortega⁸, y que se condensa en la célebre sentencia gineriana de que «tan práctico es pensar como cavar la tierra»⁹. Esta afirmación, que se encuentra en el escrito de 1898, no ha de ser entendida como una suerte de asimilación vital o pragmática del pensar, sino como la elucidación de que toda enseñanza o, más aún, la clave de toda enseñanza debe tener una incidencia vital y por lo tanto práctica. Giner apela a la profundización de esta idea de lo práctico de todo hecho educativo llevada a cabo por el pedagogo portugués Adolfo Coelho, tan cercano al pensamiento institucionista en sus planteamientos, inspirados en buena parte en la pedagogía de Fröbel¹⁰. En el tema que nos ocupa, la filosofía habrá de aprenderse como una práctica o un ejercicio en sí misma, esto es, se trata de aprender *a filosofar* y no simplemente aprender filosofía: «Así concebida, la enseñanza de la Filosofía es, como todas, una práctica también, un aprendizaje, una *educación*: “aprender Filosofía” es ante todo aprender *a filosofar*»¹¹. Giner plantea en su artículo sobre la enseñanza de la filosofía, la diferencia, aunque no por eso oposición, entre la adquisición de una *cultura* filosófica y una verdadera *enseñanza* o aprendizaje de la filosofía, esto es, del filosofar. Aunque en ese escrito se nos darán claves muy nítidas de esa interesante y pertinente distinción y relación, asistimos en «Cómo empezamos a filosofar» a una descripción gradual muy nítida de ese proceso de aprendizaje, que en realidad nos muestra el germinar del pensamiento reflexivo como tal en el sujeto.

8 ORTEGA Y GASSET, J., *Unas lecciones de metafísica*, Madrid, El Arquero, Revista de Occidente, 1974, pp. 55.

9 GINER, F., «La enseñanza de la Filosofía», *o. c.*, p. 155.

10 Giner cita su artículo: «A Pedagogia do Povo Portugues» en: *Portugalia* I, pp. 57-59; 201-226; 475-496. Sobre la relación de Giner, Cossío y A. Coelho, cf. OTERO, E., «Las primeras expediciones de maestros de la Junta para Ampliación de Estudios y sus antecedentes: los viajes de estudio de Cossío entre 1880 y 1889» en: *Revista de Educación*, número extraordinario 2007, pp. 45-66; cfr. 50 ss.

11 GINER, F., «La enseñanza de la Filosofía», *o. c.*, p. 156.

El primer estímulo para el pensamiento en su más tenue despertar en cada individuo no son sino «las cosas mismas»; especial y primeramente, nos dice Giner, el mundo exterior, para dar paso luego al mundo interior, y esto debido a que lo interior se presenta de modo tan «inmediato» que no llega a advertirse, y pensar es inicialmente advertir, darnos cuenta de algo que perfilamos como objeto de nuestro conocer.

El análisis gineriano de este despertar no abandona nunca el paralelismo onto- y filogenético, que tiene en cuenta el despertar y evolución del pensamiento en el individuo, en diferentes grupos, y en la cultura en toda su amplitud. Subraya en este sentido no tanto una línea evolutiva o de progreso definida en sus contenidos, pero sí una serie de pasos que propiciarían el paso de un pensamiento naciente a uno más consolidado. En este sentido el mismo nacimiento histórico de la filosofía partiría de unas condiciones históricas que harían apto al pensar y le permitirían elaborar no solo concepciones y conceptos, sino la escritura y el pensamiento sistemático, que pondría en relación las diferentes ideas o conceptos sobre las cosas.

Ahora bien, en lo que respecta al nacimiento del filosofar, nunca quedaría excluido o liberado cada individuo de asumirlo como una tarea propia e intransferible que sin embargo, como toda formación, ha de ser tutelada. Giner en este sentido defiende que el pensamiento en el individuo da sus primeros y muy tenues pasos, casi imperceptibles, ya en edades muy tempranas o en situaciones aparentemente muy rudimentarias. Aquí cabe recordar que, en contraste con lo que ha venido siendo la implantación habitual de los estudios de filosofía en la enseñanza, Giner argumenta y reivindica el germinar primigenio del filosofar en sus estadios más iniciales como un proceso vivo y presente. Nos dice con fascinación que «(t)odo movimiento del sujeto, por tenue que sea en busca de lo que son en sí las cosas, aunque apenas desflora su superficie, es ya ciertamente un episodio de la historia de la Filosofía»¹². Esos movimientos necesitarán estar acompañados del surgir de la propia meditación, asumiendo el sujeto que debe de un lado recogerse en sí mismo y de otro disponerse al trabajo intelectual paciente.

Es verdad que esos momentos tan tenues, posiblemente aislados, son solo el testimonio de la implicación vital del filosofar en la vida humana y no bastan para hacer de la filosofía una esfera autónoma del saber. Giner combina con pasmosa sencillez la visión, cabe decir, natural-antropológica

12 GINER, F., «Cómo empezamos a filosofar», *o. c.*, p. 16.

del pensar filosófico, potencialmente presente en cada individuo, con la tesis, aparentemente contraria de corte más historicista, que determina el nacimiento de la filosofía en unas condiciones culturales e históricas precisas.

No obstante, no es objeto del breve escrito sobre el comienzo del filosofar, indagar la noción histórica de la filosofía y su origen, en términos de civilización, sino más bien el nacimiento múltiple y renovado de la filosofía en cada individuo; y para ello propone Giner desarrollar esa idea de tutela, que denominará «objetiva»¹³, como clave de todo acto educativo. En «La enseñanza de la filosofía», sí planteará Giner la discusión del concepto de filosofía, bien como correlato profundo de cada saber, bien como culminación última y unificante de todas las ciencias. No obstante, no intenta ahí tampoco resolver la tensión de estas dos nociones. De otro lado, una vez planteada la cuestión, indica también en ese texto que «(n) hay, sin embargo, para qué entrar ahora a discutir el concepto real de la Filosofía, que tal vez hay que buscar por otro camino y cuya vaguedad y oscilación continua revelan a cada paso los mismos filósofos contemporáneos»¹⁴.

Más que escepticismo ante una noción de filosofía, habría que pensar cuáles serían esos «otros caminos», y si la indagación del mismo proceso del propio pensar y aún más, del aprendizaje del pensar, no sería ese camino más adecuado para comprender lo que al fin y al cabo es la filosofía: una tarea que quizá deba llevar a cabo cada individuo, eso sí, en su proceso de formación a lo largo de su vida y acompañado del tutor, el maestro y la interlocución viva con la misma historia de la Filosofía en sus textos. Más aún en una sociedad desarrollada, en la que se cuenta ya con una historia del pensamiento y una amplia y rica tradición en el tratamiento de las cuestiones fundamentales de la filosofía. El individuo «deberá aprovechar los frutos de la actividad general en esta esfera», y ahí entraría esa *tutela*, que antes de nada debe prepararnos para «la libre determinación de sí mismo»¹⁵; esto es, una tutela que nos

13 *Ib.*

14 GINER, F., «La enseñanza de la Filosofía», *o. c.*, p. 133. En las notas a la traducción de un texto de Dilthey sobre el concepto de filosofía, corroboramos esta crítica de Giner a la vaguedad o deriva de algunos pensadores contemporáneos en torno a la noción de filosofía: cf. GINER, F., *O. C.*, IX, et. cit., p. 206, nota. No obstante, y frente a un cierto prejuicio consolidado, no despreciaba ni mucho menos Giner el talante sistemático de la filosofía, y veía con optimismo la situación del desarrollo de ésta, especialmente en Alemania: GINER, F., «Los seminarios de filosofía en Alemania», en: GINER, F., *O. C.*, XI, pp. 259-264. Entender la íntima conjugación de lo práctico y lo vital con lo sistemático es una de las claves fundamentales del krausismo, y por ende especialmente, de la figura de F. Giner de los Ríos.

15 GINER, F., «Cómo empezamos a filosofar», *o. c.*, p. 17.

abra a la filosofía pero no para adoctrinarnos en la filosofía ya desarrollada, sino para despertar antes de nada nuestra libertad, en este caso, libertad de pensamiento.

Aquí Giner ve necesario hacer una cala en su reflexión y señalar que ese ideal de tutela para la emancipación y para la libertad no se ha asumido ni entendido bien, y se ha caído en lo que serían derivas erróneas o *enfermedades* como «el dogmatismo, la dominación sectaria sobre los espíritus» y el «proselitismo doctrinal», consiguiéndose así el efecto contrario al esperado: «en vez de disponer gradualmente al hombre para su emancipación, procura disponerlo para perpetua servidumbre»¹⁶.

Detengámonos en dos aspectos de esta crítica. De un lado ese efecto contrario: una correcta tutela nos educa para la libertad, una tutela corrupta nos condena a la servidumbre. Pero estos finales opuestos tienen en el sencillo y claro análisis gineriano una raíz común reconocible; que no es otra que esa necesidad de un agente superior previo donde se hace posible el crecimiento y desarrollo de todo nuevo individuo.

La libertad, podríamos decir, no es para Giner en ningún caso un desarrollo ausente de toda tutela; y de otro, no por asistir y acompañar el desarrollo del pensar de los tutelados, incurrimos directamente en un adoctrinamiento o un dogmatismo. Creo que Giner sabía lo difícil que resultaba mantener ese equilibrio en las ideas dominantes sobre la educación, y aun en la misma enseñanza de la filosofía.

De otro lado, aunque el pensar pueda parecer un quehacer ensimismado y acaso testimonio de un yo y una individualidad; Giner no cae en ninguna simplificación ingenua que entienda el pensar por uno mismo, como un pensar originado solo desde la fuerza individual. Aquí nos brinda una imagen de gran interés sobre el nacimiento del pensar a partir del pensamiento ajeno, que actuaría como estímulo: «Los primeros pasos que en la reflexión filosófica hacemos nacen del estímulo que en nosotros produce la comunicación del pensamiento ajeno;» y aquí ubica la intervención del maestro:» tal es el sentido de la enseñanza y dirección del maestro en esta esfera, su única función en nuestra educación filosófica, o sea en nuestros ensayos para adquirir el poder de formar conceptos libres, totales y reflexivos de las cosas, y habituarnos progresivamente a producirlos»¹⁷.

16 *Ib.*

17 *Ib.*, p. 18.

Ese paso del encuentro con el pensamiento ajeno que culminará en el propio pensar es analizado con gran cercanía por Giner, y aunque piensa en la figura del maestro en general, no deja en este punto de desvelarse seguramente la propia experiencia de Giner como pensador; como estudioso y como traductor de diversos filósofos para su enseñanza (Krause y krausistas alemanes principalmente, pero sabemos que también tradujo textos de Dilthey, Gomperz, y diversas exposiciones de libros y teorías de otros filósofos y científicos¹⁸). Esta práctica de lectura y estudio fue no solo fomentada con rigor entre los krausistas españoles y en la actividad de la Institución Libre de Enseñanza, sino que estaba también muy presente entre los krausistas alemanes, como lo atestigua la correspondencia entre éstos y los españoles¹⁹.

Giner nos ofrece lo que sería una descripción muy precisa y entendemos sincera de su propio acto de lectura y estudio, y desde esa franqueza y cercanía parece ser que se transmitía, siempre por la vía de contagio y el mismo entusiasmo del maestro, el afán por el estudio y la lectura, y no desde una suerte de imposición subordinante.

Así nos cuenta que todo lo que leemos, si lo llegamos a entender, despierta en nosotros «un eco», que es la primera señal de nuestro propio pensar. En este punto asume Giner que la lectura va generando un sinfín de ecos y sugerencias, y a no ser que detengamos la lectura, esas sugerencias múltiples y desordenadas «se van apagando en el fondo inexorable de la conciencia». Así, nos invita en ese flujo a detenernos, a hacer una suerte de corte transversal y de paralizar ese momento. No queda claro si esto se nos propone para realizar una interesante fenomenología de la lectura comprensiva y reflexiva, o tal vez se invitaría al estudioso a ralentizar y explayar o desenvolver esos «ecos» que van produciendo la lectura. Por el talante pedagógico del escrito,

18 Véase una muestra de este tipo de trabajos en: GINER, F., *Filosofía y Sociología. Estudios de Exposición y crítica*, O. C., XI, Madrid, La Lectura, 1921; también: GINER, F., *Estudios filosóficos y religiosos*, Madrid, Librería de Francisco Góngora, 1876, que recoge importantes traducciones de Krause y Leonhardi, sin dejar de recordar el gran trabajo de traducción y edición del *Compendio de Estética* de Krause: cf. PINILLA, R., «F. Giner de los Ríos como receptor y traductor de la Estética de Krause» en: ÁLVAREZ LÁZARO, P., VÁZQUEZ-ROMERO, J. M., (eds.) *Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza*, LKM, Madrid, Universidad P. Comillas, 2005, pp. 53-105.

19 Cf. UREÑA, E. M., VÁZQUEZ-ROMERO, J. M. (eds.), *Giner de los Ríos y los krausistas alemanes. Correspondencia inédita*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2003, también: UREÑA, E. M., (ed.), *Cinuenta cartas inéditas entre Sanz del Río y krausistas alemanes (1844-1869)*, LKM, Madrid, Universidad P. Comillas, 1993.

parece que ambas interpretaciones serían válidas, proponiéndose un análisis con consecuencia prácticas.

Si hacemos un acopio de esos ecos descubriríamos, según Giner, tres grandes grupos: momentos de asentimiento y conformidad con lo expresado; momentos de disconformidad y desacuerdo; y momentos de provocación a pensar otras cosas, tomando el texto aquí más como una sugerencia o una ocasión para llegar a pensamientos que en principio ya no tienen que ver con lo abordado.

Pues bien, Giner señala que los dos primeros casos son lo que conforman el *espíritu crítico*. Sin duda, el tercer caso no dejaría de tener interés, y no parece que Giner lo desprecie o desvalore como un mero pensar, digamos, de divagación que use el texto inicial no como interlocutor activo, sino como pretexto o excusa. Seguramente Giner, asumiendo la franqueza casi confesional de esta descripción interna de la lectura filosófica, desarrollaba muchas veces esa tercera vía. Pero aquí hay que recordar de nuevo el talante pedagógico y la finalidad didáctica del este escrito, seguramente pensado para maestros de filosofía, y proponer esa tercera vía como semillero del propio pensamiento en el aprendiz sin duda habría sido cuando menos riesgoso, pues provocaría seguramente el vuelo del propio pensar sin una maduración mínima necesaria

3. La formación del espíritu crítico y la idea gineriana de interpretación

La diferencia entre el *espíritu crítico* y el *espíritu de contradicción* es una de las aportaciones valiosas para ahondar en la idea gineriana de interpretación y del pensamiento en su evolución. El primero está realmente abierto al pensamiento ajeno y en este sentido estimula de modo objetivo y saludable el propio pensar; el segundo quedaría sordo a toda confirmación y sólo se activaría ante la disconformidad, centrándose solo en una búsqueda del error, en una mera censura. En realidad es una actitud que acaba cerrándose al pensamiento ajeno y confunde el desarrollo del pensamiento con un ensimismamiento en las nociones propias y preconcebidas. Sería un dogmatismo de partida.

Es muy interesante ver cómo Giner desvalora así una forma de interpretación que acaso con apariencia de aguda crítica, es en realidad una cerrazón en el propio pensar, o incluso, una cerrazón en el propio yo y sus prejuicios. Giner señala como ejemplo de esto las tendencias del pensamiento más coe-

táneo a su época que potenciarían, de modo miope a su entender, una afirmación de la individualidad y su libertad de pensamiento, y que fomentarían ese espíritu de contradicción, que no duda en calificar como un «falseamiento del espíritu crítico»: «En los tiempo actuales, el proceso de emancipación del individuo ha favorecido el crecimiento de esta verdadera dolencia intelectual, moral y afectiva»²⁰.

Aquí el texto toma un interesante giro casi político, pues Giner no duda en desenmascarar el canto moderno a la libertad y la originalidad del individuo como propiciador de la *soberbia*, la *negación* y la *rebeldía*; llegando a calificar al espíritu de contradicción, aliado o fruto de ese errático individualismo, como «espíritu subjetivo y de muerte», frente al espíritu crítico que sería, advirtamos los adjetivos que usa: «impersonal, objetivo, de salud, de renacimiento y de vida»²¹.

Giner extiende su crítica a aspectos morales, afectivos y epocales, con fácil lectura también política ciertamente, pero en todo caso su crítica al individualismo moderno surge aquí desde el tema aparentemente particular del problema de la interpretación de textos filosóficos y su enseñanza. Su crítica de la noción analizada de *espíritu de contradicción*, es pedagógica o hermenéutica, pero se abre a una interpretación mucho más amplia. Se puede decir que Giner piensa que el individuo no puede emanciparse sin esa tutela necesaria previa, y esto no tomado en ningún sentido paternalista, sino más bien asumiendo una aguda noción de individuo y de la misma libertad.

Para Giner el encuentro crítico con el pensamiento en su historia nos va haciendo independientes y libres; «no sólo de los demás, sino de nosotros mismos»²². Ahí está la clave. Para Giner la propia individualidad conlleva el riesgo de ser una barrera en nuestra apertura al mundo y en el ejercicio de nuestra libertad. Esa individualidad necesita abrirse y entregarse a la búsqueda de la verdad, también de los demás en su libertad y de la belleza y la bondad. Una afirmación sin apertura de la libertad a la alteridad del pensamiento ajeno cometería la ilusión falsa de un presunto viaje o ejercicio de libertad que sería en realidad un cierre sobre sí.

20 GINER, F., «Cómo empezamos a filosofar», *o. c.*, p. 19

21 *Ib.*, pp. 19-20. El adjetivo «impersonal» llama sin duda la atención, al describir una disposición de vida, de independencia, en definitiva de libertad del individuo. En la medida que lo vemos coherente, asumiendo esa objetividad y por lo tanto superación de implicación personal o parcial en la capacidad de análisis, se entiendo que lo «impersonal» puede ser liberador y dados de vida.

22 *Ib.*, p. 20.

Es importante que veamos en ese encuentro con el texto un modo de apertura y alteridad en la visión gineriana, no una asunción de una doctrina por criterio de autoridad o tradición. Así visto, el encuentro con el texto como alteridad se hermana con esa apertura a las cosas mismas, más allá de uno, de naturaleza más vital y cotidiana. Ambos elementos gravitan en la noción gineriana del filosofar, y lastrar uno por el otro sería alejarse o desconocer algo muy genuino y templado de su noción de filosofía y de ciencia y saber en sentido amplio. Esa apertura, siempre crítica, esto es, selectiva e inteligente, afirmativa y negativa a un tiempo, hacia las cosas y el mundo, se identifica con el mismo espíritu de la ciencia y su búsqueda de la verdad; de otro lado, esa apertura o entrega a las cosas no llevaría tampoco a un cierto determinismo o condicionamiento respecto de lo conocido y lo aprendido, sino antes bien a la independencia, y a la capacidad de pensar por uno mismo. Puede ser el caso que algunas declaraciones ginerianas o el recuerdo de la estela y fuerza de su magisterio, acabe dando una visión de un presunto vitalismo contrario casi a los textos y al trabajo de la historia de la filosofía en el talante de la pedagogía gineriana. Nada más lejos²³. Lo interesante es asumir esa comunidad en su carácter de apertura de la relación vital y cotidiana del pensador o la persona en general con su entorno, natural, cultural e intersubjetivo, con ese «encuentro» vivo que siempre han de suponer el estudio de los textos y el aprendizaje y ejercicio del filosofar²⁴.

23 Algo de esta interpretación, no ajena a una cierta recepción consolidada de Giner, se trasluce en algunos pasajes del reciente y por lo demás interesante artículo: NAVARRO DE SAN PÍO, J., «“Tan práctico es pensar como cavar la tierra”: Filosofía, educación y paisaje en Giner de los Ríos» en *Anales de Literatura Española*, 27 (2015), pp. 45-57. Por ejemplo, en él leemos, referido a la noción de la filosofía de Giner que «Aprendemos a filosofar cuando prescindimos de las ideas ajenas» (p. 45), o: «Pensar es saber mirar desde el asombro: aprender por sí mismo (*sapere aude*), atreverse a mirar el mundo que nos rodea sin la tutela ajena» (p. 50). Estas tesis, sin ser contrarias a Giner, sí pueden tornarse en tales, si se simplifica el proceso educativo y la importancia precisamente de esa tutela liberadora, incluso de los propios prejuicios y la propia individualidad. Este artículo, que se convirtió en interlocutor inesperado en el momento de trabajar este texto, dada la comunidad de temas y textos que aborda; tiene por lo demás muy valiosas aportaciones, de las que destacaría la articulación que ofrece de la idea gineriana de paisaje con el propio aprendizaje y el pensar. Las cosas mismas a las que alude Giner, vistas desde la fuerza formadora del paisaje que nos circunda aporta una gran profundidad a este célebre tema gineriano (p. 53).

24 En la tesis subrayada por Juan Navarro de San Pío de que para Giner «filosofar era una actividad compartida» (*O. C.*, p. 46), creo que se afirma esa comunidad y se refutaría de partida toda presunta independencia, casi alergia, frente al estudio de la historia de la filosofía, que ciertamente es muy ajena al espíritu de la pedagogía gineriana.

Y es que *conocimiento* y *libertad* se darían la mano desde el ejercicio tutelado del despertar del pensamiento. En la noción gineriana de *espíritu crítico* y la diferencia respecto al denominado *espíritu de contradicción* hay sin duda aspectos que se enfrentan no sólo a un pensar adocenado o doctrinario, sino también a una falsa idea de libertad individual. El temple de esta posición recuerda elementos muy granados de la filosofía de la ilustración desde Kant a Krause y Hegel. Entre otras posibles comparaciones, creo que resultaría fecundo un diálogo de esta noción con las críticas hegelianas a la subjetividad *abstracta*, achacada por él al romanticismo, o a las paradojas de la libertad moderna tal como las describe al final de su *Filosofía de la historia*, así como nociones más dialécticas como la crítica a la negación *abstracta*, que sería un espíritu de contradicción resuelto en una enmienda a la totalidad, al modo del escepticismo, que en realidad llevaría a un inmovilismo del pensamiento; bien diferente a la operatividad dialéctica de la *negación determinada*²⁵.

Giner no deriva en este escrito, a pesar de lo sugerente de su crítica del individualismo moderno, a aspectos de crítica social, sino que subraya más el aspecto pedagógico de esa emancipación e independencia. Acaso porque piensa en una profunda pedagogía de la libertad y del cultivo del pensamiento propio, que en realidad no encuentra un horizonte final de inmanencia o voluntarismo del yo frente al mundo, sino una estimulante apertura y encuentro con lo otro en todos sus órdenes. Desde el proceso de la tutela y el espíritu crítico nos disponemos de esta forma a «entregarnos más y más a las cosas, llegamos a mirar a éstas cara a cara, a indagarlas directamente con nuestras fuerzas propias, preparadas por aquella especie de tutela para levantarse sobre estas relaciones y producir la reflexión libre. Cuando ésta aparece, ya estamos en el camino de la investigación racional»²⁶.

Para llegar a esa entrega a la cosa es en cambio necesario el encuentro con el pensamiento ajeno, en realidad, con la historia de la filosofía en toda su riqueza. Es verdad que Giner afirma que «(e)l comercio, pues con el pensamiento ajeno a nadie hará filósofo, porque el filósofo necesita ver por sí la verdad». Giner niega la condición de suficiencia de ese *comercio* con otros pensamientos, para germinar el propio, pero no por eso niega su pertinencia y necesidad. Seguida a esta frase, añade: «Pero a todos nos capacita para esta

25 Sobre esto último: HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, F. Meiner, Leipzig, 1907, p. 55.

26 GINER, F., «Cómo empezamos a filosofar», *o. c.* p. 20.

labor del pensamiento»²⁷; el sujeto elíptico de esa frase no ha de ser otro que «el comercio con el pensamiento ajeno».

4. El redescubrimiento filosófico de la vida y la analogía con la formación del gusto

Los sistemas filosóficos nos enseñan de este modo a encontrar y formular con horizonte y profundidad las cuestiones medulares del pensamiento. Pero las obras filosóficas o la historia de la filosofía no es para Giner un campo autosuficiente y cerrado en sí mismo; sino que debe servir para ir con mayor fuerza y una decisión indagatoria probada y constantemente renovada para conocer las cosas en sí mismas. Sin las obras de la historia del pensamiento y su encuentro con ellas, nos quedarían muchas cuestiones seguramente veladas, y solo una mala interpretación del pensamiento propio y de la inmediatez como objeto del pensar, podría dar al traste con la necesidad y potencialidad de las filosofías pasadas para provocar y reavivar la filosofía presente de cada uno de nosotros. Desde este horizonte cobra todo su sentido y alcance la magistral descripción gineriana del *filosofar* como un «aprender a investigar y hallar relaciones, aspectos, problemas, que trascienden, no sólo del conocer sensible, sino de cada particular objeto, y lo enlazan gradualmente con otros y con todos, hasta reconocerlo, lo más completamente posible, como un objeto de valor y trascendencia universales»²⁸.

En este proceso llegará ese momento crucial en el que desde el estudio de los sistemas y las ideas y planteamientos ofrecidos desde la tradición histórico-filosófica se dará el paso a admitir que la vida misma en toda su amplitud: las cosas, nuestra experiencias de ellas y del mundo, las relaciones con los demás, el Estado y la sociedad, etc. poseen mucha mayor fuerza y realidad como motivos urgentes del pensar y como campos donde aplicar y desarrollar las ideas filosóficas. En este paso de la obra a la vida descubre Giner una importante analogía o afinidad con la formación del gusto y del criterio estético. El amante del arte, precisamente por su conocimiento de los maestros consagrados, sabrá volver en un momento dado a las cosas más sencillas, a la vida y las relaciones humanas, y las disfrutará y profundizará en ellas con más fervor y presencia que con cualquier otra obra. Es como si

27 *Ib.*

28 GINER, F., «La enseñanza de la Filosofía», *o. c.*, p. 136.

el arte nos enseñase a valorar, ya no solo la belleza natural, como dio a pensar Schelling, y todo el mundo histórico y humano en su riqueza, desde épocas pasadas (Walter Scott y Víctor Hugo, dice Giner, «nos han hecho estudiar y gozar la Edad Media»²⁹), sino también lo más cotidiano y aún tosco. Así nos recuerda Giner como Goethe decía «que no hay interior de van Ostade que valga lo que la tienda del zapatero de Dresde»³⁰. Del arte a la vida de donde en realidad partió, pero gracias al arte volvemos o descubrimos esa vida con una riqueza estética aún mayor y más universal, y no para acabar despreciando el legado o esa elaboración y transformación que aporta el arte en nuestras vidas para poder ahondar y disfrutar aspectos de la vida, que de otro aparecerían simplemente inadvertidos.

Giner gradúa con maestría de nuevo este punto, pues tampoco queda el arte y la factura humana como mero medio a desechar, no es un mero avisador, sino un verdadero catalizador de, en este caso, nuestra dimensión estética para con lo real en toda su amplitud. Obra humana y obra natural, arte y vida, se fecundan constantemente, y en el individuo en su formación, la obra humana de los maestros pasados ejerce esa función de tutela liberadora, para abrirnos a la vida, y a la vida estética concretamente, en toda su riqueza. Si asumimos ese equilibrio como algo vivo y a realizar por cada individuo y cada época, entenderemos que tampoco propone Giner una suerte de naturalismo postartístico o de positivismo vital, que pusiera como fuente de inmediatez irrebalsable la vida frente al arte y a la factura humana. Más bien serían dos polos de un proceso³¹.

Si volvemos al plano de la filosofía, su historia y su enseñanza, el esquema cobra gran vida. La analogía con la formación del gusto que establece Giner en su escrito «Cómo empezamos a filosofar», no debe ser confundida en ningún momento con la idea de que aprender filosofía pudiera ser un entretenimiento, más propio del diletante. De nuevo la importante diferen-

29 GINER, F., «Cómo empezamos a filosofar», *o. c.*, p. 21.

30 *Ib.*, p. 22.

31 Recordemos simplemente aquí la importancia crucial que la formación de la dimensión estética tendrá en el ideario pedagógico gineriano; sobre esto, véanse mis artículos «Arte y sociedad en Francisco Giner de los Ríos» en VÁZQUEZ-ROMERO J. M., (coord.), *Francisco Giner de los Ríos: actualidad de un pensador krausista*, Madrid, Marcial Pons, 2009, pp. 137-198; y «El pensamiento estético krausoinstitucionista» en AA. VV., *La Institución Libre de Enseñanza y Giner de los Ríos*, Vol. II: *La Institución Libre de Enseñanza y la cultura española*, Edición de José García-Velasco y Antonio Morales Moya, Madrid, Fundación Francisco Giner de los Ríos, 2013, pp. 278-300.

cia y relación entre *cultura* y *educación* filosóficas, se tornan muy reveladoras. Recordemos este esclarecedor pasaje, donde Giner aborda el tema del diletantismo:

Importa concebir en su verdadera significación esta cultura (que en Filosofía, como en todos los órdenes del conocimiento, representa la comunión del sujeto con los frutos mejor consolidados del pensamiento en su historia) para distinguirla del diletantismo. El diletante, en efecto, no siente por la ciencia y sus problemas, sino un interés imaginativo y estético, sea frívolo, sea grave. Indiferente al valor sustantivo de la verdad, como tal, ve en ella, a lo sumo un noble recreo, que eleva el tono del espíritu, arrancándolo a la trivialidad de las cosas vulgares, o más bien diría a su propia trivialidad, pues no hay cosas vulgares pos sí mismas, sino por el modo de tomarlas nosotros.³²

Queda así claro que la idea gineriana de filosofía no era esta visión culturalista y estetizante del diletante ¿cómo entender entonces la sugestiva analogía en los aprendizajes del filosofar y la educación del gusto?. La solución a esta aparente contradicción residirá en tener en cuenta que para Giner la dimensión estética, asumida en su profundidad humana y vital, también estaría muy alejada de ese recreo diletante; tampoco sería un evadirse de la presunta trivialidad de lo cotidiano; al contrario, ahondaría, de la mano del arte, en la maravilla de cada detalle de la vida y el valor de gesta, aventura y descubrimiento que ha de suponer cada jornada.

De este modo también, los grandes filósofos deben iluminarnos en nuestras preguntas, haciéndolas crecer y profundizando en nuestra cotidianidad como algo bien diferente a lo trivial, y todo ello con el objeto de que en un momento dado veamos el verdadero estímulo de nuestro propio pensamiento y del filosofar como tal en la vida y las cosas mismas; también en nuestra sociedad, en el presente y en los problemas de nuestras instituciones o nuestra historia: «cuando halla el pensamiento hartado más realidad en el objeto que en las concepciones de un Platón o de un Hegel, hasta más que ver en la sociedad y el Estado que en los libros de Aristóteles, Montesquieu o Stuart Mill; en las montañas, más que en los de Lyell; en el microscopio más que en los de Virchow; en el laboratorio, más que en los de Berthelot..., entonces, pero sólo entonces, ya está en camino de ciencia»³³.

32 GINER, F., «La Enseñanza de la filosofía», *o. c.*, pp 156 s.

33 GINER, F., XII, *o. c.*, p. 22.

La amplitud de espectro de estos ejemplos, también tocantes a las ciencias naturales, nos indica que este «camino de ciencia» no es desde luego exclusivo de la filosofía; si bien en ella se daría de un modo muy íntimo y vital todo este proceso de *comercio* con el pensamiento ajeno y el surgimiento del pensamiento *propio* (liberado incluso de nosotros mismos). En esta apuesta por la vida y la realidad como fuente inapelable del pensamiento Giner se ubicará en una amplia línea de la filosofía y la ciencia de finales del XIX y principios del XX que necesitaría despojarse de los laberintos historicistas y de moldes anquilosados heredados desde una inercia académica cada vez más desconectada de la sociedad y la historia; o alejada del espíritu de experimentación que siempre alumbró la ciencia en sus avances. En esa gran corriente cabría incluir desde el positivismo hasta la misma fenomenología (recordemos ese lema de la vuelta a las cosas mismas husserliano, el mismo que, no en el mismo sentido, pero a veces afín, invoca aquí Giner con gran sencillez). También se incluirían en ese marco filosofías como las de Bergson, Simmel o Gabriel Marcel. Giner se desmarcaría en todo caso de una vuelta estrecha a lo que sería la demarcación de lo dado; desde luego no solamente reducible a la experiencia sensible o las cosas visibles y tangibles, como quería el positivismo. Giner reivindica un trabajo amplio y no ingenuo ni reduccionista con la experiencia, no solo para la gran ciencia, sino para el aula y la vida de humana en su conjunto.

De otro lado, no parece que Giner pueda caer en ningún sueño de una nueva y recuperada inmediatez originaria (como a veces se objetará a la fenomenología; en este sentido pensemos en las críticas adornianas a esta corriente). Giner, en concordancia hasta un punto con las hermenéuticas de la historia de la cultura en toda su riqueza; al modo que reivindicaría Dilthey, y ya Herder y el romanticismo; no desvalorará en ningún momento el papel de la interpretación y ajuste desde nuestra época y nuestra individualidad respecto al legado de los maestros del pasado. Eso sí, no para caer en un historicismo inmanente a la misma historia de la cultura.

Más temeroso de esto último, o lo que es peor, de una pedagogía de la filosofía que asumiera los sistemas como entes cerrados y rígidos, Giner acabará de modo muy crítico su breve ensayo, cargando contra lo que denominará una pedagogía de *destitutus*. La realidad para Giner, nunca llegará a la coincidencia total con lo pensado, como pretenderá el idealismo; y el mismo pensamiento se comportaría en la historia de un modo orgánico y dinámico, nunca rígidamente. La idea de vida, tan crucial en todo el pensamiento

krausiano, es aquí enarbolada como algo más que un fondo insondable que escapa a la razón, al modo del vitalismo de Dilthey. La razón y el pensamiento también *son* vida, y con ello también es libertad; esa libertad surgida del ejercicio de la formación individual y colectiva.

Desde el espíritu de los escritos aquí analizados se podría trazar muy bien el que sería un «liberalismo» gineriano; que no solo abarcaría ni nacería de la vida política, sino de la misma actitud primera del individuo consigo mismo, con las cosas, con la historia y con los demás. Es muy coherente que don Francisco viviera una clara decepción respecto a los partidos liberales de su tiempo y con la vida política en general, a pesar de ser reclamado muchas veces como faro de nuevas ideas y planteamientos en la vida política de su tiempo³⁴. Giner nos aporta una idea de gran madurez de una libertad que sabe surge de las necesarias dependencias y tutelas; y que si esas son humanas, serán propulsoras de nuestro libre vuelo y creación, y nunca cadenas o heteronomías imbatibles. Nuestra libertad para Giner supera el mero balbuceo que aspira a realizar un deseo entre obstáculos y determinaciones, y se descubre como savia fecunda de nuestros actos y relaciones; y ahí la educación, y la misma metáfora de la vida como una escuela y proceso constante de aprendizaje y maduración aportan el marco idóneo. ¿Sería tal vez el de la libertad, el más profundo y crucial aprendizaje en la vida humana?

³⁴ Cf. escritos suyos como «Notas de sociología»: «II. La crisis de los partidos liberales» en: GINER, F., *O. C.*, XI, pp. 279 ss. También: MORENO LUZÓN, J., «Los institucionistas, el partido liberal y la regeneración de España» en: VV. AA., *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner de los Ríos*, Tomo I: *Reformismo Liberal. La Institución Libre de Enseñanza y la política Española*, Edición de Javier Moreno Luzón y Fernando Martínez López, Madrid, Fundación Francisco Giner de los Ríos, 2013, pp. 143-179.

LIBERALISMO, SOCIEDAD Y CULTURA

¿HACIA UN LIBERALISMO SOCIALISTA?
MIGUEL DE UNAMUNO Y SU CRÍTICA DEL
LIBERALISMO DECIMONÓNICO

STEPHEN G. H. ROBERTS

University of Nottingham

stephen.roberts@nottingham.ac.uk

Elías Díaz fue uno de los primeros comentaristas en invitarnos a ver el fin del siglo XIX y el principio del siglo XX en España como una época marcada ideológica y políticamente por la crisis del liberalismo decimonónico¹. José-Carlos Mainer, mientras tanto, echó mano de los orígenes pequeño-burgueses de muchos intelectuales de la época y su posicionamiento en los años 90 del siglo XIX en los márgenes del *establishment* de la Restauración para explicar la temprana rebeldía ideológica de los Baroja, Martínez Ruiz, Unamuno y Maeztu y el supuesto desplazamiento posterior de éstos hacia posiciones más conservadoras, si no abiertamente reaccionarias².

Años más tarde, Víctor Quiñette demostró que la evolución ideológica de todos estos intelectuales fue en realidad más compleja y matizada de lo que sugiere semejante lectura sociológica: tanto ellos como los miembros de la siguiente generación – Ortega, Marañón, Pérez de Ayala y Azaña – participarían a lo largo de sus vidas en un diálogo complejo y a veces difícil con

1 Véase DÍAZ, E., *Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento*, Madrid, Editorial Tecnos, 1968, pp. 9-21.

2 MAINER, J.-C., *Literatura y pequeña burguesía en España (Notas 1890-1950)*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1972, pp. 34-36. Véanse también MARCO, J.M., *La libertad traicionada. Siete ensayos españoles*, Barcelona, Planeta, 1997, pp. 5-17 y BALFOUR, S., *The End of the Spanish Empire 1898-1923*, Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 85-89.

el liberalismo, ideología que, según ellos, todavía podía dar fruto político y cultural³.

Una de las figuras clave a este respecto, el hombre cuya evolución política e ideológica arroja una luz muy intensa sobre la búsqueda de nuevas formas de liberalismo, es Miguel de Unamuno⁴. Unamuno era consciente de que el liberalismo económico y político se había implantado tarde y mal en España pero no por eso quería desechar una ideología que para él representaba toda una concepción filosófica de la vida. En diversos escritos, desde los años 90 hasta los años 30, Unamuno resaltó las raíces autobiográficas de su concepción del liberalismo, al asociarla con el espíritu de su ciudad natal, Bilbao. Situando a la Villa de Bilbao en un espacio simbólico entre la Provincia de Vizcaya y el resto del mundo, entre la fuerza centrípeta y diferenciadora que asociaba con el localismo fuerista y la fuerza centrífuga e integradora que asociaba con el socialismo internacionalista, Unamuno encontró en el liberalismo bilbaíno la capacidad y el medio de aunar los polos opuestos de lo local y lo internacional, la tradición y el progreso, y lo viejo y lo nuevo, y de establecer un diálogo entre estos opuestos. Mientras era testigo de lo que él entendía como una degeneración por parte del fuerismo y del socialismo en dirección, respectivamente, hacia un nacionalismo vasco estrechamente clerical, y una concepción de vida exclusivamente materialista, Unamuno fue vocalizando la defensa de su liberalismo bilbaíno cada vez con mayor fuerza. En una conferencia pronunciada en La Sociedad «El Sitio» de Bilbao en enero de 1924, por ejemplo, Unamuno examinó los orígenes y naturaleza de su liberalismo, revelándonos, entretanto, la gran importancia de éste

3 OUIMETTE, V., *Los intelectuales españoles y el naufragio del liberalismo (1923-1936)*, 2 Vols., Valencia, Pre-Textos, 1998.

4 Para un análisis de la evolución del liberalismo de Unamuno, véanse MARICHAL, J., «Unamuno y la recuperación liberal (1900-1914)», *Pensamiento y letras en la España del siglo XX*, eds. G. Bleiberg y E. Inman Fox, Nashville, Vanderbilt University Press, 1966, pp. 331-344; DÍAZ, E., *Revisión de Unamuno*, o. c., pp. 13-38; FOX, E. I., «Turriemburnismo y compromiso: Unamuno y la política», *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno*, ed. D. Gómez Molleda, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1989, 29-39; MARICHAL, J., *El secreto de España. Ensayos de historia intelectual y política*, Madrid, Taurus, 1995, pp. 131-148; URRUTIA, M. M., *Evolución del pensamiento político de Unamuno*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, pp. 106-167; OUIMETTE, V., *Los intelectuales españoles y el naufragio del liberalismo (1923-1936)*, O. C., Vol. I, pp. 71-274; STORM, E., *La perspectiva del progreso. Pensamiento político en la España del cambio de siglo (1890-1914)*, Madrid, Biblioteca Nueva, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001, pp. 205-238; y ROBERTS, S.G.H., *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2007, pp. 143-170.

para su visión intelectual y filosófica del mundo. Don Miguel subrayó que este liberalismo no es un dogma, sino un método, es decir, «una manera de resolver, de tratar, de criticar las cuestiones; es, sobre todo, un método de libre examen»⁵, y trazó sus raíces en la Reforma Protestante del siglo XVI. Arguyendo que podía percibir matices puritanos e, incluso, cuáqueros en el liberalismo bilbaíno de su juventud⁶, Unamuno explicó que el liberalismo habría originado a partir de la Reforma, la cual «estableció el principio de libre examen, hizo nacer la conciencia individual y puso al hombre cara a cara con Dios, sin medianeros de ninguna clase»⁷. Los mercaderes y comerciantes bilbaínos, contagiados, al parecer de Unamuno, de tales valores individualistas que defendieron contra la visión del mundo tradicionalista y colectivista de los campesinos vizcaínos, pronto se habrían percatado de que les sería imposible comerciar libremente con los productos sin también hacerlo con las ideas y los sentimientos, que «[n]o es posible romper aduanas mercantiles y mantener aduanas religiosas o aduanas políticas»⁸.

Para Unamuno, así pues, el liberalismo de Bilbao, enraizado en la convicción protestante de la libertad de conciencia, representa un espíritu de individualismo, de tolerancia y de apertura de miras que fomenta la búsqueda espiritual independiente y el libre comercio de ideas y aspiraciones. Bilbao, como nos aclara en sus escritos a partir del inicio del siglo XX, le ha provisto de una perspectiva liberal profundamente influenciada por el protestantismo y perfectamente armonizada con los valores culturales que va creando relativos a la individualidad, a la libertad de conciencia y a la franqueza espiritual, y que el escritor pronto asociará, de modo explícito, con la figura de Don Quijote. Y el propósito de Unamuno a partir de 1900 será imponer esta perspectiva liberal, originada en Bilbao, en el resto de España, siendo su última meta convertir su nación en lo que caracteriza como un espacio libre de «aduanas espirituales» que pueda facilitar el libre intercambio de personalidades individuales y colectivas⁹.

5 UNAMUNO, M. DE, «Un discurso en La Sociedad “El Sitio” de Bilbao», Unamuno, *Political Speeches and Journalism (1923-1929)*, ed. S.G.H. Roberts, Exeter, University of Exeter Press, Exeter Hispanic Texts LIV, p. 39.

6 *Ib.*, p. 29.

7 *Ib.*, p. 31.

8 *Ib.*, p. 32.

9 UNAMUNO, M. DE, *O.C.*, 9 vols., ed. Manuel García Blanco, Madrid, Escelicer, 1966, Vol. IX, p. 75.

Y, sin embargo, en su búsqueda de este liberalismo filosófico y cuasi-espiritual, Unamuno era plenamente consciente de la caducidad del liberalismo político y económico heredado del siglo XIX, caducidad que había empezado a vislumbrar durante su pertenencia al Partido Socialista en la segunda mitad de los años 90. Unamuno trata esta cuestión y explora lo que podría ser una nueva forma de liberalismo, más apta para las luchas del siglo XX, en tres discursos importantes pronunciados durante la primera década del nuevo siglo: el «Discurso en el Ateneo de Valencia», del 24 de abril de 1902¹⁰; «La conciencia liberal y española de Bilbao», proferido en la Sociedad «El Sitio» de esta ciudad el 5 de septiembre de 1908¹¹; y «La esencia del liberalismo», que sería el más importante de los tres y que formuló, el 3 de enero de 1909, en Valladolid¹². Aunque existen menudas diferencias de énfasis entre cada una de estas conferencias, es posible, no obstante, apreciar en ellas una clara declaración de la posición política de Unamuno durante esta época. Unamuno reúne sus pensamientos concernientes a la libertad, la cultura y la educación con un estilo que nos hace recordar a los *sages* victorianos tales como Thomas Carlyle, John Stuart Mill y Matthew Arnold, quienes también analizaron en anteriores décadas la dirección que debía tomar el liberalismo en una sociedad crecientemente abierta a la influencia de las masas.

El punto de partida de estas tres conferencias es la afirmación por parte de Unamuno de que el liberalismo español ha fracasado como consecuencia de que las doctrinas que forman su base – el individualismo y el librecambismo defendidos por los economistas de Manchester de inicios del siglo XIX – se hallan en crisis¹³. Su primera queja contra la doctrina económica de Manchester consiste en que ésta concebía la sociedad como un mecanismo en lugar de un organismo y, consiguientemente, percibía al individuo como un ser abstracto¹⁴, punto éste que Unamuno volverá a plantear en la primera página de *Del sentimiento trágico de la vida*¹⁵. La segunda, y más importante, es que la doctrina de Manchester proponía una concepción de la libertad

10 *Ib.*, Vol. IX, pp. 68-75.

11 *Ib.*, Vol. IX, pp. 232-245.

12 *Ib.*, Vol. IX, pp. 246-251.

13 *Ib.*, Vol. IX, pp. 72, 238-239 y 246-247.

14 *Ib.*, Vol. IX, pp. 238-239.

15 Véase UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, ed. Nelson Orringer, Madrid, Editorial Tecnos, 2005, p. 96.

puramente negativa, la cual, aun cuando útil en su día, resulta perjudicial para la sociedad de la época de Unamuno. Tanto para los economistas de Manchester como para los liberales existentes en España hasta esta época, la libertad significaba simplemente «exención de coacción y hasta limitación de la autoridad al mínimo»¹⁶, condiciones éstas que supuestamente garantizan la libertad individual y comercial. Y, no obstante, como Unamuno razona en su conferencia de Valencia, donde todavía pueden hallarse indicios de sus convicciones socialistas de los años 90, tales condiciones resultan prácticamente inútiles para los desposeídos, para todos aquellos que nada tienen y nada pueden comerciar, los esclavizados por un contrato de trabajo que han acordado «libremente» con los empresarios¹⁷. Esta clase de liberalismo se ha convertido en la ideología de los ricos contra los pobres, una perniciosa forma de anarquismo conservador que defiende la libertad del individuo de modo interesado y que termina por reducir al Estado a algo equiparable a «un gendarme y una finca que explotar»¹⁸. Con su concepción negativa de la libertad, este liberalismo, al parecer de Unamuno, ha contribuido a desacreditar al Estado¹⁹, abandonando a España en manos de lo que él llama una plutocracia anarquista²⁰.

Éste será, así pues, el contexto del llamamiento de Unamuno a favor de un nuevo liberalismo²¹, fundado en base a una noción de libertad distinta y asentado en una concepción del papel del Estado diferente. La libertad, nos comunica Unamuno en su conferencia de Valencia, a menudo se interpreta como el derecho del individuo a hacer lo que quiera, y, sin embargo, interpela al escritor, ¿puede considerarse libre al individuo cuando éste se equivoca al obrar? O, planteándolo de otro modo, «[s]i la libertad es la facultad de poder cada uno cumplir su fin propio, ¿hemos de dejársela al que no lo conoce?»²². La libertad, por lo tanto, presupone conocimiento y, más concretamente, un conocimiento de sí mismo profundamente moral, ya que esta forma de conocimiento, no sólo toma en cuenta las necesidades propias,

16 UNAMUNO, M. DE, *O. C., o. c.*, Vol. IX, p. 246.

17 *Ib.*, Vol. IX, p. 72.

18 *Ib.*, Vol. IX, p. 239.

19 *Ib.*, Vol. IX, p. 247.

20 *Ib.*, Vol. IX, p. 239.

21 *Ib.*, Vol. IX, p. 238.

22 *Ib.*, Vol. IX, p. 69.

sino también la obligación hacia el prójimo: «libre es el que hace lo que debe», nos dice Unamuno, «porque sólo lo que debe hacer quiere»²³. Y, por esta razón, Unamuno define la libertad en estas tres conferencias como «la conciencia de la ley»²⁴, es decir, «la ley internada»²⁵, dado que, como explica Unamuno en Bilbao, «libre es el ser consciente de la ley por que obra y tanto más libre cuanto más consciente de ella»²⁶. Esta noción positiva de la libertad se encuentra basada, consiguientemente, en la idea que mantiene que el individuo debe llevar la ley dentro de sí sin necesitar que ésta le sea impuesta desde fuera²⁷, idea cuya fuente de inspiración, como subraya Unamuno en su conferencia de 1924 en la Sociedad «El Sitio», fue el protestantismo, y que, en sí misma, representa la propia esencia del liberalismo²⁸. Unamuno concluye, así pues, que «[s]ólo el que sabe es libre, y más libre el que más sabe, y el que por saber más se ve más forzado a elegir lo mejor; sólo la cultura da libertad»²⁹.

En el conjunto de las tres conferencias, Unamuno aplica a lo colectivo lo que ya ha manifestado sobre lo individual, declarando con firmeza que la libertad que necesita el pueblo español es la cultura, ya que únicamente la adquisición de cultura le permitirá encontrar su propio camino y hacerse responsable de su propio destino³⁰. Y será aquí donde Unamuno abandere abiertamente al Estado, rechazando la idea de que éste sólo debiera actuar cual *gendarme* regulador de una noción esencialmente negativa de la libertad y argumentando, en su lugar, que «el fin del Estado, fuente de libertad —pues el Estado la da, no la garantiza tan sólo—; el fin político, civil, social, es la cultura, la elevación del espíritu humano, su deificación»³¹. Unamuno, así pues, injerta su estatismo socialista en su credo liberal personal, afirmando en Valencia que él se decanta por un «socialismo espiritual»³² y añá-

23 *Ib.*, Vol. IX, p. 70.

24 *Ib.*, Vol. IX, pp. 70, 238 y 247.

25 *Ib.*, Vol. IX, p. 247.

26 *Ib.*, Vol. IX, p. 238.

27 *Ib.*, Vol. IX, pp. 70-71.

28 UNAMUNO, M. DE, *Political Speeches and Journalism (1923-1929)*, o. c., p. 31.

29 UNAMUNO, M. DE, *O. C.*, o. c., Vol. IX, p. 71.

30 *Ib.*, Vol. IX, p. 71.

31 *Ib.*, Vol. IX, p. 247.

32 *Ib.*, Vol. IX, p. 73.

diendo en Valladolid que «[e]l liberalismo es socialista»³³. Por otro lado, continúa explicando Unamuno, el socialismo que él defiende no es, ni de índole económica, ni materialista; no se interesa, tanto por el estómago y por la distribución de la riqueza, como por el hombre en su totalidad y por la distribución de la cultura³⁴. El Estado debe, sin duda alguna, proteger al trabajador y asegurar la justicia social, declara Unamuno en Valencia³⁵, aunque, siendo el Estado la creación más genuina del liberalismo³⁶, debería hacer de la cultura su incuestionable religión³⁷. Y, al imponer la cultura, obrando como un «Estado docente», aquél podrá luchar contra el caciquismo y contra la demagogia³⁸, enseñar a los españoles a conocerse a sí mismos y a ser libres³⁹, y, en consecuencia, ayudar a formar una nueva patria⁴⁰. La imposición de la cultura será, ante todo, lo que permita al Estado contrarrestar la perniciosa influencia de la Iglesia Católica y remediar, así, el daño que ésta ha perpetrado, y continúa perpetrando, en nombre de la educación⁴¹. Consi-guientemente, Unamuno termina declarando desafiante y valientemente que «el Estado— y éste debe ser el núcleo del liberalismo restaurado— debe ser un órgano de cultura, sobre todo frente a la Iglesia»⁴².

«La obra capital del Estado», arguye, así pues, Unamuno, «debe ser una obra de cultura»⁴³, término que, indisputablemente, se convierte en su lema durante la primera década del nuevo siglo. No obstante, ¿a qué se refiere, exactamente, Unamuno cuando habla de «cultura» en esta etapa de su carrera? No hay duda de que Unamuno utiliza este término principalmente para resumir todo lo que ha mantenido acerca del legado esencialmente protestante que se halla contenido dentro del liberalismo: una conciencia de la ley, un sentido de responsabilidad personal y social, y una devoción hacia la

33 *Ib.*, Vol. IX, p. 247.

34 *Ib.*, Vol. IX, p. 247.

35 *Ib.*, Vol. IX, p. 72.

36 *Ib.*, Vol. IX, p. 241.

37 *Ib.*, Vol. IX, p. 73.

38 *Ib.*, Vol. IX, p. 73.

39 *Ib.*, Vol. IX, p. 70.

40 *Ib.*, Vol. IX, p. 75.

41 *Ib.*, Vol. IX, pp. 70-71 y 239-240.

42 *Ib.*, Vol. IX, p. 239.

43 *Ib.*, Vol. IX, p. 240.

libre búsqueda espiritual. Unamuno cree que el Estado debe implantar en España tales valores, ayudando, de este modo, a «civilizar» al cristianismo, «hacerlo civil, para que deje de ser eclesiástico; infundirlo en la vida civil, en la civilidad, desempeñándolo de la Iglesia»⁴⁴. La meta última de esta Reforma dirigida por el Estado consistiría en impartir un sentimiento de independencia y de responsabilidad espirituales que ayude al pueblo a tomar conciencia de su potencial y así hacerse «dueño de sí mismo»⁴⁵. Así pues, según fue acabando la década y tomaba una mayor conciencia del potencial de su pueblo – es decir, de sus valores espirituales y quijotescos –, el escritor también fue tornándose más explícito en lo relativo al significado del término «cultura», al que, gradualmente, fue confiriendo un mayor sentido religioso. En su conferencia de Valladolid de 1909, Unamuno contrasta las perspectivas católica y liberal, concibiendo, la primera, la felicidad individual eterna como última meta humana, a la vez que considera al Estado sólo a un sirviente de la Iglesia cuya función consiste en hacernos esta vida lo menos dolorosa posible a la espera de la siguiente; el punto de vista liberal, entretanto, «es que el Estado tiene un fin sustantivo y religioso, cual es realizar el reino de Dios en la tierra: la cultura»⁴⁶. Unamuno arguye que el deseo por parte del hombre de comer el fruto del árbol de la ciencia dio lugar al deseo de saber, al progreso y, como consecuencia, al régimen liberal⁴⁷. Así pues, Don Miguel ya no asocia la cultura tanto con la «ciencia» en general como con la «ciencia del bien y del mal» en concreto, y añade que la función del Estado liberal consiste en obligar a sus ciudadanos a comer del árbol de la ciencia para que, en última instancia, sean capaces de conocer a Dios⁴⁸. En otras palabras, estos ciudadanos deben vivir de acuerdo con la filosofía quijotesca de Unamuno y ver la vida, no tanto como «mero lugar de paso y de condena»⁴⁹, a modo de muchos católicos ortodoxos, sino que deben entenderla, en su lugar, como una búsqueda constante e interminable de las más altas verdades⁵⁰. De este modo, el pueblo español será capaz, finalmente,

44 *Ib.*, Vol. IX, p. 240; véase también p. 249.

45 *Ib.*, Vol. IX, p. 71.

46 *Ib.*, Vol. IX, p. 247.

47 *Ib.*, Vol. IX, pp. 247-248.

48 *Ib.*, Vol. IX, pp. 248-249.

49 *Ib.*, Vol. IX, p. 250.

50 *Ib.*, Vol. IX, pp. 248-249.

de alcanzar su redención, ya que, como explica Unamuno, «se redimen los pueblos y se redimen por la cultura, que es el combate por arrancar a Dios el secreto del bien y del mal»⁵¹.

Tal es, así pues, la concepción de cultura que defiende Unamuno en los últimos años de la primera década del siglo xx. Sin embargo, Don Miguel era altamente consciente de que esta concepción era más ideal que real, y creía que los españoles todavía no se encontraban preparados para aceptar su desafío, lo que le llevó a continuar pregonando la noción más elemental de cultura que había definido al inicio de la década, considerándola una vía educativa para elevar gradualmente el nivel cultural de España y, de este modo, crear las condiciones necesarias para la introducción de su compleja y desafiante perspectiva liberal. ¿Cómo puede llegar a haber democracia en España si todavía no hay *demos*?, se preguntaba Unamuno en Valladolid en 1909, ¿cómo puede haber libertad si todavía no se ha afianzado y arraigado la cultura?⁵² Tal y como aclara Unamuno en dos conferencias que pronunció en La Coruña y en Almería en junio y agosto de 1903, respectivamente, «es inútil sembrar ideas sin abrir antes surco en los que hayan de recibirlas» y «[h]ay que abrir la tierra, y después de esto la semilla fructificará»⁵³. Su misión cultural prioritaria, así pues, consistió en difundir educación y «ciencia». En su conferencia de Valencia de 1902, Unamuno manifestó que, efectivamente, la labor del Estado consistía en proteger la cultura moderna europea, cultura del liberalismo y del progreso, declarando después, tal y como ya lo había hecho en *En torno al casticismo*, que el pensamiento europeo podría utilizarse para despertar y canalizar las tradiciones autóctonas de su país⁵⁴. Más tarde, en su conferencia de Bilbao de 1908, Unamuno añadiría que «[l]a lucha por la cultura, el *Kulturkampf*, se impone»⁵⁵, dejando, así pues, absolutamente claro que, al igual que el del Estado de Bismarck de finales del siglo XIX, el papel del Estado español debía consistir en el cultivo e imposición de la cultura y del conocimiento; la primera y más urgente tarea con la que se enfrentaba el Estado, así pues, como dejó claro Unamuno

51 *Ib.*, Vol. IX, p. 250.

52 *Ib.*, Vol. IX, p. 250.

53 *Ib.*, Vol. IX, pp. 96 y 123.

54 *Ib.*, Vol. IX, p. 75.

55 *Ib.*, Vol. IX, p. 239.

en una conferencia pronunciada en Orense en junio de 1903, consistiría fundamentalmente en «convertir a la patria en escuela»⁵⁶ (p. 85).

El credo político de Unamuno durante la primera década del siglo xx fue, por lo tanto, estadista y profundamente liberal o, como él prefería llamarlo a veces, liberal-socialista, y no hay duda de que la idea de un liberalismo socialista, y la concepción de cultura que esta idea encerraba, resultaba muy atractiva para la nueva generación de intelectuales que iba formándose en España, como nos demuestran las cartas del joven José Ortega y Gasset dirigidas a Unamuno entre 1904 y 1908⁵⁷. Y, sin embargo, Ortega pronto empezaría a desconfiar del tono religioso y espiritual que subyacía la propuesta liberal-socialista unamuniana y también del aparente anti-europeísmo y el creciente nacionalismo cultural que Unamuno parecía expresar en obras como *Del sentimiento trágico de la vida* (1912)⁵⁸. Los dos hombres no volverían a reanudar su diálogo sobre la necesaria reforma liberal de España hasta el principio de la Gran Guerra y, sobre todo, la destitución de Unamuno, en agosto de 1914, del Rectorado de la Universidad de Salamanca.

Estos dos acontecimientos dieron lugar a una nueva radicalización de la posición política de Don Miguel, quien, a lo largo de los cuatro años anteriores, había empezado a hacer alarde de actitudes más conservadoras, llegando incluso a ofrecer su apoyo a Antonio Maura a raíz del tristemente famoso Caso Ferrer⁵⁹. La pérdida del Rectorado deshizo los lazos de Unamuno con el sistema de la Restauración, quebrantando su esperanza de que el Estado fuera capaz de guiar a España hacia una revolución cultural. La Gran Guerra, entretanto, constituyó un suceso crucial para Unamuno, quien se alineó de parte de los aliadófilos con la esperanza de que lo que él llamaba «la democracia de la justicia» derrotara «[a]l imperio de la fuerza»⁶⁰, representado,

56 *Ib.*, Vol. IX, p. 85.

57 Véase ROBLES CARCEDO, L. (ed.), *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, Madrid, Ediciones El Arquero, 1987, pp. 76-79.

58 Véase, sobre todo, la Conclusión de esta obra: UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres*, o. c., pp. 471-515.

59 Para la reacción unamuniana frente al Caso Ferrer, véanse, por ejemplo, las cartas reproducidas en UNAMUNO, M. DE, *Epistolario americano (1890-1936)*, ed. L. Robles Carcedo, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1996, pp. 337, 360 y 373. Para un análisis de las razones tras la radicalización política de Unamuno a partir de 1914, véanse URRUTIA, M. M., *Evolución del pensamiento político de Unamuno*, o. c., pp. 169-222; y ROBERTS, S.G.H., *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*, o. c., pp. 163-192.

60 UNAMUNO, M. DE, *O. C.*, o. c., Vol. IX, p. 315.

no sólo por Alemania y sus aliados, sino también por las actitudes crecientemente autoritarias que existían dentro de España y a las que ya venía atacando desde *En torno al casticismo*.

Durante esta década entre 1914 y su exilio en 1924, es posible identificar una clara evolución, tanto en la relación de Unamuno con el sistema supuestamente liberal de la Restauración, como en el contenido de su propio credo liberal o, mejor dicho, liberal-socialista. A lo largo de la Gran Guerra, Unamuno luchó contra lo que, a su parecer, eran los mortecinos efectos de la neutralidad española en la vida política de la nación, a la vez que denunciaba el endurecimiento de las actitudes casticistas y ultraconservadoras, en particular, las provenientes de ciertos sectores del Ejército y de la Corte.⁶¹ A pesar de que durante un tiempo, Don Miguel mantuvo la esperanza de que la Huelga General de agosto de 1917 conmocionara al sistema político, pronto se percataría el intelectual de que el Parlamento, dominado por lo que él llamaba «la oligarquía de profesionales de la arbitrariedad», estaba más interesado en mantener el orden – llegando, incluso, a aliarse con los elementos antidemocráticos de la nación – que en llevar a cabo una auténtica reforma política⁶². El fin de la Gran Guerra, en 1918, no mejoró esta situación. Los *germanófilos*, que habían confiado en que una victoria alemana les ayudara a establecer un régimen autoritario en España, todavía mantenían su influencia dentro de los círculos oficiales protegidos por un Rey que, como Unamuno sospechaba hacía tiempo, se centraba en conseguir su propio poder personal. Ante tales actitudes, entre finales del año 1918 y mediados de 1921, Unamuno vivió en un estado de ansiedad febril. Durante estos meses, Don Miguel orquestó una campaña extremadamente agresiva, dirigida, no sólo contra el Rey y sus ministros, sino también contra el propio Parlamento, afirmando el intelectual en agosto de 1920 que «todo ello hiede que apesta. El reino de España –como la Dinamarca de Hamlet– hiede que apesta. Y es que destila pus»⁶³. Unamuno aspiraba a que un acontecimiento cataclísmico

61 Para un análisis de las reacciones unamunianas frente a la Primera Guerra Mundial, véase ROBERTS, S.G.H., «Miguel de Unamuno y la Gran Guerra», *Monteagudo*, tercera época, núm. 19, pp. 133-144.

62 Véase, por ejemplo, el artículo titulado «Comentario» que Unamuno publicó en *El Día*, Madrid, el 27 de agosto de 1917; reproducido en UNAMUNO, M. DE., *Artículos olvidados sobre España y la Primera Guerra Mundial*, ed. Christopher Cobb, London, Tamesis Books, 1976, pp. 128-129.

63 UNAMUNO, M. DE., «Hiede que apesta», *El Mercantil Valenciano*, Valencia, ROBERTSON, G. D. (ed.), *Miguel de Unamuno's Political Writings 1918-1924*. 3 Vols., Lewiston/Queenston/Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1996, Vol. I, p. 333.

pusiera fin a esta situación e, incluso, durante algún tiempo, creyó haberlo encontrado en la guerra civil que se desató entre trabajadores y empresarios en las calles de Barcelona. «Antes la violencia, es decir, la tiranía, que no la clandestinidad, o sea el despotismo», declaró Unamuno en el artículo «Del engaño político» (*El Mercantil Valenciano*, 16 de febrero de 1919), añadiendo en «Comentario» (*El Día*, Madrid, 22 de noviembre de 1918) que las calles olían mejor que el Parlamento⁶⁴.

Animado por su convicción de que en España no existía la auténtica política y de que el Parlamento era algo «[i]nterino y ficticio»⁶⁵, Unamuno optó por centrar su atención en la guerra civil de Barcelona, prefiriendo interpretarla en términos radicalmente socialistas, es decir, como un conflicto entre el capitalismo y el socialismo revolucionario⁶⁶. Don Miguel dejó claro también que sus simpatías se inclinaban más hacia los obreros que hacia los propietarios: defendió las huelgas de aquéllos y celebró sus victorias, argumentó la necesidad de nacionalizar los servicios públicos, llegando, incluso, a explorar la idea de la abolición de la propiedad privada de los medios de producción⁶⁷.

Y, sin embargo, este período de fervor radical e, incluso, cuasi revolucionario, no duraría mucho tiempo. A finales de 1919, Unamuno comenzó a condenar la violencia surgida en Barcelona, expresando su preocupación por la posibilidad de que todos los movimientos obreros fueran arrastrados hacia una guerra civil que el intelectual ya no veía ahora como una revolución social o política, sino, meramente, como una «guerra civil económica en que cada cual trata de lucrarse a costa de los demás, del bien común»⁶⁸. Don Miguel había llegado a temer que España se encontrara suspendida entre lo que, más tarde, él llamaría las dos dictaduras —«la roja» y «la policíaca»⁶⁹— y decidió rebajar el tono de sus críticas al Parlamento y centrar sus energías en la tarea de ayudar a que funcionara la política en España. En esta tarea, Don

64 *Ib.*, Vol. I, pp. 156 y 117.

65 *Ib.*, Vol. I, pp. 325 y 117.

66 Véase «De estrategia socialista», *La Nación*, Buenos Aires, 19 de diciembre de 1919, *Ib.*, Vol. I, pp. 195-200.

67 Véase «La bolsa o la vida», *El Liberal*, Madrid, 12 de enero de 1920, *Ib.*, Vol. I, p. 213.

68 Véase «La derrota de la política», *El Liberal*, Madrid, 21 de septiembre de 1920, *Ib.*, Vol. I, p. 352.

69 Véase «El porvenir de España», *El Mercantil Valenciano*, Valencia, 6 de enero de 192, *Ib.*, Vol. II, p. 260.

Miguel encontraría ayuda por parte de un acontecimiento trágico e inesperado, el desastre militar español de Annual, acontecido en julio de 1921, el cual atribuyó a las maquinaciones de los *patrimonialistas* – en concreto de ciertos sectores del Ejército, que consideraban la Guerra de Marruecos un medio para recuperar su prestigio después de los acontecimientos de 1898⁷⁰; de la plutocracia catalana, que quería sacar partido de los beneficios económicos provenientes de nuevos mercados coloniales⁷¹; y del Rey, empeñado en conseguir poder personal y en establecer un «Viceimperio Ibérico» en el Norte de África⁷². La campaña que Unamuno hizo tanto por fomentar, abogando por el esclarecimiento de responsabilidades relativas al desastre, pronto llegaría al Parlamento, ocasionando, desde la segunda mitad de 1921 hasta la llegada de la Dictadura de Primo de Rivera en septiembre de 1923, la entusiasmada defensa de esta institución por parte de Unamuno, quien subrayó su esencial papel de escudo contra el autoritarismo y foco de civilidad e idealismo político.

Debido a la huelga general de 1917 y, principalmente, a los debates parlamentarios posteriores acerca del reparto de responsabilidades en lo concerniente al desastre de Annual, Unamuno pronto encontró un apoyo para su causa en los socialistas, dado que, a su parecer, y con diferencia de cualquier otra organización política, éstos eran quienes representaban a la opinión pública con mayor efectividad, creando conflicto y debate, a la vez que se aseguraban de que el Parlamento cumpliera con su trabajo correctamente. No nos sorprende, por lo tanto, que, durante los primeros años de la década de 1920, Unamuno se acercara más al PSOE de lo que lo había hecho desde la década de 1890, ya que consideraba al Partido un aliado esencial en su campaña a favor de lo que él llamaba el «saneamiento» o «limpieza» políticos del régimen⁷³. Y, sin embargo, hay que precisar que Unamuno también se

70 Véase «El arrastre atávico», *El Liberal*, Madrid, 2 de mayo de 1922, *Ib.*, Vol. II, pp. 326-327.

71 Véase «Accionistas del patriotismo», *El Mercantil Valenciano*, Valencia, 6 de julio de 1921, *Ib.*, Vol. II, pp. 145-146.

72 Véase «Veintitrés años después», *El Mercantil Valenciano*, Valencia, 6 de agosto de 1921, *Ib.*, Vol. II, p. 163.

73 Véanse «Repase, Señor Dato, historia», *El Liberal*, Madrid, 12 de octubre de 1920, *Ib.*, Vol. I, p. 370; y «Oración fúnebre», *El Liberal*, Madrid, 15 de noviembre de 1921, *Ib.*, Vol. II, p. 220. Sobre este punto, véase ROBERTS, S.G.H., «Miguel de Unamuno y su relación con el socialismo entre 1914 y 1924: una primera aproximación», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 43, 1, 2007, pp. 89-98.

preocupaba por la posibilidad de que los socialistas se dejaran seducir por la creciente radicalización de la política obrera barcelonesa y acabaran acogiendo a una solución revolucionaria y sindicalista frente a los problemas de España, lo que llevó al escritor, a partir de principios de 1920, a imponerse la tarea de instarles, en su lugar, a que optaran por una solución de índole política y, por ende, liberal.

Independientemente de donde fueran publicados, gran parte de los artículos que Unamuno escribió entre 1921 y 1924 parece ir dirigida a los trabajadores españoles y, en particular, a los socialistas. Lo que se ve durante estos años, por lo tanto, es una interesante inversión de la misión que Unamuno se había impuesto a lo largo de la primera década y media del siglo XX: mientras que, entre 1900 y 1914, su principal empeño en lo que a la política y la ideología se refería había sido socializar, esto es, radicalizar, el liberalismo, ahora, a principios de los años 20, su tarea principal consistía en liberalizar el socialismo. En primer lugar, Unamuno intentó introducir una cuña en el movimiento obrero con el fin de separar a los que estaban a favor de una solución política de los sindicalistas revolucionarios⁷⁴. En segundo lugar, durante esta época, Unamuno a menudo se dirigía directamente al PSOE, criticando lo que él consideraba su énfasis excesivo en la lucha de clases y recordándole que la esencia del socialismo histórico moraba en la política, aunque, al mismo tiempo, también elogiaba su labor parlamentaria, celebrando todo asomo de distanciamiento de lo que él llamaba «el apoliticismo sindicalista»⁷⁵. Finalmente, en una tentativa por acercar a los socialistas hacia su forma de pensar, Unamuno trató de establecer un nuevo diálogo entre el liberalismo y el socialismo, o, más bien, una nueva síntesis entre los dos. Para facilitar esta tarea, Unamuno llevó a cabo uno de sus típicos giros conceptuales, al crear una clara equivalencia entre el concepto de «liberalismo» y el de «libertad», por una parte, y el de «socialismo» y el de «democracia», por la otra. Arguyendo que «[e]l anarquismo es el extremo y absoluto desarrollo del liberalismo, así como el socialismo es el extremo y absoluto desarrollo del democratismo»⁷⁶, aunque reconociendo también que la forma más extremada de la democracia, y

74 Véanse, por ejemplo, «Pueblo y libertad», *El Mercantil Valenciano*, Valencia, 3 de diciembre de 1920, *Ib.*, Vol. I, pp. 403-405; y «El coco enterrador», *El Mercantil Valenciano*, Valencia, 24 de noviembre de 1921, *Ib.*, Vol. II, pp. 225-226.

75 «¿Dónde está la diferencia?», *El Liberal*, Madrid, 19 de marzo de 1920, *Ib.*, Vol. I, p. 256.

76 «Pueblo y libertad», *El Mercantil Valenciano*, Valencia, 3 de diciembre de 1920, *Ib.*, Vol. I, p. 405.

por ende del socialismo, es la dictadura del proletariado⁷⁷, Unamuno buscó a partir de la primavera de 1920 una nueva conciliación entre el liberalismo y el socialismo que evitara tanto la degeneración hacia el anarquismo de la idea liberal de la libertad como el declive de lo que, en su opinión, era el ideal socialista de la democracia hacia una dictadura del proletariado. Y no hay duda de que tal búsqueda le ocasionaría gran cantidad de problemas, ya que su convicción de que, en sí, la democracia no era necesariamente liberal⁷⁸ le llevaría a afirmar en más de una ocasión que, si de él dependiera, él siempre antepondría los derechos individuales al régimen de mayoría y el liberalismo a la democracia⁷⁹. No obstante, persistiendo en su empeño de cuadrar el círculo, don Miguel acabó defendiendo la noción de que «la democracia es el gobierno, no “de” los más, sino “para” los más»⁸⁰, usando esta noción como base para lo que él llamaría un «socialismo individualista», un «socialismo liberal», o un «socialismo para todos»⁸¹. Más tarde, Unamuno equipararía la democracia con la idea de la plena participación política, con el concepto de soberanía popular, y con el esfuerzo colectivo por transformar el Parlamento en lo que, con una intención bien clara, denominaría una «Casa del Pueblo»⁸².

Así pues, en cierto sentido, nos es posible considerar al Unamuno de esta época como al publicista socialista que ya había sido durante la década de 1890; de hecho, a finales de 1921, Unamuno llegó incluso a incluirse a sí

77 «Democracia y dictadura», *El Mercantil Valenciano*, Valencia, 13 de julio de 1920, *Ib.*, Vol. I, p. 313.

78 Véanse «¡Minusquamnihilismus!», *El Mercantil Valenciano*, Valencia, 16 de mayo de 1920, *Ib.*, Vol. I, pp. 280-282; y «Democracia y despotismo», *El Mercantil Valenciano*, Valencia, 21 de marzo de 1922, *Ib.*, Vol. II, p. 313.

79 Véanse, por ejemplo, «La lucha difusa», *El Liberal*, Madrid, 10 de abril de 1920, *Ib.*, Vol. I, p. 263; «Las ficciones liberales de España», *El Liberal*, Madrid, 26 de abril de 1921, *Ib.*, Vol. II, p. 94; y «Un primer Marqués», *El Liberal*, Madrid, 18 de julio de 1921, *Ib.*, Vol. II, p. 152.

80 «Democracia y dictadura», *El Mercantil Valenciano*, Valencia, 13 de julio de 1920, *Ib.*, Vol. I, p. 314.

81 «Este primero de mayo», *El Liberal*, Madrid, 1 de mayo de 1920, *Ib.*, Vol. I, p. 274; «¡Minusquamnihilismus!», *El Mercantil Valenciano*, Valencia, 16 de mayo de 1920, *Ib.*, Vol. I, p. 280; y «El coco enterrador», *El Mercantil Valenciano*, Valencia, 24 de noviembre de 1921, *Ib.*, Vol. II, p. 226.

82 Véanse, por ejemplo, «Sobre eso de la reforma constitucional», *El Liberal*, Madrid, 18 de mayo de 1922, *Ib.*, Vol. II, p. 336; «Democracia y liberalismo», *El Liberal*, Madrid, 6 de junio de 1922, *Ib.*, Vol. II, p. 351; y «La Casa del Pueblo», *El Mercantil Valenciano*, Valencia, 8 de diciembre de 1923, *Ib.*, Vol. III, p. 243.

mismo entre aquellos que «parecemos influir más en la opinión de lo que se llama extremas izquierdas»⁸³. La diferencia, no obstante, consistía en que, ahora, Unamuno se encontraba representando su papel de modo autónomo, como un intelectual verdaderamente independiente que consideraba innecesario volver a alistarse en el Partido. Asimismo, el mensaje de Unamuno a los socialistas – apremiándoles a que participaran en la política – era, efectivamente, el mismo que también estaba lanzando a todos los trabajadores españoles y a todos los ciudadanos de la nación. Como indicó Unamuno en el artículo «La intelectualidad es gaseosa», publicado en *El Liberal*, Madrid, en enero de 1921, «el deber social de un intelectual es hacerse oír y hacerse oír del mayor número posible de gente, pero sin esclavizar su sinceridad y su veracidad a disciplinas de gremio o de partido, sin perder su independencia»⁸⁴. Su propósito, así pues, era el de compartir su mensaje liberal con todos los que estuvieran dispuestos a escucharlo, independientemente de su ideología o de su clase, y, como el intelectual dejó claro en enero de 1924, este mensaje liberal propugnaba, simplemente, que todos llevaran a cabo su deber cívico como ciudadanos y que participaran en la *res publica*, instándoles, de este modo, a «hacerse todos políticos»⁸⁵.

Y éste es el mensaje que Unamuno siguió lanzando a sus lectores aun después del golpe de Estado de septiembre de 1923, el cual sirvió para poner fin al sistema parlamentario liberal de la Restauración y para establecer en su lugar una larga Dictadura militar. Unamuno rechazó abiertamente la invitación a liderar un movimiento político o intelectual contra el General Primo de Rivera y, sin embargo, decidió definir su posición política e ideológica de forma explícita para, así, fomentar una mayor oposición a la Dictadura. Significativamente, Unamuno eligió dar este paso en Bilbao, su ciudad natal, donde, durante su estancia a principios de enero de 1924, el intelectual pronunció tres discursos en serie en la Sociedad Liberal «El Sitio», el Círculo Socialista y el Casino Republicano. En el primero de estos discursos, Unamuno dio muestras de su intención general al manifestar que no le hubiera importado haber pronunciado un solo discurso para los tres centros, «y explicar lo que puede ser un liberalismo socialista y republicano, un socialismo liberal

83 «Liberalismo o absolutismo», *El Liberal*, Madrid, 30 de noviembre de 1921; *Ib.*, Vol. II, p. 232.

84 *Ib.*, Vol. II, p. 18.

85 «Un discurso en La Sociedad “El Sitio” de Bilbao», UNAMUNO, M. DE, *Political Speeches and Journalism (1923-1929)*, o. c., p. 40.

y republicano y un republicanismo liberal y socialista, y en qué respectos estas cosas pueden concordarse y en qué respectos pueden diferenciarse»⁸⁶. Como implica esta declaración, la síntesis de estos tres discursos resulta ser la expresión más explícita del credo político e ideológico unamuniano. En su discurso para la Sociedad «El Sitio», como hemos visto anteriormente, Unamuno trazó las raíces de su liberalismo en la Reforma Protestante y en la lucha de los comerciantes bilbaínos contra las actitudes colectivizadoras que mantenían los campesinos y que después defendieron también los Carlistas⁸⁷. Fundamentalmente, este liberalismo es, en sí, una filosofía individualista cuyo último fin Unamuno define como *justicia*: «La libertad para todos es lo que se ha llamado en otro sentido *igualdad*, palabra que nunca me ha gustado. Me gusta más *justicia*. La justicia es dar a cada uno lo suyo»⁸⁸.

El liberalismo político, entretanto, consiste en tratar a hombres y a mujeres como ciudadanos: «es el libre examen, la crítica pública, es el régimen de la opinión pública, que obliga a todo ciudadano a intervenir en la cosa pública, y a preocuparse de ella, y a no delegar»⁸⁹. Quizá no haya de sorprendernos que estos valores sean exactamente los mismos que Unamuno hace resaltar en su discurso del Círculo Socialista, donde el intelectual profiere una dura crítica contra la tendencia por parte de ciertos socialistas a conceder excesiva importancia a los asuntos económicos, al internacionalismo o a la lucha de clases. En lugar de estas tendencias, Don Miguel celebra el papel político y cívico de un PSOE que, a su parecer, entiende que «todas las libertades económicas son baldías si no se cimentan sobre las libertades civiles, sobre las libertades políticas»⁹⁰; los socialistas de tendencia política, añade Don Miguel, son los verdaderos defensores de los derechos individuales y cívicos y, como tales, son los que mejor capacitados están para liderar a España hacia un nuevo régimen⁹¹. Unamuno, así pues, define su socialismo de esta época exactamente del mismo modo en que había definido su liberalismo, proclamando al final del artículo «Sin color ni grito» (*El Liberal*, Madrid, 13 de diciembre de

86 *Ib.*, p. 28.

87 *Ib.*, pp. 29-31.

88 *Ib.*, p. 37.

89 *Ib.*, p. 39.

90 UNAMUNO, M. DE, *Política y filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)*, ed. Diego Núñez y Pedro Ribas, Madrid, Fundación Banco Exterior, 1992, pp. 214-219 (p. 217).

91 *Ib.*, p. 219.

1923), bajo el aplauso general de los editores de *El Socialista*, que, en realidad, los socialistas eran liberales⁹², y añadiendo en su discurso pronunciado en la Sociedad «El Sitio» que «[e]l Liberalismo es, ante todo, como el Socialismo, un método; no es un dogma. Es un método, es una manera de resolver, de tratar, de criticar las cuestiones; es, sobre todo, un método de libre examen»⁹³.

Lo más importante para Unamuno, al igual que lo era también para todos aquellos que, en su opinión, eran auténticos liberales y socialistas durante este período de la historia de España, era que la política volviese a España: la nación necesitaba desesperadamente una Constitución transparente —«una garantía escrita, votada y discutida públicamente por todos»⁹⁴—, unos partidos políticos que funcionaran adecuadamente, y, sobre todo, unos ciudadanos políticamente activos⁹⁵. Y ésta fue la trama principal del último de los tres discursos de Unamuno, pronunciado en el Casino Republicano de Bilbao. Aquí, Unamuno se niega una vez más a declararse abiertamente republicano, afirmando que una Constitución justa y efectiva haría irrelevante el debate acerca de las formas de gobierno⁹⁶, ya que, como venía diciendo desde hacía muchos años, por ejemplo en el artículo «La sombra les es necesaria» (*El Mercantil Valenciano*, 30 de julio de 1920), «[t]odo régimen de completa publicidad, reine quien reine y gobierne quien gobierne, es democrático, es republicano»⁹⁷. Unamuno se centra, en cambio, en la necesidad de llegar a un adecuado equilibrio de poder entre el Gobierno, el Parlamento y la opinión pública. Al igual que en otros lugares a lo largo de este período, Don Miguel aplaude que durante los meses anteriores al golpe de Primo de Rivera se hubiera «creado una opinión pública que iba imponiéndose al Parlamento, y el Parlamento, a su vez, se imponía al Poder ejecutivo»⁹⁸, y,

92 ROBERTS, S.G.H., «Unamuno contra Primo de Rivera: 10 artículos de 1923-24», *Sistema*, 75 (noviembre), p. 97.

93 «Un discurso en La Sociedad “El Sitio” de Bilbao», UNAMUNO, M. DE, *Political Speeches and Journalism (1923-1929)*, O. C., p. 39.

94 *Ib.*, p. 33.

95 *Ib.*, p. 40.

96 «Don Miguel de Unamuno en el Casino Republicano», UNAMUNO, M. DE, *Political Speeches and Journalism (1923-1929)*, o. c., pp. 43-44.

97 ROBERTSON, G. D. (ed.), *Miguel de Unamuno's Political Writings 1918-1924*. o. c., Vol. I, p. 322.

98 «Don Miguel de Unamuno en el Casino Republicano», UNAMUNO, M. DE, *Political Speeches and Journalism (1923-1929)*, o. c., p. 45.

con estas palabras, Unamuno no sólo parece estar haciendo campaña contra la Dictadura, sino que también parece estar definiendo su régimen político ideal. Y, aunque aquí no lo mencione, se hace evidente lo que Unamuno considera su deber como intelectual liberal dentro de tal régimen: el despertar la conciencia de los ciudadanos españoles hacia sus deberes cívicos, instándoles a que participen en la *res publica*; ocupar los márgenes mediáticos de la política, creando y encauzando debates desde ellos con el fin de formar e informar a la opinión pública; y crear las condiciones idóneas para que ésta pueda representar un papel decisivo en las gestiones políticas.

Estos tres discursos de enero de 1924 revelan cómo la difícil y a menudo amarga lucha pública que Unamuno había llevado a cabo a lo largo de la década anterior le había permitido transformar su liberalismo filosófico en un credo liberal-socialista-republicano (donde este último adjetivo está siendo utilizado en sentido etimológico para referirse a la defensa de una *res* genuinamente fundamentada en la publicidad y la opinión pública). También revelan la evolución ideológica de Unamuno, desde su liberalismo elitista de los tres primeros lustros del siglo xx, donde lo que apremiaba era la necesidad de educar a los ciudadanos para que pudiesen empezar a entender y aprovechar la libertad y la democracia, hasta el liberalismo socialista y plenamente democrático que empezó a aflorar en su obra a partir de 1921 y que llegó a su punto culminante en los primeros meses de la Dictadura de Primo de Rivera.

La tragedia de Unamuno y de tantos otros intelectuales y figuras genuinamente liberales de su época fue la paulatina destrucción de su nuevo liberalismo por el auge de filosofías colectivistas y por la polarización de la política que culminaría en la Guerra Civil española. Como Unamuno diría en las notas tituladas *El resentimiento trágico de la vida*, escritas durante los últimos meses de 1936 –los primeros de la Guerra y los últimos de su vida–, la Guerra representaba el fracaso total de su proyecto liberal y le ponía «ante dos problemas, el de comprender, repensar, mi propia obra empezando por Paz en la guerra y luego comprender, repensar España» 99. Tristemente, la muerte truncó este impulso por rehacer su obra y su España, del mismo modo en que la Dictadura de Franco truncaría también el sueño liberal de varias generaciones de intelectuales españoles.

99 UNAMUNO, M. DE, *El resentimiento trágico de la vida. Notas sobre la revolución y guerra civil españolas*, ed. Carlos Feal, Madrid, Alianza Editorial, 1991, pp. 31-33.

**EL LIBERALISMO DE UNAMUNO EN NOVELA Y DISCURSO.
ANÁLISIS INTERDISCURSIVO Y RETÓRICA CULTURAL:
LA NOVELA *PAZ EN LA GUERRA* Y LA CONFERENCIA
«LA CONCIENCIA LIBERAL Y ESPAÑOLA DE BILBAO»¹**

TOMÁS ALBALADEJO
Universidad Autónoma de Madrid
tomas.albaladejo@uam.es

MANUEL CIFO GONZÁLEZ
Universidad de Murcia
mcifo@um.es

Con el fin de explicar la transversalidad genérico-discursiva del pensamiento liberal de Miguel de Unamuno, vamos a aplicar el análisis interdiscursivo a dos textos del escritor bilbaíno: su novela *Paz en la guerra*, de 1897, y su conferencia titulada «La conciencia liberal y española de Bilbao», de 1908.

El análisis interdiscursivo permite explicitar y explicar la dimensión transversal de distintos aspectos que se encuentran en obras de distintos autores e incluso en obras de un mismo autor. Es de este modo como el análisis interdiscursivo puede contribuir al desarrollo de nuevas perspectivas y de nuevos planteamientos en la literatura comparada, al funcionar en la comparación, en la indagación de semejanzas y diferencias en los discursos, tanto literarios como no literarios y, dentro de cada uno de estos dos grandes grupos discursivos, en los géneros literarios y en las clases de discursos no literarios².

1 Este trabajo es resultado de la investigación realizada en el proyecto de investigación «Retórica cultural» (Referencia: FFI2010-15160), financiado por la Secretaría de Estado de Investigación, Desarrollo e Innovación.

2 Cfr. ALBALADEJO, T., «Poética, literatura comparada y análisis interdiscursivo», en *Acta Poética* (Universidad Nacional Autónoma de México), 28, 2, 2008, pp. 247-275; ALBALADE-

El análisis interdiscursivo se basa en un planteamiento comparativo que tiene en cuenta los elementos comunes y diferenciales de textos concretos de distintos géneros literarios y de distintas clases discursivas no literarias, así como de dichos géneros y clases. El análisis interdiscursivo de los dos discursos objeto de este trabajo tiene como objeto la presencia de las ideas liberales y de su manifestación en la novela y en la conferencia, con la búsqueda de una explicación de la relación de complementariedad y de las interconexiones entre ambos especímenes discursivos y entre las clases discursivas de las que forman parte. En trabajos anteriores, nos hemos ocupado de las relaciones interdiscursivas entre un cuento y un artículo periodístico de Asensio Sáez³ y de las relaciones del mismo tipo entre la novela *Cádiz* de Benito Pérez Galdós y la novela *El asedio* de Arturo Pérez Reverte⁴, llegando a determinar como elementos constituyentes de los discursos implicados en dichos análisis interdiscursivos las relaciones entre discursos de un mismo autor pero de diferentes clases discursivas y entre discursos de distintos autores aunque de la misma clase discursiva, del mismo género literario. Estos trabajos muestran que las posibilidades de selección de textos en el análisis interdiscursivo son abiertas y abarcan tanto la aplicación a discursos literarios como a discursos no literarios; son posibilidades que se extienden incluso a diferentes ámbitos disciplinares discursivos, como el de la literatura, el derecho o la economía⁵, estando

JO, T., «La lingüística del texto y el análisis interdiscursivo en la literatura comparada», en PENAS, A.; GONZÁLEZ, R., (eds.), *Estudios sobre el texto. Nuevos enfoques y propuestas*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2009, pp. 89-113; ALBALADEJO, T., «Interconexiones de géneros literarios y discursivos en la novela. Perspectivas desde el análisis interdiscursivo», en BAQUERO, A.; CARMONA, F.; MARTÍNEZ ARNALDOS, M.; MARTÍNEZ PÉREZ, A. (eds.), *Las interconexiones genéricas en la tradición narrativa*, Murcia, Editum, 2011, pp. 277-302; CIFO, M., «Retórica política y novela: *Cádiz* de Benito Pérez Galdós y *El asedio* de Arturo Pérez Reverte», en RÍO, E. del; RUIZ DE LA CIERVA, C.; ALBALADEJO, T. (eds.), *Retórica y Política. Los discursos de la construcción de la sociedad*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2012, pp. 549-564.

3 Cfr. ALBALADEJO, T., «Un cuento y un artículo periodístico de Asensio Sáez. Análisis interdiscursivo», en FERRERO, G. (coord.), *Por añadidura. Homenaje a Lila Perrén de Velasco*, Córdoba (Argentina), Ediciones del Copista, 2008, pp. 83-96.

4 Cfr. CIFO, M., «Retórica política y novela: *Cádiz* de Benito Pérez Galdós y *El asedio* de Arturo Pérez Reverte», *O. C.*

5 Cfr. FERNÁNDEZ-JÁUREGUI ROJAS, C., «El peligro moral de *La Celestina*. Análisis interdiscursivo jurídico-económico y literario de la circularidad de los bienes», en *Castilla. Estudios de Literatura* (Universidad de Valladolid), 5, 2014, pp. 223-242.

En <http://www5.uva.es/castilla/index.php/castilla/article/view/325/349> (fecha del último acceso: 28 de febrero de 2015).

vinculadas al proceso de transformación discursiva de la traducción⁶, que es plenamente interdiscursivo. Hay que tener en cuenta que «discurso» y «texto» son dos expresiones sinónimas, si bien se suele emplear «discurso» cuando se quiere resaltar el carácter dinámico (hablado) y «texto» cuando se desea destacar el carácter estructural y estático (escrito).

Como consecuencia de lo anterior, con el análisis interdiscursivo es posible contribuir parcialmente a la explicación y al conocimiento de la creatividad literaria y discursiva de Unamuno en relación con sus actitudes políticas a propósito del liberalismo. Y, también, observar la plasmación de dichas actitudes en arte de lenguaje, tanto en una novela como en una conferencia, en la que no renuncia al estilo, pues no en vano ésta es un discurso retórico de género epidíctico o demostrativo, en el que, recordando a Aristóteles, el receptor (el oyente en la Retórica del Estagirita), «juzga de la habilidad»⁷; es decir, de la capacidad comunicativa y estilística del discurso, pero no tiene que tomar decisiones como sucede ante los discursos de género judicial o de género deliberativo.

Paz en la guerra, publicada en 1897, es la primera novela de Unamuno y está construida con sus recuerdos de infancia del sitio de Bilbao por el ejército carlista en 1874, cuando Unamuno tenía diez años. Durante la Primera Guerra Carlista Bilbao fue sitiada, sin que llegara a ser tomada por los sitiadores. Fue en la Tercera Guerra Carlista cuando se produjo el asedio que es referido en *Paz en la guerra*, asedio en el que, como en las anteriores ocasiones, la ciudad de Bilbao permaneció fiel al gobierno liberal, sin que consiguieran tomarla los carlistas, siendo rescatada por el ejército liberal, que consiguió levantar el sitio. En esta novela, en cuyo planteamiento la perspectiva de la memoria del autor es decisiva, carlistas y liberales no son lejanos al autor y a su proyección en el narrador. Como ha explicado Stephen G. H. Roberts en su excelente e imprescindible libro *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*, en esta novela «Unamuno analiza el espíritu vasco bajo la forma de un conflicto entre liberales de Bilbao y carlistas vizcaínos y [...] jugará un importante papel, más tarde, durante la construcción por parte del

6 CHICO RICO, F., «La traducción del texto filosófico: entre la literatura y la ciencia», en *Castilla. Estudios de Literatura* (Universidad de Valladolid), 6, pp. 94-112. En <http://www5.uva.es/castilla/index.php/castilla/article/view/422/426> (fecha del último acceso: 28 de febrero de 2015).

7 ARISTÓTELES, *Retórica*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1971, p. 1358b6.

escritor de un nuevo liberalismo español»⁸. La memoria del autor sitúa, en un mismo plano más o menos equivalente a unos y a otros, la proximidad entre carlistas y liberales en la memoria, y en los afectos del autor está representada por los personajes Ignacio Iturriondo y Juanito Arana, amigos, liberal éste y carlista aquél. La presentación del liberalismo está matizada, mostrándose sobre todo como una actitud, más que como una toma de partido asociada a planteamientos maniqueos.

Así, de Pedro Antonio Iturriondo, el padre de Ignacio, afirma el narrador que se había educado bajo la supervisión de un tío materno, lo que provocó que para Pedro Antonio el absolutismo simbolizara una juventud calmosa. Y, a continuación, añade:

De haber oído hablar a su tío de realistas y constitucionalistas, de apostólicos y masones, de la regencia de Urgel y del *ominoso* trienio del 20 al 23 que obligara al pueblo, harto de libertad según el tío, a pedir inquisición y cadenas, sacó Pedro Antonio lo poco que sabía de la nación en que la suerte le puso, y él se dejaba vivir.⁹

Dicha educación es la que explica el hecho de que, cuando estalló la insurrección carlista, tras la muerte de Fernando VII, Pedro Antonio obedecería a su tío y, a sus veintiún años, se uniera a los voluntarios realistas que Zabala sublevó en Bilbao, «para defender con el fusil de chispa su fe amenazada por aquellos constitucionales, hijos legítimos de los afrancesados, decía el tío, añadiendo que el pueblo que rechazó las águilas del Imperio sabría barrer la cola masónica que nos dejaron en casa»¹⁰.

Y lo mismo cabe decir a propósito de la educación que Pedro Antonio dio a su hijo Ignacio, basada «en la sencilla rigidez católica, y a la antigua española», cuyas principales manifestaciones externas habían de ser el besar la mano a sus padres al acostarse y al levantarse y el no tutearlos nunca, pues esta era una «costumbre nefanda, hija de la revolución según el tío, que se encargó de inculcar en el sobrinillo el santo temor de Dios»¹¹.

Por su parte, don Juan Arana, padre de Juanito, liberal, tiene su propio y peculiar liberalismo:

8 ROBERTS, S. G. H., *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2007, p. 51.

9 UNAMUNO, M. de, *Paz en la guerra*, Madrid, Cátedra, 1999, pp. 127-128.

10 *Ib.*, p. 128.

11 *Ib.*, p. 145.

No quería apareciese Bilbao como el baluarte de la bullanguera libertad del triple lema: libertad, igualdad, fraternidad, sino cual celoso guardián de su propio espíritu, del reposado progreso que camina sobre el comercio, cual guardián de la libertad en el orden. Sentíase liberal, pero liberal sin color ni grito.¹²

Y es que, para don Juan, el liberalismo se asocia al comercio. Por eso, cuando el negocio de su almacén se viene abajo con ocasión de la guerra, no duda en exclamar: «Aunque los bilbaínos nos hiciéramos carlistas, Bilbao seguiría siendo liberal, o dejaría de ser Bilbao... sin eso no hay comercio posible, y, sin comercio, no tiene razón de ser este pueblo»¹³.

Son muchos los pasajes de Paz en la guerra en los que podemos encontrar referencias al liberalismo y a los liberales, los cuales son presentados en muchos casos con un cierto distanciamiento por parte del narrador: «Los liberales habíanse armado por su parte. Don Juan se alistó en la milicia, temiendo más a los bulliciosos voluntarios de la libertad que a los carlistas»¹⁴.

La misma presentación del mencionado Juan Arana está hecha con el humor que expresa la forma del adjetivo «liberal» utilizada por el narrador: «El amigote de la niñez de Ignacio, su inseparable, era Juanito Arana, hijo de don Juan Arana, de la casa Arana Hermanos, un liberalote de tomo y lomo»¹⁵.

De don Juan Arana se afirma también que era «progresista tibio con fondo conservador»¹⁶, añadiendo, además, que «la razón social Arana Hermanos era liberal de abolengo y católica a la antigua»¹⁷. Y, en otra ocasión, el tío Pascual da su opinión como sacerdote a propósito de la intención de su primo Pedro Antonio de poner a trabajar a Ignacio en el escritorio de los Arana:

Bien, muy bien me parece que penséis en hacerle hombre; cosa es en que vengo pensando hace tiempo. Está bien que le pongáis en un escritorio, y el de Arana es bueno, pero preferiría otro. ¡No es que Arana sea malo, no! Es buena persona en cuanto cabe, comerciante serio, pero... ya sabéis que es un liberalote de los mayores, y su hijo, ese mocoso, algo más que liberal, de malas ideas, según tengo entendido. ¡Figuraos que no oye misa los domingos...!¹⁸

12 *Ib.*, p. 327.

13 *Ib.*, p. 346.

14 *Ib.*, p. 231.

15 *Ib.*, p. 147.

16 *Ib.*, p. 148.

17 *Ib.*, p. 151.

18 *Ib.*, p. 164.

El tío Pascual, hombre de ideas fijas, iba metiendo en la cabeza de Ignacio aseveraciones tan contundentes como la de que el carlismo era la afirmación, mientras que el liberalismo prometía a las personas hacerlas reyes, y finalmente las convertía en bestias. «Lo que sobre todo inspiraba el tío Pascual a su sobrino era desprecio a los liberales, por testarudos, por ignorantes, por cobardes»¹⁹. Para el tío, «el liberalismo es revolucionario y extranjero; la libertad, católica y española...»²⁰.

A estas afirmaciones del tío Pascual se vienen a unir las de un tal Celestino, al que Ignacio había conocido en el Casino. Se trata de un joven abogado carlista, fogoso y parlanchín, aficionado a recopilar frases y citas y a encasillar y etiquetar a todo el mundo. «La educación con anteojeras –afirma el narrador– habíale corroborado las nativas tendencias unilaterales e itinerarias de su espíritu. Tenía siempre en boca a Kant y a Krause, y era capaz de discutir solo»²¹. Pues bien, este Celestino producía en Ignacio una mezcla de admiración y confusión, con opiniones tales como la siguiente:

Decía de los liberales que eran unos tontos pillos que no sabían de la misa la media, ni miaja de historia seria, eruditos a la violeta y filósofos a la moderna, filosofastros, enciclopedistas charlatanes que llaman ignorantes a los frailes, ¡a los frailes, que han salvado el mundo de la barbarie!, inventores de conflictos entre la religión y la ciencia. Conocía sus sofismas aparatosos que no le habían hecho mella ¡ciencia vana que hincha y no conforta!²²

A propósito de *Paz en la guerra* y de cada una de las palabras y frases que componen su microestructura o estructura oracional como afloramiento léxico y morfosintáctico de su macroestructura o estructura textual global, hay que tener en cuenta que esta obra no puede ser leída sin tener en cuenta la ironía²³ que pone el autor en su construcción.

Se ha considerado que Unamuno tenía simpatías por los carlistas²⁴. No obstante, como expone Jesús Gutiérrez, Unamuno responde a esta considera-

19 *Ib.*, p. 171.

20 *Ib.*, p. 204.

21 *Ib.*, p. 189.

22 *Ib.*, p. 190.

23 Cfr. VAUTHIER, B., *Arte de escribir e ironía en la obra narrativa de Miguel de Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2004, pp. 91-93.

24 Cfr. GUTIÉRREZ, J., «Unamuno entre la épica y la intrahistoria: relectura de *Paz en la guerra*», en *Actas del Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Frankfurt am Main, Vervuert, pp. 270-273.

ción a partir de su visión de la posición del adversario, lo que permite acercar su posición al liberalismo sin renunciar a la dualidad afectiva que presenta el autor bilbaíno en cuanto a los dos bandos en *Paz en la guerra*. Gutiérrez hace referencia a un artículo sobre esta novela publicado por Unamuno en 1933, en el que éste escribe:

Cuando apareció la novela pudo decir Altamira que latía en ella una cierta simpatía por la causa carlista. Como que no se puede ser liberal de otro modo; como que no cabe participar en una guerra civil sin sentir la justificación de los dos bandos en lucha; como que quien no sienta la Justicia de su adversario –por llevarlo dentro de sí– no puede sentir su propia Justicia.

[...]

Si alguna vez me he excedido en mis ataques a los adversarios, como me ocurría en mi lucha contra la dictadura primo-riveriana, es porque sentía mejor que ellos, que no la sentían bien, su justificación. Y a la vez sentía, ¡claro!, la de mi posición en contra de ellos. Y es como, llevando la guerra civil española dentro de mí, he podido sentir la paz como fundamento de la guerra y la guerra como fundamento de la paz.

[...]

Ni puedo olvidar que fue el 2 de mayo de 1874 cuando, en mi Bilbao liberado, sentí el primer albor de conciencia civil y liberal, en plena guerra civil.²⁵

Como afirma Victor Ouimette, el liberalismo de Unamuno tenía más un carácter ético, religioso o social que político. En este sentido, apunta Ouimette que el liberalismo unamuniano no se reducía a una mera formulación mecánica, sino que, por el contrario, era un liberalismo expansionista e inclusivo, que aspiraba a superar todo exclusivismo y arbitrariedad:

Historia, expansión, comprensión y libre examen: el liberalismo de Unamuno unía los aspectos más fundamentales del existir humano: el sentimiento religioso, el deseo de plenitud personal y el anhelo de una vida colectiva digna y justa.

[...]

El liberalismo unamuniano brotaba de varias fuentes, de las cuales las más importantes, sin duda, no eran las obras clásicas del liberalismo decimonónico que tanto influyeron en Ortega y Azorín, por ejemplo. En Unamuno se trataba de una convicción que resultaba de su propia herencia familiar y su experiencia juvenil en Bilbao; de una visión única de las posibilidades socia-

25 UNAMUNO, M., «Paz en la guerra», en *O. C.*, VIII. *Autobiografía y recuerdos personales*, Madrid, Escelicer, pp. 1192-1193.

les ofrecidas por el impulso religioso; y de su reconocimiento de que, pese a ciertas corrientes políticas, el hombre no es un ser esencialmente racional, cegado por la pasión y el interés, y víctima de la corrupción institucional del medio ambiente.²⁶

Otro de los reconocidos estudiosos unamunianos, Elías Díaz, destaca que el rasgo que más certeramente define al escritor vasco, respecto de sus ideas políticas, es su liberalismo, que será un elemento constante de su pensamiento político. Y, además, añade que el liberalismo unamuniano «proviene directamente de lo más hondo y noble del liberalismo español del XIX y acompaña a éste, en su trayectoria crítica, a lo largo de todo el primer tercio del siglo XX.»²⁷

En este sentido cabe añadir, como recuerda el propio Unamuno, que su liberalismo se gesta en los años en los que sufrió el bombardeo de Bilbao por las tropas carlistas. Los recuerdos infantiles de sus diez años reaparecen, una vez más, por ejemplo, en un artículo titulado «Bilbao, ¡arriba la villa!», cuando escribe Unamuno:

En aquel Bilbao; en aquel Bilbao del 2 de mayo de 1874; en aquel Bilbao que había salido de las *machinadas* —la última fue su sitio y bombardeo— y no había entrado en las huelgas; en aquel Bilbao aprendí a anhelar lo inasequible, a tener sed y hambre de lo infinito y de lo eterno; en aquel Bilbao prometí culto a la libertad, a la claridad y a la pureza de espíritu.²⁸

De ahí que nos parezcan muy acertadas las palabras de Elías Díaz, cuando afirma que:

El liberalismo es para Unamuno una auténtica concepción general del mundo, una visión total de la vida, una religión incluso, un sentimiento de la existencia definido por su carácter espiritual agónico, crítico, aunque no racional, y antidogmático: el «libre examen», aplicado a todo lo humano; sólo después este liberalismo se concreta en él en un método propio de carácter político liberal, concreción que no siempre realizará muy coherentemente.²⁹

26 OUMETTE, V., «Unamuno y la tradición liberal española», en *Actas del congreso internacional cincuentenario de Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989, p. 69.

27 DÍAZ, E., *Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento político*, Madrid, Tecnos, 1968, p. 13.

28 UNAMUNO, M. de, «Bilbao, ¡arriba la villa!», en *España*, 1 de septiembre de 1919. Ver: <http://hdl.handle.net/10366/81536>

29 DÍAZ, E., *Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento político, o. c.*, p. 15.

Una muestra más de los planteamientos liberales de Unamuno la encontramos a su llegada a Salamanca, en julio de 1891, para tomar posesión de su cátedra de Griego en la universidad salmantina, el día 12 de ese mes. En esta su primera estancia de un solo día, establece relación con profesores de ideología liberal y republicana, como el otro catedrático de Griego, cabeza del krausismo salmantino y director del periódico *La Libertad*, Enrique Soms y Castelín, así como con Pedro Dorado Montero, catedrático de Derecho Penal, el bibliotecario Manuel Castillo y el archivero José de Onís. Y, ya en octubre, puede comprobar que la división del claustro universitario entre profesores liberales y conservadores era palpable y había llegado a propiciar situaciones tan lamentables como la negativa del obispo de Salamanca, el agustino Tomás Cámara, a dar cristiana sepultura a Mariano Arés y Sanz, catedrático de Metafísica y filósofo krausista, fallecido en marzo de 1891, por considerarlo un librepensador pecaminoso y por haberse negado a confesarse. Además, el enfrentamiento era evidente incluso en dos de los periódicos de la ciudad, *El Criterio*, apoyado por Cámara, y *La Libertad*, de ideología republicana y librepensadora, en el que Unamuno empezó a colaborar inmediatamente, manifestando sus ideas políticas antimonárquicas y su compromiso con el liberalismo, y del que durante varios meses fue director interino, por la ausencia de Enrique Soms.

Uno de los líderes conservadores, Enrique Gil y Robles, catedrático de Derecho Político y Administrativo, fue el encargado de pronunciar, el día uno de octubre, el discurso de apertura del curso académico 1891-1892. En dicho discurso, titulado «El absolutismo y la democracia», atacó durante al liberalismo, lo cual motivó la pronta respuesta de don Miguel en forma de cinco artículos publicados entre el 13 y el 30 de octubre en *La Libertad*, con el título genérico de «Un nocedaliano desquiciado» y firmados con el seudónimo Unusquisque. El término «nocedaliano» aludía al grupo político de los llamados «integristas» o «tradicionalistas», surgido en 1888 a raíz de una escisión en el carlismo, encabezada por Ramón Nocedal, y que había arraigado fuertemente en Salamanca, entre otros en profesores universitarios como el propio Gil y Robles y el decano de Filosofía y Letras, Santiago Sebastián Martínez y González³⁰.

30 Cfr. ESTEBAN DE VEGA, M., «El entorno social: rivales y amigos en la Salamanca de fin de siglo», en *El tiempo de Miguel de Unamuno y Salamanca*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1998, pp. 57-81 y RABATÉ, C. Y J.-C., *Miguel de Unamuno. Biografía*, Madrid, Taurus, 2009, pp. 117-197.

En relación con este ambiente salmantino y respecto del pensamiento unamuniano, es sobradamente conocido el hecho de que el profesor y escritor vasco defiende la existencia de contradicciones o paradojas en uno mismo –recordemos su proverbial afición a las paradojas–, y, por ende, en el hombre que tiene en cuenta y respeta al adversario, con el que incluso es posible compartir algunas de sus ideas, frente a lo que él califica como un ser «un hombre de una sola pieza»³¹, en el que no hay lugar a las contradicciones. Ésta, como el propio autor de *Paz en la guerra* escribe, es una de las claves de su personal liberalismo, alejado del liberalismo de partido³². Fundamenta Unamuno, pues, sus contradicciones, que, en realidad, son tales solamente en apariencia, pues son el resultado de una coherencia de pensamiento plenamente liberal, que respeta y reconoce el valor del adversario, sin encerrarse, sin encastillarse en una posición desde la que no se esté abierto a quien piensa de manera contraria a uno. Y buen ejemplo de ese pensamiento liberal es el que aporta Juaristi, a propósito de la actitud de don Miguel hacia el obispo Cámara:

Sus ulteriores reconvenções al obispo Cámara, también desde *La Libertad*, aunque muy duras, carecen del tono extremoso del anticlericalismo habitual en los medios republicanos y evitan caer en ataques a la religión: tienen incluso algo de profetismo cristiano cuando recuerda al prelado su obligación de no hacer distingos en su grey, de no dividir a los católicos en razón de sus diferentes opciones políticas.³³

Todo texto o discurso es resultado de un proceso de generación, de producción, en el que actúan las ideas, tanto consolidadas como en germen, del autor, así como el contexto, las lecturas, la visión del mundo del autor, etc. Este proceso es el que Julia Kristeva denomina genotexto, la construcción dinámica subyacente en la producción textual, cuya actividad se manifiesta en el fenotexto³⁴, que es el texto que aparece, que se muestra y que, por tanto, hace posible, como material lingüístico (lingüístico-artístico en el caso

31 UNAMUNO, M. de, *Paz en la guerra*, o. c., p. 1193.

32 Cfr. DEL ARCO LÓPEZ, V., «Para la historia de España: Unamuno, o la memoria de un liberal sin disciplina de partido», en *Studia Historica. Historia Contemporánea*, 8, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990, pp. 89-120.

33 JUARISTI, J., *Miguel de Unamuno*, Madrid, Taurus, 2012, p. 202.

34 Cfr. KRISTEVA, J., *El texto de la novela*, Barcelona, Lumen, 1974, p. 95 y ss., y KRISTEVA, J., «Semanálisis y producción de sentido», en GREIMAS, A. J.; AA. VV., *Ensayos de semiótica poética*, Barcelona, Planeta, 1976, pp. 274-206.

de la literatura y de todo el arte de lenguaje) la comunicación, el intercambio entre el productor o emisor y el receptor. El genotexto de un texto o discurso concreto puede tener relación con el de otro texto o discurso, sobre todo si es un mismo autor el que los ha producido. Consideramos que ésta es una de las claves de la interdiscursividad³⁵: la presencia de elementos temáticos semejantes, de ideas y perspectivas contextuales, en diferentes genotextos, en distintos procesos de generación textual.

Sin que pretendamos ser exhaustivos en la determinación de los componentes temáticos de la interdiscursividad genotextual en la obra de Miguel de Unamuno, es posible identificar un flujo interdiscursivo sobre el que se establece una relación interdiscursiva, que en su base es genotextual y que se transforma en fenotextual al desembocar el proceso de generación textual en el texto manifestación, en el fenotexto. Con este propósito vamos a tomar en consideración, desde la perspectiva metodológica del análisis interdiscursivo, la conferencia «La conciencia liberal y española de Bilbao», pronunciada por el autor de Paz en la guerra el 5 de septiembre de 1908 en la Sociedad «El Sitio» de Bilbao.

En el referente de esta conferencia, Unamuno incluye la actitud política del nacionalismo vasco, de los antiguos bizkaitarras, y la actitud política liberal, que son enfrentadas en el discurso que es esta conferencia. La opinión que Unamuno expresa del nacionalismo vasco es tan negativa como muestra el siguiente pasaje de su conferencia:

Infantilismo, puerilidad es lo que más caracteriza al movimiento llamado aquí ahora nacionalista y al que me gusta más llamar con su antiguo nombre, el de bizkaitarra. Este movimiento, en efecto, que en rigor no es político, se vacía en puerilidades de liturgia, en *batzokis*, en *aurrescus*, en misas cantadas, en catecismos, en banderas y en jugar a la diputación del partido y a las excomuniones; infantilismo puro. Es infantilismo que delata o lleva consigo una depresión mental.

La depresión mental es, en efecto, uno de los resultados hoy visibles aquí. O llamémosle con su nombre propio: memez.³⁶

Frente a ese infantilismo nacionalista, bizkaitarra, del año 1908, opone Unamuno el tiempo de su niñez y mocedad, el tiempo en que el pueblo vasco

³⁵ Cfr. ALBALADEJO, T., «Retórica, comunicación, interdiscursividad», en *Revista de Investigación Lingüística*, 8, Murcia, Universidad de Murcia, 2005, pp. 7-33.

³⁶ UNAMUNO, M. de, «La conciencia liberal y española de Bilbao», en *O. C.*, IX. *Discursos y artículos*, Madrid, Escelicer, 1971, pp. 235.

estaba dividido en dos bandos políticos, los liberales y los carlistas. Un tiempo que el escritor vasco recuerda con cierta nostalgia, a pesar de la guerra que él tuvo ocasión de vivir:

En tiempo de guerra andaban a tiros unos con otros, pero hecha la paz convivían y se trataban, si no siempre con cordialidad, por lo menos con cortesía. Podían los liberales decir lo que quisieran de los carlistas y éstos de aquéllos, pero siempre habría de reconocerse que eran, por lo común, gente bien educada. Hoy, con las nuevas divisiones, parece que las cosas han cambiado. Apenas pasa domingo que después de unos y otros gritos no se vengan a las manos muchachos de diferentes bandos. Y esto lo ha traído el bizkaitarrismo.³⁷

El discurso de género epidíctico o demostrativo que es esta conferencia contiene una presentación continuada de la opinión negativa del conferenciante sobre el nacionalismo. No hay que olvidar que para Aristóteles, el «género demostrativo tiene como propio, bien la alabanza, bien el vituperio»³⁸. Se trata, en consecuencia, de un discurso de vituperio en cuanto a dicha actitud o posición política. Este vituperio del nacionalismo tiene como contrapartida la alabanza del liberalismo, pero con importantes matices, que contribuyen a delimitar el liberalismo de Unamuno en las coordenadas temporales de gestación y pronunciación de la conferencia. La toma de posición a favor del liberalismo que lleva a cabo Unamuno en el ámbito de la adscripción epidíctica del discurso incluye su crítica a los liberales o, más propiamente, a quienes se dicen liberales aunque no sean exactamente tales. Expone su opinión sobre el liberalismo al uso, afirmando que en política no hay liberalismo, «porque no puede llamarse tal a cierta piña de negociantes. Y no hay partido liberal porque falta conciencia liberal. Y urge restaurarla»³⁹.

A continuación, pasa Unamuno a referirse a la común confusión entre las voces liberalismo y libertad, lo que conlleva al concepto erróneo de la libertad, la cual, para él no es sino «la conciencia de la ley; libre es el ser consciente de la ley por que obra y tanto más libre cuanto más consciente de ella»⁴⁰. Y esa ley, según el escritor vasco, es una ley social y no económica. De ahí el fracaso del liberalismo sustentado en principios economicistas:

37 *Ib.*, p. 234.

38 ARISTÓTELES, *Retórica*, o. c., pp. 1358b13-14.

39 UNAMUNO, M. de, «La conciencia liberal y española de Bilbao», o. c., p. 238.

40 *Ib.*, p. 238.

Y si el liberalismo está dondequiera en crisis es porque lo está aquel concepto manchesteriano de la ley que produjo la escuela de economía política llamada clásica, concepto que ha sido la verdadera esencia del liberalismo, y éste, hasta ahora y por consecuencia, anarquista en el fondo. Esa escuela y ese liberalismo no llegaron nunca a concebir a la sociedad como un organismo; fue un mecanismo siempre para ellos. Y así ha fracasado.⁴¹

Llegado a ese punto, Unamuno echa mano de una de sus conocidas paradojas para afirmar que la libertad siempre ha sido, y seguirá siendo, conservadora. Y por ello mismo se muestra en desacuerdo con la idea de que, en ese año 1908, la libertad se había hecho conservadora:

La libertad no ha podido hacerse conservadora pues lo ha sido siempre, ya que es progresiva, y la condición primordial del progreso es conservar; lo que hay es que la conservaduría se ha hecho millonaria y ha dejado de ser liberal y hasta conservadora, para ser plutocrática. Y hablen los mentecatos de mis paradojas.⁴²

El liberalismo que propugna Miguel de Unamuno en la conferencia tiene en el Estado un fundamento imprescindible, lo que está relacionado con una posición claramente social en su actitud liberal. En efecto, en su opinión, el Estado debe ser el núcleo del liberalismo restaurado, además de un órgano de cultura, sobre todo frente a la Iglesia. «El Estado es hoy, en España, tal vez lo mejor que tenemos, lo más europeo. Porque es la conciencia internacional de España, es lo que ésta es ante los demás pueblos»⁴³. De ahí la contundente afirmación de su fe liberal y estatal, al estar unidos lo uno y lo otro:

Tened a la vez en cuenta que la hostilidad contra el Estado es de origen reaccionario, antiliberal, porque el Estado moderno es el más genuino producto liberal, es el producto cultural histórico de los siglos XVI al XIX, los siglos del Renacimiento, de la Reforma y de la Revolución republicana y napoleónica, es el órgano del derecho de gentes moderno y el derecho de gentes moderno es, como ha dicho Maura, el liberalismo.⁴⁴

Para añadir a continuación:

Y sólo al amparo del Estado puede restaurarse y corroborarse la conciencia liberal española, al amparo del Estado, que es su tradición, tradición que cul-

41 *Ib.*, p. 238.

42 *Ib.*, p. 239.

43 *Ib.*, p. 240.

44 *Ib.*, p. 241.

minó en el glorioso reinado de Carlos III. Y hay que cobrar a la vez el sentido de la responsabilidad ante los principios, la conciencia plena del pensamiento político español.

Y esa tradición liberal española es aquí, en Bilbao, uno de los sitios en que hay que avivarla. Porque el liberalismo tiene aquí tradición y la tiene el españolismo.⁴⁵

Como acertadamente apunta Manuel Urrutia, para Unamuno el Estado es el «supremo órgano del liberalismo», porque el Estado es la garantía de los derechos del hombre y del progreso de la cultura. De ahí que, en opinión de don Miguel, los ataques al Estado no sean, en el fondo, sino ataques al liberalismo. Y añade Urrutia:

Lo que más falta hace es robustecer el poder central, que si de algo peca es de débil; robustecerlo y a la vez flexibilizarlo y enriquecerlo con los jugos de la vida toda difusa de la nación. Es necesario defender al Estado central —el único que puede crear un ideal o conciencia nacional que nos afirme ante Europa, una *conciencia internacional*—, que es lo «menos malo acaso que tenemos», de ciertos ataques injustos que le atribuyen todos los males.⁴⁶

La conciencia liberal de Unamuno es la conciencia liberal que él pide para Bilbao y para la Sociedad «El Sitio», en la que está pronunciando su conferencia, y la expresa proyectando su visión amplia del liberalismo a dicha Sociedad: «Aquí deben caber todos los liberales, desde los conservadores que tengan conciencia del radical liberalismo del Estado moderno, hasta los socialistas, por caracterizados que éstos sean»⁴⁷. Su concepción abierta del liberalismo le permite a Unamuno integrar en él diferentes posiciones, siendo de gran interés la inclusión de los socialistas, lo cual no es ajeno a su vinculación entre liberalismo y Estado. Y, en tal sentido, conviene tener muy presente que Unamuno supo dar el paso desde su particular y original liberalismo, de carácter ético y cultural, hacia el socialismo democrático. Porque, como afirma Pedro Cerezo:

Con respecto al liberalismo, como ha notado Marichal con acierto, «su empresa de recuperación liberal venía a ser una operación a la que podríamos llamar *desvenadora*, pues aspiraba a separar del liberalismo muy diversas adherencias». Ante todo de la mentalidad de mercader y de la vana retórica antiestatalista.

45 *Ib.*, p. 241.

46 URRUTIA, M., *Evolución del pensamiento político de Unamuno*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, p. 149.

47 UNAMUNO, M. de, «La conciencia liberal y española de Bilbao», *o. c.*, p. 243.

Se oponía así tanto a la versión economicista manchesteriana del «libre cambio y la libre concurrencia», ayuna de sentido cooperativo social, como a los viejos hábitos y prejuicios liberales contra el Estado.⁴⁸

Y, además, añade Cerezo:

Se trataba, pues, de una conversión del liberalismo en sentido humanista, esto es, social y cultural, librándole de la ganga mercantilista y particularista de la vieja retórica. Se comprende así su afirmación de que «el liberalísimo es socialista» —o a la inversa, como dice a veces, el socialismo es liberalismo— y es también «civilización y progreso», y por eso ha de estar de parte del Estado, que en la circunstancia española representaba el verdadero órgano de la cultura. Pero aquí también conviene registrar, como ya se dijo a propósito del anarquismo, que para Unamuno se trataba menos de una ideología política que de un estilo y una concepción de la vida.⁴⁹

Respecto de la alusión hecha por Pedro Cerezo a la relación entre el Estado y la cultura, no podemos olvidar que en la conferencia pronunciada en la Sociedad «El Sitio», afirmaba Unamuno que «el Estado —y éste debe ser el núcleo del liberalismo restaurado— debe ser un órgano de cultura, sobre todo frente a la Iglesia. La lucha por la cultura, el Kulturkampf, se impone»⁵⁰. Y Unamuno se refiere al hecho de que la Iglesia aconseja el libre examen cuando se trata de obediencia a las leyes civiles. Es decir, el escritor vasco se muestra partidario del examen individual, del libre examen, a la manera de los protestantes liberales. De ahí las atinadas palabras de Roberts cuando, refiriéndose a la afirmación unamuniana de que la obra capital del Estado debe ser una obra de cultura, se pregunta qué entiende Unamuno en esta etapa de su carrera cuando habla de cultura:

No hay duda de que Unamuno utiliza este término, principalmente para resumir todo lo que ha mantenido acerca del legado, esencialmente protestante, que se halla contenido dentro del liberalismo: una conciencia de la ley, un sentido de responsabilidad personal y social, y una devoción hacia la libre búsqueda espiritual.⁵¹

48 CEREZO, P., *Las máscaras de lo trágico*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 356-357. La cita de Marichal está tomada de MARICHAL, J., *El nuevo pensamiento político español*, México, Finisterre, 1966, p. 129.

49 *Ib.*, p. 356.

50 UNAMUNO, M., «La conciencia liberal y española de Bilbao», *o. c.*, p. 239.

51 ROBERTS, S. G. H., *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*, *o. c.*, p. 153.

En las citas precedentes se muestran en el fenotexto los hilos genotextuales –manifestados, por tanto, como hilos fenotextuales– que sustentan la relación interdiscursiva entre Paz en la guerra y la conferencia del 5 de septiembre de 1908. Como explica Roberts, «el liberalismo de Bilbao representó, así pues, para Unamuno, la capacidad y el medio de aunar los polos opuestos de lo local y lo internacional, la tradición y el progreso, y lo viejo y lo nuevo, a la vez que también hacía posible el establecimiento de un diálogo entre ellos⁵²». En consecuencia, «Unamuno fue vocalizando la defensa de su liberalismo bilbaíno cada vez con mayor fuerza y de modo más explícito⁵³».

También se reconoce en su fenotexto la presencia genotextual de la relación entre los liberales y otros adversarios, precisamente los de la novela de 1897, los carlistas, en lo que es una evocación de la situación coetánea del referente histórico-novelesco de la novela:

Hubo un tiempo, allá en mi niñez, y en mis mocedades, en que este pueblo y su región toda estaban divididos en dos bandos políticos: liberales y carlistas. En tiempo de guerra andaban a tiros unos con otros, pero hecha la paz convivían y se trataban, si no siempre con cordialidad, por lo menos con cortesía.⁵⁴

Relación que Unamuno considera diferente de la existente entre liberales y bizkaitarras, nacionalistas, con tensiones incluso violentas en tiempos de paz.

Por medio de la vinculación de liberalismo y españolismo, consigue el rector de la Universidad de Salamanca –estamos en el primer rectorado de Unamuno, que fue desde 1900 hasta 1914– abrir en su conferencia un espacio, ciertamente pequeño, a la comprensión del nacionalismo desde su propio liberalismo. Si en Bilbao la tradición liberal y el españolismo están unidos, en Vizcaya –no olvidemos la oposición Bilbao *vs.* Vizcaya en la idea de la realidad vasca tanto en Paz en la guerra como en la conferencia– lo están el españolismo y el bizkarraitismo, el nacionalismo. Es una forma de no cerrarse al adversario, de incluirlo en cierto modo en el propio espacio del liberal que está hablando a los oyentes en la Sociedad «El Sitio». La actitud del conferenciante es la de comprensión de los nacionalistas, con lo que reafirma su compromiso con un liberalismo personal, siendo su propia posición la

⁵² *Ib.*, p. 148.

⁵³ *Ib.*, p. 148.

⁵⁴ UNAMUNO, M. de, «La conciencia liberal y española de Bilbao», *o. c.*, p. 234.

del liberal que, como en *Paz en la guerra*, comprende al adversario. Porque, como bien entendió Unamuno, el problema principal de España radicaba en gran parte en las divisiones internas e intestinas. De ahí las acertadas palabras de Victor Ouimette:

La falta de sociabilidad, de coherencia interna, que prevalecía, reflejaba la pobreza de la vida íntima de los españoles individuales, así como su incapacidad para comunicarse, para expresarse con franqueza. A pesar de la comunidad esencial de sus yos, unidos por la religión, la cultura y la tradición, los españoles preferían creer que les convenía aislarse de sus prójimos, mediante una costra ideológica. Por lo tanto, Unamuno pronto concluyó que los conflictos en España se debían menos a la lucha de clases, por ejemplo, que a la adhesión a ciertas ideas ya muertas que se mantenían por haberse vuelto cómodas y hasta rutinarias para los que las profesaban.⁵⁵

A modo de conclusión, podemos recapitular que existe un espacio genotextual compartido por *Paz en la guerra* y la conferencia del 5 de septiembre, con la consiguiente manifestación en el fenotexto de ambos discursos. Hay, por consiguiente, en estas dos construcciones discursivas de Unamuno, una de ellas obra literaria, concretamente novela, y la otra discurso retórico de género epidíctico o demostrativo, una relación de interdiscursividad que actúa dinámicamente en la génesis o producción y que da como resultado la interdiscursividad manifiesta que hemos observado en el fenotexto. Todo ello, más allá del límite entre lo literario y lo no literario, que con frecuencia es franqueado en la interdiscursividad. No hemos pretendido en este trabajo ocuparnos exhaustivamente del liberalismo de Miguel de Unamuno, que ha sido cuidadosamente atendido por la crítica literaria, filosófica y política, sino que nuestra intención ha sido sencillamente la de contribuir, por medio del análisis interdiscursivo, a explicitar y explicar las conexiones que hay en cuanto al liberalismo entre la novela *Paz en la guerra* y la conferencia de la Sociedad «El Sitio», como modesta aportación a desvelar en el ámbito de estos dos discursos aspectos del liberalismo unamuniano.

55 OUIMETTE, V., «Unamuno y la tradición liberal española», *o. c.*, p. 71.

ANTONIO MACHADO, FILÓSOFO DEL PUEBLO

JOSÉ MARTÍNEZ HERNÁNDEZ

Universidad de Murcia

pepemarher@yahoo.es

El propósito principal de esta meditación es contemplar la figura de don Antonio Machado desde una nueva perspectiva y poner en evidencia la imagen tópica, reduccionista y empobrecedora que se ha construido sobre él con el paso del tiempo en la cultura oficial de nuestro país. Después de diversos y nefastos avatares históricos, apropiaciones y manipulaciones políticas a diestro y siniestro y visiones sesgadas de su obra y su persona, asuntos en los que no voy a detenerme de manera detallada, se ha terminado esculpiendo y erigiendo en el centro de la cultura española la consabida estatua de un Antonio Machado poeta esencial y meditador ocasional y hombre, en el buen sentido de la palabra, bueno. Dicho de otra manera, don Antonio se ha convertido entre nosotros en el símbolo de un poeta nacional y en una especie de santo laico, San Antonio de Collioure, como le rebautizó Jorge Guillén. Y no es que esa efigie entrañable y venerable, fruto de la admiración y el respeto colectivo hacia él, carezca de fundamento y de verdad, sino que es sólo una parte de la verdad, una mirada sesgada y de perfil que impide iluminar y ver con claridad la otra cara de ese perfil incompleto y menguado, porque, a veces, también la memoria y la fama, cuando caen en el tópico y en la manida costumbre, se convierten en una forma sutil de negación, menoscabo u olvido.

Me propongo, pues, dibujar ese perfil alternativo de don Antonio Machado –en forma de apunte y no de cuadro completo– con tres trazos o temas principales: primero, su originalidad e importancia como filósofo y pensador; segundo, su singularidad como defensor de la cultura popular; tercero, su condición de creador de un nuevo arquetipo literario: el del filósofo del pueblo. Estos tres temas pueden, a su vez, resumirse en tres lemas: «Macha-

do filósofo», «Machado demófilo» y «Machado creador de Juan de Mairena». Vayamos por partes y empecemos por lo primero: «Machado filósofo».

He puesto de manera deliberada en el título de esta meditación la palabra «filósofo» al lado de su nombre porque sé que todavía hoy llamar así a don Antonio Machado es, en gran medida, un acto de atrevimiento, sobre todo en el ámbito filosófico español más académico y ortodoxo, a pesar de que esa idea ha ido abriéndose paso poco a poco de manera tímida pero firme gracias a la labor de algunos machadianos ilustres como Mariano Quintanilla, Pablo de Andrés Cobos, Jorge Enjuto, Antonio Sánchez Barbudo, Segundo Serrano Poncela, Rafael Gutiérrez Girardot, Eustaquio Barjau, María Zambrano, Aurora de Albornoz, Juan D. García Bacca, José María Valverde, José Luis Abellán o Pedro Cerezo, entre otros. Como bien decía uno de esos machadianos, Eustaquio Barjau:

Llamar a Antonio Machado «filósofo» es algo que no puede hacerse si no es colocando cuidadosamente esta palabra entre comillas, o, mejor aún, acompañando esta afirmación de toda una serie de precisiones y aclaraciones. En efecto, uno siente grandes reparos al aplicar este término a un autor, conocido y reconocido universalmente como poeta, pero cuya obra «filosófica» —de nuevo entre comillas— se reduce a los volúmenes miscelánicos y fragmentarísticos, mezcla de veras y bromas, del zumbón Juan de Mairena, profesor de Retórica y Sofística —o, para ser más exactos, a parte sólo de estos volúmenes—, a las prosas y trovas de Abel Martín, su maestro, y a poca cosa más.¹

Pues bien, quiero seguir el prudente consejo de don Eustaquio y acompañar el primer tema de esta meditación con todas las precisiones y aclaraciones necesarias, porque una de las ideas principales que me propongo exponer y defender puede ser resumida en pocas palabras: don Antonio Machado es, junto con Unamuno y Ortega y Gasset, uno de los tres pensadores españoles más importantes del siglo XX. Ya sé que voces de mucho prestigio y más autorizadas que la mía, y profundamente equivocadas desde mi punto de vista, le negaron a don Antonio el mérito como pensador y filósofo. No ignoro que, según Dámaso Alonso, el encuentro con la filosofía fue fatal para su poesía: «Machado cambió por cobre filosófico buena parte de su oro poético de ayer»²; o que Julián Marías rechazó tajantemente que su obra tuviera impor-

1 BARJAU, E., *Antonio Machado: teoría y práctica del apócrifo*, Barcelona, Editorial Ariel, 1975, p. 17.

2 ALONSO, D., «Fanales de Antonio Machado», en *Cuatro poetas españoles (Garcilaso-Góngora-Maragall-Antonio Machado)*, Madrid, Gredos, 1976, p. 176.

tancia filosófica: «Antonio Machado fue un poeta, y cuanto más se lo lee y se piensa en él más evidente resulta; y su obra es tanto más valiosa cuanto más estrictamente poética es, y en la medida en que se aparta de la poesía decae y desmerece». ³ Y tampoco olvido que Fernando Lázaro Carreter se sumó a ese juicio negativo sobre el último Machado ⁴, empeñándose en minusvalorar su prosa como penosa heredera de la sequedad de su manantial lírico y de la decadencia de su poesía. Estas y otras opiniones del mismo cariz, provenientes sobre todo tanto de la academia filosófica como literaria, han acabado por ahorrar un Antonio Machado de manual, reducido y simplificado, que es el que todavía hoy se enseña en nuestras escuelas, institutos y universidades con el siguiente rótulo: «el poeta autor de *Soledades* y de *Campos de Castilla*», es decir, un Machado condenado a ser únicamente, sin que nadie lo remedie, el escritor comprendido entre 1899 y 1917, como si su obra hubiese palidificado desde este último año y para siempre. Dicho con las palabras de Antonio Fernández Ferrer, autor de la mejor edición de cuantas conozco del *Juan de Mairena*:

La superstición propia de todo mito literario ha creado la figura de un Antonio Machado *poeta*, en el sentido más romo y empalagoso de la palabra, intentando mostrarnos sus escritos apócrifos como mero complemento excéntrico de su producción en verso. Por fortuna, sin embargo, tan perezosos lugares comunes son cada día menos compartidos. ⁵

Los responsables de ese tópico injusto no son solamente Dámaso Alonso, Julián Marías o Fernando Lázaro Carreter, no fueron ellos sus inventores, porque el entuerto empezó a gestarse inmediatamente después de la muerte de don Antonio, cuando la censura franquista quiso presentarlo, filtrado, maquillado y rehabilitado, como ingenuo cantor de la intimidad y la melancolía, ocultando su dimensión cívica, ética y política como defensor a ultranza de la República, y prohibiendo la edición y la lectura, por ejemplo, de su *Juan de Mairena* desde 1939 a 1951. Se reeditaron, así, en 1941 unas sueltas *Poesías* completas, por mano del falangista Dionisio Ridruejo en un

3 MARÍAS, J., «Antonio Machado y el pensamiento», en *Antonio Machado hacia Europa*, Actas del Congreso Internacional, Madrid, Visor Libros, 1993, p. 151.

4 LÁZARO CARRETER, F., «El último Machado», en *Homenaje a Machado*, Curso en Homenaje a Antonio Machado de la Universidad de Salamanca, Salamanca, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, 1977, p. 124.

5 FERNÁNDEZ FERRER, A., Introducción a *Juan de Mairena*, tomo I, Madrid, Cátedra, 2006, p. 12.

intento forzado de mutilación y apropiación de su obra, enmarcadas con un célebre prólogo titulado «El poeta rescatado», reedición de un artículo con el mismo título publicado en el primer número de la revista *Escorial*⁶ en 1940, en el que Ridruejo dibujaba la falsa figura de un Machado páñfilo y equivocado, sin verdaderas convicciones políticas, embaucado por las mentiras de los comunistas —«el propagandista propagandeado», dijo de él en expresión que se ha hecho célebre— y moralmente secuestrado por los enemigos de la Patria. Ese rescate mutilador y vergonzante, del que Ridruejo se arrepentiría más tarde reconociendo la importancia de don Antonio como pensador⁷, fue el origen de la construcción de la figura de un Machado exclusivamente valioso como poeta y prescindible por completo como escritor en prosa y, a su manera, filósofo, olvidando las certeras palabras de Coleridge: «Ningún ser humano ha sido un gran poeta sin haber sido a la vez un profundo filósofo». Y, por si fuera poco, las sentencias, donaires, apuntes y recuerdos del *Juan de Mairena*, su principal obra en prosa, se editaron por primera vez en forma de libro, sin que sepamos la fecha exacta, hacia el verano de 1936, uno de los peores momentos de la historia de España para editar cualquier cosa.

Pero el entuerto simplificador que padece don Antonio no se ha producido sólo por razones históricas o políticas, sino que tiene también poderosas razones tanto filosóficas como literarias. Hay en sus escritos en verso y en prosa causas más que suficientes para provocarlo, y la principal de ellas es que el conjunto de su obra, y sobre todo el *Juan de Mairena*, desafía las convencionales definiciones de lo filosófico y lo literario y el cómodo reparto de territorios de las academias respectivas, pues se sitúa en medio, en tierra de nadie, eliminando rígidas barreras y facilitando el tránsito de lo uno a lo otro, de la Filosofía a la Literatura y de la Literatura a la Filosofía, de manera libre y sin pagar ningún tipo de peaje intelectual. Es decir, Machado es, a un tiempo, poeta y filósofo heterodoxo, poeta meditativo o poeta en el margen de la poesía y meditador poético o filósofo en el margen de la filosofía. Por eso, su obra como poeta y prosista es, nunca mejor dicho, un canto y una meditación de frontera, como supo ver Octavio Paz: «Prosa y poesía, vida y obra, se funden con naturalidad en la figura de Antonio Machado. Su

6 RIDRUEJO, D., «El poeta rescatado», en *Escorial (Revista de cultura y letras)*, nº 1, 1940, pp. 93-100.

7 Ver el artículo «Antonio Machado (Veinte años después de su muerte)» publicado por Ridruejo con el pseudónimo de Juan Salduero en la revista *Sábado Gráfico* en 1959 y reproducido en RIDRUEJO, D., *Entre literatura y política*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1973, p. 83.

canto también es pensamiento; su pensamiento, reflexión del canto sobre sí mismo». ⁸ Pero Machado no se encuentra solo en ese empeño de hermanar no ya la meditación y el canto, sino el pensamiento y la Literatura. La obra de don Antonio se enmarca en una rica tradición limítrofe que ha sido muy fértil en el pensamiento moderno y contemporáneo y que cuenta, entre otros nombres ilustres, con los de Montaigne, Pascal, Voltaire, Diderot, Rousseau, Goethe, Lichtenberg, Leopardi, Friedrich Schlegel, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Nietzsche, Valery, Tolstoi, Pessoa, Unamuno, María Zambrano, Broch, Musil, Elias Canetti, Sartre, Camus, Borges, Cioran, Octavio Paz, etc. Esa tradición peculiar de escritores, a los que yo denominaría genéricamente como «pensadores de la frontera», en el doble sentido subjetivo y objetivo del genitivo, desafía la acostumbrada clasificación de los géneros literarios y filosóficos por separado y sus miembros suelen padecer, de una u otra manera, su falta de acomodo convencional y su exceso de indefinición. En el caso de don Antonio Machado, su pertenencia a esa frontera ha dado lugar a la situación que vengo señalando y que ya supo ver Jorge Enjuto hace más de cincuenta años:

Con Machado nos pasa a todos lo mismo que con Unamuno, sólo que a la inversa. Unamuno es un filósofo-poeta con una importante obra poética en su haber; no obstante, considerándosele mayormente filósofo –o pensador como algunos prefieren llamarle– costó mucho tiempo para que su poesía fuera tomada en serio. Así, a Machado, nos cuesta a todos trabajo verlo como filósofo, y mostramos una tendencia inconsciente a buscar el origen de sus ideas en sus lecturas de filósofos reconocidos como tales. ⁹

Jorge Enjuto señala aquí un problema crucial, porque, incluso entre quienes aprecian y valoran el fuste filosófico de la obra de don Antonio, es muy frecuente la actitud tendenciosa de buscarle precursores, influencias o semejanzas a granel, como si su prosa necesitara apoyarse en filósofos ya consagrados y utilizarlos como muletas de prestigio para sostenerse de pie y adquirir autoridad y prestancia. Desde esta perspectiva comparativa, las influencias parecen estar rodeándolo por todas partes, como múltiples modos de apuntalamiento y socorro académico: Leibniz, Kant, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Husserl, Scheler, Unamuno, Ortega y Gasset,

8 PAZ, O., *Las peras del olmo*, Barcelona, Editorial Seix Barral, 1985, p. 173.

9 ENJUTO, J., «Apuntes sobre la metafísica de Antonio Machado», en *La Torre*, Revista general de la Universidad de Puerto Rico, números 45-46, enero-junio de 1964, p. 211.

Heidegger, etc. Al mismo tiempo, de manera misteriosa, su originalidad parece estar ausente, porque, más que nunca en este caso, como también vio el mencionado Enjuto: «Existe en todos nosotros una tendencia escondida que nos lleva a tratar de destruir el pensamiento original a través de la búsqueda de sus raíces». ¹⁰ Y esta actitud disolvente de su originalidad, acarreado a veces sin ton ni son analogías peregrinas de aquí, de allá y de más allá, actitud que, dicho sea de paso, me parece mezquina e injusta, se ha tomado no sólo contra su condición de pensador, sino también, como señalaré más adelante, hacia su *Juan de Mairena*, y hacia el singular arquetipo humano del mismo nombre que en ese libro único fue capaz de alumbrar y dotar de vida propia. No quiero decir, entiéndaseme bien, que don Antonio Machado sea un escritor adánico que carezca de influencias, sino que, más allá de ellas, es, como poeta-pensador o pensador-poeta, tanto da, especie única, tanto por lo que piensa como por la manera de hacerlo, pues sobre todo en este caso la forma afecta de manera decisiva al contenido y no puede separarse de él.

Creo que no hay camino más equivocado y sin salida para entender la relevancia y la singularidad del pensamiento machadiano que buscarle a la fuerza un nicho en el seno de la academia filosófica. Es tanto como traicionarle, reducirle y disolver su rotunda personalidad como libre meditador, obligándole a ser un pensador convencional, es decir, lo contrario de lo que quiso ser, según sus propias palabras dirigidas a Unamuno en el célebre *Poema de un día*: «Esa tu filosofía /que llamas diletantesca, /voltaria y funambulesca, /gran don Miguel, es la mía». Por eso, los mejores catadores de su obra han destacado siempre su estilo personal e inimitable, poético y meditativo a la vez, y han señalado su irreductible diferencia. Por ejemplo, dice Juan D. García Bacca: «Antonio Machado no es filósofo. Es “pensador”. Lo que es ser más, mucho más, muchísimo más que filósofo. Más y mejor». ¹¹ Y, en el prólogo de su traducción de *Hölderlin y la esencia de la poesía* de Heidegger, añade García Bacca: «Machado es, en uno, poeta y filósofo de la poesía: es Hölderlin y Heidegger.» María Zambrano, por su parte, afirma:

Un pensamiento, pues, dotado de vida propia que hace del hombre donde habita antes que un filósofo o un sabio o un poeta explícito, un pensador o meditador; un ser pensante a toda hora, hasta en sueños; y, precisamente, en

¹⁰ *Ib.*, p. 213.

¹¹ GARCÍA BACCA, J. D., «Antonio Machado: ¿Poeta o filósofo?», en *Cuadernos para el diálogo*, número extraordinario XLIX, noviembre de 1975, p. 21.

sueños es como se ve Antonio Machado, arquetipo de esta especie de seres pensantes.¹²

Arquetipo y creador de arquetipos, como diré más adelante, pues eso y no otra cosa es precisamente su Juan de Mairena. Uno de los primeros en advertir y defender la extraordinaria dimensión de la obra en prosa de don Antonio, situándola a la misma altura de su obra en verso, fue José M.^a Valverde:

El hecho de que casi nadie haya leído con la necesaria detención e insistencia las páginas en prosa de Antonio Machado, y otras variadas circunstancias, nos han velado la importancia de quien no me hartaré nunca de calificar como una de las personalidades más enterizas de nuestra historia cultural, de redondez verdaderamente goethiana –por usar el módulo específico de «redondez» intelectual de mayor vigencia– y de una importancia de pensamiento equiparable a la de su compañero y maestro Unamuno.¹³

Esta reivindicación la hizo Valverde, dicho sea en su honor, en una España que atravesaba tiempos difíciles y de silencio, en el número especial de *Cuadernos Hispanoamericanos* dedicado a la memoria de don Antonio en 1949, cuando todavía su prosa estaba censurada y prohibida y apenas habían transcurrido ocho años desde que, en mayo de 1941, una comisión encargada de depurar el sistema educativo, presidida por José María Pemán, le separara del servicio como Catedrático de Instituto dos años después de su muerte.

Pues bien, volviendo del triste recuerdo a nuestro asunto, a pesar y en contra de todas las opiniones negadoras o reductoras de su importancia filosófica, hay en don Antonio Machado un pensamiento de primera magnitud, conjuntivo y fronterizo, original y profundo, que niega toda disyunción exclusiva entre lo filosófico y lo poético o literario y que afirma un rotundo *tertium datur* entre ambas formas de meditación y de escritura. Hay en él una «filosofía de poeta», como bien ha señalado Pedro Cerezo, otro machadiano ilustre, es decir, una concepción poética de la razón, del ser, del conocimiento, del sujeto y de la historia, una visión poética del mundo, que aún no ha sido suficientemente precisada, resaltada y celebrada. Y quiero dejarlo dicho bien alto y claro: la prosa de Machado no es ni la decadencia de su poesía,

12 ZAMBRANO, M., «Un pensador», en *Cuadernos para el diálogo*, número extraordinario XLIX, noviembre de 1975, p. 64.

13 VALVERDE, J. M.^a, «Evolución del sentido espiritual de la obra de Antonio Machado», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, números 11-12, septiembre-diciembre de 1949, p. 401.

ni un mero apéndice de ella, ni la amalgama mimética de influencias ajenas, sino la completa manifestación de una personalidad única y admirable, la obra de un juglar meditativo de importancia universal.

La clave principal de su pensamiento se encuentra en sus apócrifos, como advierte el profesor Pedro Cerezo: «Entre los secretos de la obra machadiana, ninguno hay, a mi juicio, tan fascinante y sugestivo como sus “apócrifos”». ¹⁴ Y no se trata de un mero recurso literario, sino de una característica personal y esencial de su filosofía, que nos remonta, por un lado, a la tradición socrático-platónica —no olvidemos que Sócrates fue en gran medida un apócrifo de Platón— y que supone, por otra parte, una posición de libertad frente a la tradición filosófica, una concepción poética de la realidad, es decir, el primado filosófico de la imaginación frente al monopolio tradicional de la razón, y una ontología de lo posible y lo supuesto frente a lo real o lo necesario. Es lamentable que la creación de apócrifos, una de las ideas más originales y profundas de don Antonio, haya sido a veces explicada como mero producto de su timidez o de su inseguridad como pensador, o, en el colmo del retorcimiento especulativo, como intento de encubrir su relación sentimental con Pilar de Valderrama, haciendo pasar a Guiomar por un apócrifo más. Pues no, nada de eso, ni mucho menos. La razón de ser de los apócrifos de Machado es, ante todo, su actitud personal y original hacia la filosofía, que le hace estar, a la vez, dentro y fuera de ella, porque, como dice Juan de Mairena, «toda visión requiere distancia, y no hay manera de ver las cosas sin salirse de ellas». A mi entender, la más acertada explicación de este asunto la dio José María Valverde: se trata, dice Valverde, de tomar distancia respecto al filosofar sin dejar de ejercerlo. Y los recursos para esa toma de distancia ante la filosofía, para pensar por libre viéndola desde fuera y sin las apreturas del corsé académico, consisten en la invención de personajes apócrifos e interpuestos, en el uso de la ironía y el humor, y en no poder ni querer escribir sobre filosofía en serio, según el testimonio personal aportado por Serrano Plaja: «quiero recordar aquí que otro día en que fui a verle con Emilio Prados, hablando de temas literarios, fue la conversación a dar en la palabra “filosofía”. A este respecto Machado declaró “que de esas cosas no podía escribir en serio”». ¹⁵ No podía hacerlo porque, en verdad, don Antonio, por su talante sencillo y

14 CEREZO, P., *Antonio Machado en sus apócrifos. Una filosofía de poeta*, Almería, Editorial Universidad de Almería, 2012, p. 101.

15 SERRANO PLAJA, A., *Antonio Machado*, Buenos Aires, Editorial Schapire, 1944, p. 29.

modesto, desconfía de la extrema seriedad, sublimidad y grandilocuencia tan habituales en el gremio de los filósofos, de ese rictus exagerado que parece estar soportando de continuo la gravedad del ser y de la nada, ese rostro severo que vive absorto en el olimpo divino de la pura teoría, que no se permite la risa porque se le antoja un pecado contra el *logos* y la *alézeia*, y, en el fondo, encuentra dicha actitud afectada, falsa y ridícula: «los grandes filósofos son los bufones de la divinidad», dice Mairena. Lo que don Antonio Machado está denunciando, sobre todo con su *Juan de Mairena*, es uno de los rasgos de la idiosincrasia del filósofo más comunes y menos señalados por la propia filosofía: la falta de humana sencillez y de modestia intelectual. «Nadie se ve su joroba», dice el saber popular. Y lo hace como el que no quiere la cosa, con un método de análisis psicológico semejante al de Nietzsche, pero utilizando en su caso como género la parodia amable y la desmitificación, y no la cruza nietzscheana de la sátira o el sarcasmo. Con un pie dentro y otro fuera de la Filosofía, don Antonio critica la soberbia del pensamiento cerrado, sistemático y totalizador, que parece nacido de una cabeza sin mundo, que sólo contempla su propio ombligo, que está más atento a la unidad y coherencia del pensar que a la multiplicidad y diferencia del ser, y crece animado por una voluntad de saber que es, en realidad, mera voluntad de poder. Contra esa forma de pensamiento, Machado practica un pensar abierto, fragmentario y comprimido, más suspensivo que conclusivo, atento al fluir de las mismas aguas de la vida, que contempla y pretende retener con naturalidad el ser en su diferencia y que reivindica, frente a la gravedad solemne del pensador airado contra el mundo, el valor filosófico y vital del humor y la gracia. Es la suya una filosofía que, frente a la lógica arquitectónica de la deducción, propone una lógica poética de la invención, que ante el poder de abstracción de la razón, que confunde la filosofía con la disolución de la realidad en la pura y seca racionalidad, señala, por decirlo con palabras de Ernesto Grassi, el poder de la fantasía, su virtud imaginativa e ingeniosa, poética y creadora, una fantasía que, en contra del tópico platónico, no nos sumerge en un sueño mentiroso de sombras inanes, sino que nos acerca a la verdad, a otra cara de la verdad: «Se miente más de la cuenta / por falta de fantasía: / también la verdad se inventa», como dice uno de los proverbios de *Nuevas canciones*. Mundo apócrifo, Dios apócrifo, sujeto apócrifo, pasado y futuro apócrifos, amada y padres apócrifos, poetas y filósofos apócrifos, incluso un «Antonio Machado» apócrifo, verdad apócrifa, etc. En suma, lo que Machado propone a través de su teoría de lo apócrifo es, por un lado, una toma de distancia y

de libertad frente a la filosofía y, por otro, una Metafísica poética, de lo creado, lo posible y lo imaginado, es decir, una concepción poética del yo, del conocimiento y el pensamiento, y del ser, porque lo apócrifo no sólo es para él fábula o ficción, sino, sobre todo, creación, posibilidad e imaginación. El problema de lo apócrifo es la clave principal para acceder al centro del pensamiento poético de don Antonio y quien menosprecie, o no le preste la debida atención a esa clave, se quedará merodeando a su alrededor sin comprender nada, desnortado y confundido, o, lo que es peor, practicando sobre él una hermenéutica errática y, en ocasiones, ridícula.

Apuntada esta clave principal de Machado como filósofo tenemos con ella la llave para abrir muchas otras puertas de su pensamiento, porque lo apócrifo no sólo es para él lo supuesto o fingido, sino, sobre todo, lo creado, lo posible y lo imaginado. Pero no podemos entretenernos ahora en abrir todas esas puertas con detenimiento y debo pasar casi de largo, mencionando nada más que el rótulo que hay en algunas de ellas, como, por ejemplo: «Razón poética», «Ontología de lo posible», «Un pensar homogéneo y un ser heterogéneo», «El escepticismo como vía hacia la verdad», «Nadie es más que nadie», «A la Ética por la Estética», «Ideas racionales e ideas cordiales», «El animal poético», «Contra el solipsismo, el pragmatismo y el hombre cinético», «Gracia y desgracia de la Filosofía», «La Escuela Popular de Sabiduría Superior: una escuela del desaber», etc., etc.

Sólo voy a entreabrir por ahora con brevedad, para no frustrar del todo nuestra curiosidad, alguna de esas puertas. La primera de ellas es la idea de razón poética, de la que don Antonio es inspirador y precursor junto con Unamuno¹⁶, y de la que se derivan otras ideas como fe poética, duda poética, y, sobre todo, el yo poético, es decir la concepción de un sujeto múltiple, polifónico y creador, entendido no como realidad idéntica o rostro, sino como posibilidad y máscara. Su pensamiento es también, me asomo con rapidez a otra puerta, una filosofía de lo posible, frente a lo real y lo necesario; pero desarrolla una reflexión sobre la idea lógica y ontológica de posibilidad que destaca su lado positivo frente al negativo, y que, al contrario que Kierkegaard o la filosofía existencial, que sienten y piensan lo posible desde la angustia, vincula lo posible a la esperanza diciendo: «Hoy es siempre toda-

16 Recordemos que la primera vez que María Zambrano utiliza la expresión «razón poética» es a propósito de un comentario publicado en la revista *Hora de España* sobre el libro de Antonio Machado *La guerra*. Ver *Hora de España*, tomo III, Barcelona, Editorial Laia, 1977, pp. 164-170.

vía». Es decir, frente al principio de razón o realidad suficiente, Machado opone el principio de imaginación o posibilidad permanente. Y frente a la gravedad y la angustia como hijas severas y temibles de lo posible, la gracia y la esperanza como hijas más benévolas de las que también está preñada toda posibilidad. Por tanto, su filosofía es una réplica original y fecunda al existencialismo y no una imitación de él, como a veces se ha sugerido. Hay, además, en don Antonio una teoría del conocimiento insólita, heterodoxa y provocadora como pocas: «A mi juicio el gran pecado de la filosofía moderna consiste en que nadie se atreve a ser escéptico». Su duda no es, por supuesto, metódica y cartesiana —una pura contradicción en los términos, dice de ella—, ni siquiera escéptica («Yo os aconsejo una posición escéptica frente al escepticismo» dice Mairena a sus alumnos), sino poética:

Pero yo no os aconsejo la duda a la manera de los filósofos, ni siquiera de los escépticos propiamente dichos, sino la duda poética, que es duda humana, de hombre solitario y descaminado, entre caminos. Entre caminos que no conducen a ninguna parte.¹⁷

Más aún, sigamos con nuestro rápido recorrido, Machado propone también una ética completamente revolucionaria, humanista e igualitaria como pocas, que no se inspira en sesudos tratados sobre el bien, la felicidad, el deber o los valores, sino en lo más noble de la sabiduría popular, en la sencilla frase de un campesino soriano a quien una vez escuchó decir: «nadie es más que nadie». Ni más ni menos, añadido yo. Y, en consonancia con esa ética —«a la ética por la estética», es la divisa de Mairena— defiende una concepción funcional e igualitaria del arte, que critica la idea del arte por el arte y el «aristocratismo inutilitario, o culto supersticioso a la inutilidad» de origen kantiano, y que rechaza la concepción elitista de la creación artística:

¿Un arte proletario? Para mi no hay problema. Todo arte verdadero será arte proletario. Quiero decir que todo artista trabaja siempre para la prole de Adán. Lo difícil sería crear un arte para señoritos, que no ha existido jamás.¹⁸

Todavía más, no podemos pararnos por ahora, su pensamiento contiene una singular concepción del ser humano como animal poético y creador de sentido, como ser imaginativo, fantasioso y cordial poseído por la necesidad

17 MACHADO, A., *Juan de Mairena*, tomo II, Madrid, Cátedra, 2006, pp. 25-26.

18 *Ib.*, p. 15.

de medir y el afán de ser otro, una bestia paradójica y absurda que necesita lógica, un extraño animal que fabrica relojes y que mide su tiempo, esa ley psíquica de la gravedad, mientras vive, canta y medita en la frontera de la muerte, el silencio y el olvido. Y añadido, para terminar este rápido curioso filosófico, el pensamiento de Machado es, por un lado, precursor de la crítica a la razón moderna, por su afirmación del primado de la imaginación, la fantasía y el ingenio sobre la razón de filiación cartesiana; por su apología de un pensar más poético que arquitectónico y por su defensa de los universales del sentimiento junto a los universales del pensamiento. Y, por otro lado, contra los que pretenden hacer valer un Machado ingenuamente postmoderno, se anticipa a la crítica a la postmodernidad con sus afirmaciones en contra del solipsismo, el individualismo narcisista, el pragmatismo («una ingeniosa carencia de filosofía», «esa filosofía de mercaderes», «la religión natural de casi todos los granujas», dice de él Mairena), o el hombre cinético y de acción:

No pretendo educaros para hombres de acción, que son hombres de movimiento, porque estos hombres abundan demasiado. El mundo occidental padece plétora de ellos, y es su exceso, precisamente, —no su existencia—, lo que trae al mundo entero de cabeza.¹⁹

En fin, me detendré en este afán panorámico y veloz de ser exhaustivo y de apuntar en pocas palabras la magnitud del pensamiento machadiano. No quiero vaciar el mar de pensamientos de don Antonio en un pobre y minúsculo vaso. Cualquiera que se haya bañado y sumergido de verdad en ese mar sabe de lo que hablo, pues lo más frecuente es regresar a su orilla cargado con un tesoro de meditaciones e iluminaciones. Queden cerradas esas puertas por ahora, dejemos para otra ocasión tan atractivos asuntos y volvamos a lo nuestro. Quiero dar por terminado aquí el primer tema o trazo de mi dibujo con una descripción general del estilo machadiano de pensamiento. Hay en don Antonio Machado una concepción mundana y no académica del pensamiento, irenista y no polemista, un pensar entendido como meditación fragmentaria, singular y creadora sobre la experiencia concreta de la vida, como conciencia vigilante, sueño lúcido y búsqueda en común de la verdad («¿Tu verdad? No, la Verdad, / y ven conmigo a buscarla. /La tuya guárdatela»). Un pensamiento de lo posible y adversativo, del «quizá» y el «sin embargo», desmitificador y disidente, amable, socarrón y corrosivo, que nos invita con

¹⁹ *Ib.*, p. 27.

dura suavidad a mirarnos en el espejo bobo de nuestra supuesta sabiduría, que no practica la adhesión sistemática a sí mismo, sino que está convencido de su profunda fragilidad, que propone como cura para la habitual soberbia pensante un sano escepticismo, que echa mano de recursos como la ironía y la guasa para bajarle los humos al pensador y subirle el humor, sobre todo con la intención de que lo utilice contra sí mismo y no se tome tan en serio. Un pensar con donaire y gracia que se expresa a través de la poesía y de la prosa literaria bajo el imperativo cervantino de la llaneza y la claridad, porque la claridad no es para don Antonio la cortesía del filósofo, como dijo Ortega y Gasset con cierto aire a la vez altanero y condescendiente, sino su buena fe, como afirmó Vauvenargues con más tino, es decir, su prueba de honestidad y humildad como escritor. La claridad machadiana es un ejemplo de la ética a la que se llega a través de la estética, porque se escribe como se es. La claridad literaria es prueba de la confianza en la capacidad intelectual de todo ser humano, fe igualitaria y democrática en el poder del lenguaje como forma común de conocimiento y entendimiento, es la ética del escritor que escribe para todo el mundo, porque está convencido de que todos, si quieren, le pueden entender. Recordemos unas palabras suyas mil veces citadas:

Escribir para el pueblo —decía mi maestro—, ¡qué más quisiera yo! Deseoso de escribir para el pueblo, aprendí de él cuanto pude, mucho menos —claro está— de lo que él sabe. Escribir para el pueblo es, por de pronto, escribir para el hombre de nuestra raza, de nuestra tierra, de nuestra habla, tres cosas de inagotable contenido que no acabamos nunca de conocer.²⁰

Y, de la mano de estas palabras, paso al segundo trazo de este dibujo y al segundo tema que he prometido tratar: don Antonio Machado como defensor y amante de la cultura popular, es decir, «Machado demófilo». La actitud de don Antonio Machado hacia el pueblo y hacia la cultura popular no es circunstancial, sino que se encuentra en el corazón de su pensamiento y nos sirve para repensar la tradición filosófica desde una perspectiva poco común e iluminar una de sus zonas de sombra más extensas y menos advertida. Me refiero a una mentalidad recurrente en la Historia de la Filosofía que denominaré *demofobia*, pero no usando esta palabra con el significado restringido que le ha dado la psicología contemporánea de miedo a las multitudes humanas, sino en otro sentido más antiguo y extenso: odio, temor o menosprecio hacia el pueblo.

²⁰ *Ib.*, p. 18.

Desde los pitagóricos, Heráclito y Platón hasta Scheler o Adorno, pasando, entre muchos otros, por Kant, Hegel, Saint-Simon, Comte, Schopenhauer, Stuart Mill, Nietzsche, Ortega y Gasset o Heidegger, el aristocratismo intelectual y el elitismo, en diversas versiones, han sido en gran medida, y salvo excepciones honrosas, elementos integrantes de la idiosincrasia del filósofo. Un filósofo que se ha visto a sí mismo sucesivamente, por poner algunos grandilocuentes ejemplos, como Pastor de la grey popular, Rey sabio, Paladín de una Ciencia Primera y divina, Apologista de Dios, Heraldo de la Razón, Albacea del Espíritu Absoluto, Profeta del Superhombre, Funcionario de la Humanidad o Pastor del Ser. De punta a cabo de esta historia metafórica parece haber una extraña e inquietante relación entre la Filosofía y el pastoreo que no me hace maldita la gracia. Este elitismo impenitente y soberbio, esa discriminación intelectual reiterada entre los «pocos» y los «muchos», ilustrada, como hemos visto, a veces, con la ofensiva metáfora del pastor y el rebaño; en fin, esa funesta manía de mirar por encima del hombro a los demás, que atraviesa de parte a parte como una sombra petulante toda la Historia de la Filosofía, es la causa principal de la demofobia filosófica, que se manifiesta en la creencia fundamental de que la relación entre pueblo y pensamiento sólo puede ser una contradicción en los términos. Según este prejuicio filosófico, y cultural en sentido más amplio, el pueblo posee mitos, leyendas, cuentos, fábulas, supersticiones y refranes, pero no conceptos o ideas; o bien, el pueblo está dominado por pasiones y deseos y no es capaz de elevarse a la serena contemplación de la verdad, o también, el pueblo es humano porque siente, padece, canta, reza y baila, pero no es humano en plenitud porque no razona ni piensa con propiedad y rigor. En definitiva, la palabra «pueblo» ha sonado en la boca de los filósofos la mayoría de las veces como sinónimo de vulgar, ignorante, infantil, irracional o servil.

Valga como muestra de esa idiosincrasia filosófica antipopular un botón hegeliano que he sacado de su *Filosofía del Derecho*: «el pueblo —en tanto se designa con esta palabra una parte determinada de los miembros del Estado— significa la parte que no sabe lo que quiere. Saber qué cosa se quiere y, más aún, qué quiere la voluntad que es, en si y para si, la razón, es el fruto de un conocimiento y de una penetración más profunda, que precisamente no es asunto del pueblo». ²¹ Y al lado del botón hegeliano, sólo para que compare-

21 HEGEL, G. F., *Filosofía del Derecho*, México, Dirección General de Publicaciones de la UNAM, 1975, & 301, p. 300.

mos, quiero colocar este otro maireniano: «El pueblo sabe más y, sobre todo, mejor que nosotros». ²² La antítesis entre ambos textos es irreconciliable, pues pertenecen a dos concepciones del pensamiento y de la cultura opuestas por completo: la que separa, opone y jerarquiza la alta cultura por encima de la cultura popular y la que las sitúa horizontalmente para que se alimenten en pie de igualdad la una de la otra. La denuncia que don Antonio hace del aristocratismo cultural por boca de Juan de Mairena se comenta por sí sola:

No puede atenderse a la formación de una casta de sabios, con olvido de la cultura popular, sin que la alta cultura degenera y palidezca como una planta que se mustia por la raíz. Pero los partidarios de un aristocratismo cultural piensan que, mientras menor sea el número de los aspirantes a la cultura superior, más seguros estarán ellos de poseerla como un privilegio. Arriba los hombres capaces de conocer el sánscrito, la metafísica y el cálculo infinitesimal; abajo una turba de gañanes que adore al sabio como a un animal sagrado. ²³

Se puede decir más alto, pero no más claro. Hay quienes piensan que el compromiso de don Antonio con el pueblo es de última hora y que proviene de las penosas circunstancias de la guerra civil, que alimentaron en él esa tendencia radical. No estoy, en absoluto, de acuerdo. Es cierto que ese compromiso se le hace más intenso a partir de los años veinte del pasado siglo, movido por las nuevas circunstancias sociales y políticas que se producen en España y en Europa en ese tiempo: el fin de la primera guerra mundial, la reflexión sobre el fenómeno de las masas, la revolución comunista en Rusia, el protagonismo del proletariado y, finalmente, la terrible fiesta de Caín española de 1936. Sin embargo, se trata de una demofilia que le viene de herencia familiar desde su primera infancia, por ejemplo de su abuela paterna, Cipriana Álvarez Durán, una mujer singular conocida en Llerena como «La Mujer de los Cuentos», que realizó estudios sobre el folklore y era sobrina de Agustín Durán, gran estudioso y antólogo del Romancero, en cuyo *Romance-ro general* Machado aprendió a leer. Y, sobre todo, la clave fundamental para entender el amor de don Antonio por el pueblo es su padre, el gran Antonio Machado y Álvarez, fundador de los estudios folklóricos en España y de la antropología cultural, que publicó, entre otras obras, su *Colección de cantes flamencos* (1881) y *Estudios sobre literatura popular* (1884), que fue también

22 MACHADO, A., *Juan de Mairena, O. C.*, tomo I, p. 134.

23 *Ib.*, tomo II, pp. 250-251.

institucionista, y que firmó sus escritos con el muy significativo seudónimo de *Demófilo*.

Frente a la ancestral demofobia filosófica, la demofilia machadiana («demófilo incorregible», dijo don Antonio de sí mismo), es revolucionaria, original y única. Sólo encuentra cierto parangón en la cultura occidental en Antonio Gramsci y León Tolstoi y no tiene parigual dentro de la cultura española. Machado va más allá del elitismo redentor de sus maestros Giner de los Ríos y Manuel Bartolomé Cossío, que pretenden formar minorías rectoras y educar a educadores para el pueblo, porque propone un acercamiento al pueblo no sólo para enseñarle, sino también para aprender de él, tal y como dice en su escrito «Sobre pedagogía» reflexionando sobre unas afirmaciones de Manuel B. Cossío:

Es preciso enviar los mejores maestros a las últimas escuelas, ha dicho el ilustre pedagogo español [...]. Pero no basta enviar maestros: es preciso enviar también investigadores del alma campesina, hombres que vayan no sólo a enseñar, sino a aprender.²⁴

Don Antonio también va más allá del paternalismo hacia el pueblo de predicador laico que practica el maestro Unamuno y su posición es la réplica más radical al aristocratismo intelectual, moral y social de Ortega y Gasset. Machado es en este sentido la antítesis de Ortega, porque no distingue entre una minoría elitista y una masa vulgar, sino entre la masa y el pueblo, por un lado, y el pueblo y el señoritismo, por otro. Sobre las masas dice: «Nosotros no pretenderíamos nunca educar a las masas», «a las masas que las parta un rayo», «el hombre masa no existe para nosotros».²⁵ Y añade:

El concepto de masa aplicado al hombre, de origen eclesiástico y burgués, lleva implícita la más anticristiana degradación de nuestro prójimo que cabe imaginar. Muchas gentes de buena fe, nuestros mejores amigos, lo emplean hoy, sin reparar en que el tópico proviene del campo enemigo. Salvación de las masas, educación de las masas... Desconfiad de ese yerro lógico, que es otra terrible caja de Pandora [...] en estricta lógica, las masas humanas ni pueden salvarse, ni ser educadas. En cambio, siempre se podrá disparar sobre ellas. He aquí la malicia que lleva implícita la falsedad de un tópico que nosotros, demócratas incorregibles y enemigos de todo señoritismo cultural, no emplea-

24 MACHADO, A., «Sobre pedagogía», en *Poesía y prosa*, tomo III, edición crítica de Oreste Macrí, Madrid, Espasa Calpe, 1989, p. 1527.

25 MACHADO, A., *Juan de Mairena, O. C.*, tomo I, p. 273.

remos nunca, por un respeto y un amor al pueblo que nuestros adversarios no sentirán nunca.²⁶

Respeto y amor al pueblo, esa es la clave de su posición. Una vez más, se muestra aquí la originalidad del punto de vista de don Antonio Machado como pensador y su peculiar agudeza que le hace ir, a menudo, a contracorriente. En pleno desarrollo y auge de la visión crítica del fenómeno de las masas y de la concepción elitista de la sociedad, tanto en la Psicología (Gabriel Tarde, Gustave Le Bond o Sigmund Freud) como en la Sociología (Gustavo Mosca, Vilfredo Pareto, Robert Michels o Karl Mannheim) y, sobre todo, en la Filosofía (desde Ortega y Gasset, Heidegger, Scheler, Jaspers o Gabriel Marcel, hasta Horkheimer y Adorno), don Antonio invierte por completo la perspectiva y dirige su crítica no contra el concepto de masa, al que considera un falso y envenenado tópico, sino contra el de élite, defendiendo su idea igualitaria del ser humano y una concepción horizontal del conocimiento que no privilegia al sabio por encima del hombre ingenuo:

En cuanto al concepto de *élite* o minoría selecta, tendríamos mucho que decir, con relación a nuestra Escuela de Sabiduría, porque él nos plantea problemas muy difíciles, cuando no insolubles [...] el grupo de sabios especializados en las más difíciles disciplinas científicas, ni vendría a nuestra escuela ni, mucho menos, saldría de ella. Nosotros no habríamos de negar nuestro respeto ni nuestra veneración a este grupo de sabios, pero de ningún modo les concederíamos mayor importancia que al hombre ingenuo, capaz de plantearse espontáneamente los problemas más esenciales.²⁷

Machado se refiere negativamente al elitismo con una expresión muy española: «señoritismo». El señoritismo no es sólo para él una actitud social, cultural o política, sino, sobre todo, ética, que consiste en negar la universal dignidad del ser humano y que se opone a la ética popular, la única que acepta:

El señoritismo ignora, se complace en ignorar –jesuíticamente– la insuperable dignidad del hombre. El pueblo, en cambio, la conoce y la afirma; en ella tiene su cimiento más firme la ética popular. «Nadie es más que nadie», reza un adagio de Castilla. ¡Expresión perfecta de modestia y orgullo! [...] «Nadie es más que nadie», porque –y este es el más hondo sentido de la frase– por mucho que valga un hombre, nunca tendrá valor más alto que el valor de ser

26 *Ib.*, tomo II, pp. 23-24.

27 *Ib.*, tomo I, pp. 273-74.

hombre. Así habla Castilla, un pueblo de señores, que siempre ha despreciado al señorito.²⁸

La alusión al señoritismo y a la figura del señorito es frecuente en la obra de don Antonio y siempre con intención crítica y con sentido contrario al que le da Ortega y Gasset cuando habla del hombre-masa como «señorito satisfecho», es decir, como prototipo del hombre vulgar que se cree con derecho a todo y sin deber ninguno. Oponiéndose a Ortega y a todos los defensores de la concepción elitista de la sociedad, Machado hace sinónimos elitismo y señoritismo, pero su crítica no va dirigida solamente contra determinados individuos –por ejemplo, el célebre don Guido como prototipo del señorito andaluz–, o contra una clase social concreta, esa sería una visión superficial del asunto. Para él el señoritismo es, más bien, una forma triste y degradada de lo humano, un modo negativo de humanidad:

La verdad es que, como decía Juan de Mairena, no hay señoritos, sino más bien «señoritismo», una forma, entre varias, de hombría degradada, un estilo peculiar de no ser hombre, que puede observarse a veces en individuos de diversas clases sociales, y que nada tiene que ver con los cuellos planchados, las corbatas o el lustro de las botas.²⁹

No voy a glosar las palabras de don Antonio, porque hablan por sí solas. Quede aquí apuntada su concepción integral y revolucionaria de la cultura, que no acepta la habitual distinción entre cultura de zapatos de charol y cultura de alpargatas, y su personal actitud como valedor y defensor de la sabiduría popular. Ahora bien, don Antonio Machado no sólo merece el apelativo de «filósofo del pueblo» por lo que vengo diciendo hasta ahora, sino también por lo que diré a continuación. Voy a completar el perfil alternativo que propongo de su obra y su persona con un tercer trazo o rasgo final: «Machado como creador de Juan de Mairena».

Don Antonio Machado, como he venido señalando, no ha creado una filosofía o un pensamiento sistemático, sino algo mucho más difícil, ha creado un filósofo singular y genial con su correspondiente y original filosofía. Con Juan de Mairena, su yo filosófico y complementario mejor logrado, don Antonio ha dado vida al filósofo del pueblo, un nuevo arquetipo humano y literario que viene a sumarse a otros grandes tipos humanos, casi palpables

²⁸ *Ib.*, tomo II, p. 59.

²⁹ *Ib.*, p. 59.

y de carne y hueso, creados por nuestra literatura clásica: la Celestina, el Lazarillo y, sobre todo, Don Quijote. Al igual que su creador, también Juan de Mairena ha sufrido la zapa devaluadora de su originalidad y se le han buscado todo de tipo de semejanzas e influencias, tanto de personajes literarios como de la vida real: que si se parece al Monsieur Teste de Valery, al Octavio de Romeu de Eugenio d'Ors, al Pío Cid de Ganivet, al Zaratustra de Nietzsche o al Silvestre Paradox de Baroja. Otros dicen, mareando aún más la perdiz, que está inspirado en don Francisco Giner de los Ríos, en Blas Zambrano o en Adolfo Almazán, compañero de don Antonio en el instituto de Baeza. Se ha dicho de todo sobre él, pero atendiendo poco a su singularidad, porque, puestos a buscar parecidos y por decirlo al modo de Perogrullo, a quien más se parece Juan de Mairena es a sí mismo. El verdadero rostro de Mairena es el de Machado transfigurado en filósofo del pueblo. Así nos lo presenta don Antonio en una entrevista de 1938:

Juan de Mairena es un filósofo amable, un poco poeta y un poco escéptico, que tiene para todas las debilidades humanas una benévola sonrisa de comprensión y de indulgencia. Le gusta combatir el «snob» de las modas en todas las materias. Mira las cosas con su criterio libre-pensador, un poco influenciado por su época de fines del siglo pasado, lo cual no obsta para que ese juicio de hace veinte o treinta años pueda seguir siendo completamente actual dentro de otros tantos años.³⁰

Juan de Mairena es una especie de Sócrates andaluz, quijotesco, amable y socarrón, con gotas de sangre jacobina, escéptica, cínica y flamenca. Es el entrañable protagonista de un pensamiento vivo, directo, ágil, ingenioso, con humor y gracia, que recrea la figura del Sócrates platónico en clave paródica y a la española, practicando el diletantismo, el realismo apegado a lo concreto, la imaginación literaria, la disidencia y heterodoxia respecto al canon filosófico occidental y un pensamiento más poético que arquitectónico, que se sirve del ingenio y del espíritu de fineza frente a la razón y al espíritu de geometría. Y todo ello lo hace con paciencia y con modestia, con una actitud que consiste en pensar lo cotidiano, la vida corriente de cada día, dándose tiempo y no dándose importancia. Como humilde y sencillo pensador de lo cotidiano también se asemeja Mairena a Sócrates, según el perfil que de éste nos hace María Zambrano:

30 MACHADO, A., *Poesía y prosa, O. C.*, tomo IV, p. 2280.

Si Sócrates es el único que de soslayo se asemeja a alguien que hace una Guía, es también el que entre los filósofos es más rico de ese saber que el pueblo repite a diario como última instancia de apelación: la experiencia. Sócrates es quien anda más apegado a la experiencia, y si descubrió el concepto no fue por amor a él, sino por amor a la vida que tenía y que lo necesitaba, por irrenunciable afán de encontrar el *logos* de lo diario y cotidiano. El *logos* de la conversación callejera, de la vida vulgar y sin coturno.³¹

No estoy de acuerdo por completo con quienes afirman que el *Juan de Mairena* pertenece al género literario del ensayo³², aun entendido éste en un sentido amplio como género de la modernidad, porque olvidan que el protagonista de la obra es un personaje apócrifo y fingido, aunque en su segunda parte (1936-1938) acabara diluyéndose más bien en un heterónimo. El recurso literario principal del *Juan de Mairena* es, antes y además del ensayo, la parodia, en este caso la parodia filosófica³³, pero no a la manera cruda y satírica de Aristófanes, Menipo, Luciano de Samosata o Voltaire, sino con un humor suave, amable y sutil, porque don Antonio encuentra en el escritor satírico una actitud hipócrita y poco comprensiva que olvida que los vicios o errores ajenos los descubrimos, en primer lugar, en nosotros mismos; es decir, el satírico es alguien que se siente libre de culpa y que está siempre dispuesto a arrojar sobre el prójimo la primera piedra:

La posición del satírico, del hombre que fustiga con acritud vicios o errores ajenos, es, generalmente, poco simpática, por lo que hay en ella de falso, de incomprensivo, de provinciano. Consiste en ignorar profundamente que estos vicios o errores que señalamos en nuestro vecino los hemos descubierto en nosotros mismos [...] y en olvidar, sobre todo, las palabras de Cristo, para conservar el alegre ímpetu que apedrea a su prójimo.³⁴

31 ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Barcelona, Editorial Planeta De Agostini, 2011, p. 67.

32 Así lo hace, por ejemplo, Lane Kauffmann, comparándolo con el estilo de Montaigne, en su «Género y praxis en Juan de Mairena», en *Divergencias y unidad: Perspectivas sobre la generación del 98 y Antonio Machado*, Ed. John P. Gabriele, Madrid, Orígenes 1990, pp. 267-283. Y también Pedro Cerezo, comparándolo con el estilo de Kierkegaard, en *Antonio Machado en sus apócrifos. Una filosofía de poeta*, O. C., pp. 272-275.

33 Dice el propio Juan de Mairena en tono de burlaveras: «Que nosotros hacemos, en esta cátedra de Retórica y de Sofística, una especie de astracán filosófico es algo que podemos decir en previsión de fáciles burlas, y para socorrer, de paso, la indigencia mental de nuestros enemigos». *Juan de Mairena*, O. C., tomo I, pp. 208-209.

34 *Ib.*, p. 198.

Alejándose de la crueldad inmisericorde de la sátira, Machado utiliza el humor amable y paródico como tono predominante en su *Juan de Mairena* y quien no lo advierta o no lo tenga en cuenta al leerlo se queda sólo con la letra y se pierde la música de esa obra excepcional. Leído al pie de la letra, el *Juan de Mairena* puede ser clasificado como un ensayo fragmentario, un conjunto de «piezas descosidas», a la manera de Montaigne, con voluntad sentenciosa y aforística; o un ejemplo del fragmento romántico, a la manera de Friedrich Schlegel, como libre e ilimitada manifestación del ingenio creador. Pero, escuchando su tono y su zumbona música, se advierte que, antes y además de todo ello, nuestro Mairena es protagonista de una original y genial parodia.

En el uso de la parodia don Antonio se nos muestra como un magnífico continuador del gran Cervantes, de quien él mismo dijo: «Del más humilde propósito literario, la parodia, surge —¡qué ironía!— la obra más original de todas las literaturas». ³⁵ Así es también en su caso, si Don Quijote es la parodia de Amadís de Gaula, Juan de Mairena es la réplica o mimesis paródica del Sócrates platónico. Cervantes convirtió a Amadís de Gaula en un caballero enloquecido que deambula por La Mancha conversando con un sencillo y pobre labrador, «hombre de bien» y «de muy poca sal en la mollera», rebotante de dichos y refranes y de ganas de comer. Don Antonio Machado convierte a Sócrates en un extravagante profesor de Gimnasia, que da clases gratuitas de Retórica y Sofística en sus horas libres, que quiere fundar una quimérica Escuela Popular de Sabiduría Superior, y que dialoga con sus alumnos sobre todo lo divino y lo humano, en especial con los más torpes, a los que siempre coloca en primera fila. Así como Don Quijote es el espíritu cervantino del mundo montado a caballo, Juan de Mairena es el espíritu machadiano del mundo meditando y conversando con sus jóvenes discípulos. Y la coincidencia entre el espíritu cervantino-quijotesco y el machadiano-maireniano no se encuentra sólo en el uso de la parodia, está también en la fuente de inspiración de ambos y en la materia prima de la que su escritura se alimenta, tal y como don Antonio refleja en las siguientes palabras: «El material con que Cervantes trabaja, el elemento simple de su obra, no es el vocablo, sino el refrán, el proverbio, la frase hecha, el donaire, la anécdota, el modismo, el lugar corriente, la lengua popular, en suma, incluyendo en ella la cultura media de

³⁵ *Ib.*, p. 249.

Universidades y Seminarios». ³⁶ Ese mismo material es también el elemento simple de la obra de Machado.

Son múltiples los ejemplos que cabe señalar de esta clave paródica del *Juan de Mairena*. De entrada, Sócrates es, junto con Jesús, el personaje histórico más nombrado y aludido en toda la obra y las referencias humorísticas hacia él son recurrentes y aparecen en diferentes pasajes. Por ejemplo, Mairena alude a la realización en su clase de un ejercicio muy atrevido y estrambótico, que un erudito amigo suyo llegó a tomar en serio por el mero afán de demoler reputaciones y excelencias, en el que él y sus alumnos pretendían demostrar que los *Diálogos* de Platón eran, en realidad, manuscritos robados por Platón, no a Sócrates, sino a su mujer Jantipa. O llegaban a afirmar con guasa que el pobre Sócrates huía de su casa y se echaba a la calle para conversar con el primero que se topaba porque estaba harto de la superioridad intelectual de su mujer. Y el amigo erudito, llevado por su afán desmitificador de excelencias, «llegó a insinuar la hipótesis de que la misma condena de Sócrates fuese también cosa de Jantipa, que intrigó con los jueces para deshacerse de un hombre que no le servía para nada». ³⁷

La clave paródica está también presente en la versión personal escéptica y paradójica que Mairena hace del célebre *daimon* socrático como un diablejo que lleva consigo, que le confunde y que simboliza una especie de espíritu de la contradicción:

Llevo conmigo un diablo –no el demonio de Sócrates– sino un diablejo que me tacha a veces lo que escribo, para escribir encima lo contrario de lo tachado; que a veces habla por mi y otras yo por él, cuando no hablamos los dos a la par, para decir en coro cosas distintas. ³⁸

O en la versión española que hace de los acusadores de Sócrates cuando narra a sus alumnos uno de sus sueños:

Lo cierto es que se me acusaba como al gran Sócrates –repárese un poco en la vanidad del durmiente– de corruptor de la juventud. La acusación era mantenida por un extraño hombrecillo, con sotana eclesiástica y tricornio de guardia civil. ³⁹

³⁶ MACHADO, A., «Las “Meditaciones del Quijote” de José Ortega y Gasset», en *Poesía y prosa, O. C.*, tomo III, p. 1565.

³⁷ MACHADO, A., *Juan de Mairena, O. C.*, tomo I, pp. 100-1.

³⁸ *Ib.*, p. 105.

³⁹ *Ib.*, tomo II, p. 123.

O en la enmienda escéptica que hace a la más famosa frase de Sócrates:

Sabido es que Mairena sostuvo, alguna vez, que el dicho socrático «sólo sé que no sé nada» contenía la jactancia de un excesivo saber, puesto que olvidó añadir: *Y aun de esto mismo no estoy completamente seguro*.⁴⁰

O en la parodia de la Academia platónica representada por la Escuela Popular de Sabiduría Superior, cuyo lema no deja dudas al respecto y la convierte en escuela del desaber, en figura representativa de lo no institucional y lo antiacadémico: «No entre nadie en esta escuela que crea saber nada de nada, ni siquiera Geometría».⁴¹

¿Y a cuento de qué este empeño y esta parodia? Pues, muy sencillo, para humanizar y hacer mundana a la filosofía, revelando, de paso, un largo proceso deshumanizador y escolar que la ha configurado desde Platón hasta Hegel. Para mirarla del revés —«El humor muestra el doble de toda cosa», dijo Gómez de la Serna— y criticar su falsa divinidad y sus aires de grandeza, para acercarla al pueblo, a la gente corriente, para que le hable no a la élite de los filósofos, sino al hombre, a cada hombre: «El que no habla a un hombre, no habla al hombre; el que no habla al hombre, no habla a nadie».⁴² Juan de Mairena es, en el mejor sentido de la expresión, un librepensador con pantuflas, quijotesco, que habla para todo el mundo, que no le teme al ridículo («tengo mucho —bien lo reconozco— de maestro Ciruela», dice a sus alumnos) y que se presta a la chuffa y a la chanza, porque no busca ser distinguido, sino corriente, porque propone como virtud un orgullo modesto y no padece el síndrome platónico-aristotélico tan extendido del endiosamiento del filósofo; al contrario, pues, es consciente de que el divino Platón filosofaba sobre los hombros de los esclavos. Juan de Mairena es también un dinamitero intelectual llano y cordial, de los que muerden con la boquita «cerrá», como canta una copla flamenca⁴³, que nos somete de entrada, al igual que su ancestro el Sócrates ateniense, a una cura de humildad, que nos confronta primero con nuestra estupidez para salvar después nuestra inteligencia. Así como Cervantes no quiso acabar en su *Quijote* con los ideales

40 *Ib.*, pp. 117-118.

41 *Ib.*, tomo I, p. 270.

42 *Ib.*, p. 353.

43 La copla popular flamenca dice: «Tu mare no dice ná / tu mare es de las que muerden / con la boquita cerrá».

heroicos, sino con su falsa apariencia, Machado tampoco quiere acabar en el *Juan de Mairena* con los ideales filosóficos, ni mucho menos, sino ponerlos en solfa, cribarlos y airearlos con donaire y frescura, situarlos en contacto con la realidad para humanizarlos y quitarles la vanidad que les sobra como un miserable robín. Y todo eso lo hace sin aspavientos ni discursos altisonantes, sonriendo con burla leve, como describe María Zambrano:

Y el filósofo que hay que ser en España cuando vienen las malas, no grita ni manifiesta nada, ni tiene nada de extremista. Sonríe con burla leve. Y esta burla impalpable es la sabiduría más madura, la flor de toda una civilización.⁴⁴

Juan de Mairena es un filósofo que medita, conversa y sonrío y que no ejerce la arrogancia despectiva de un Jeremías enfadado con el mundo, porque busca el sentido con sentido del humor. La risa burlona de Juan de Mairena hacia la campanuda solemnidad de la mayoría de los filósofos, —recordemos que la risa en este gremio suele tener, en general, mala fama y que en él abundan más los llorones heráclitos que los demócritos risueños— esa risa, digo, es la heredera de aquella otra burla mítica de la muchacha tracia ante el despiste contemplativo de Tales de Mileto. Ríe como testimonio de un conflicto irresoluble entre la serena contemplación de la teoría y la perturbación inevitable y dramática del mundo de la vida, como prueba de la confrontación irreconciliable entre la envarada homogeneidad del pensar y la espontánea heterogeneidad del ser. Ríe, además, como Demócrito ante la estupidez del hombre, porque también Mairena sabe que «la tontería del hombre es inagotable». Y es, en fin, cómplice, a su manera siempre amable, humana y profundamente seria, de la célebre sentencia de Pascal: «Burlarse de la filosofía es verdaderamente filosofar». El estilo peculiar de Mairena es un *entre burlas y veras*, tal y como él mismo aconseja a sus discípulos:

Que vuestra posición sea más humana que escolar y pedante, quiero decir que no os abandone ese *minimum* de precaución y de ironía, sin el cual todo filosofar es una actividad superflua. ¿Seriedad? Sin duda. Pero ello quiere decir que no habéis de tomar muy en serio las conclusiones de los filósofos que suelen ser falsas y, por supuesto, nada concluyentes, sino sus comienzos y visiones, éstas sobre todo, que apenas si hay filósofo que no las tenga.⁴⁵

44 ZAMBRANO, M., *Pensamiento y poesía en la vida española*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 172.

45 MACHADO, A., *Juan de Mairena, O. C.*, tomo II, pp. 96-97.

Juan de Mairena no nos da casi nunca respuestas definitivas, no nos suministra ni respuestas para todo ni píldoras conceptuales, pero nos enseña como pocos a mirar con suspicacia y preguntar. Por eso es un excelente maestro para aprender a vencer las tristes patologías que desde antaño aquejan al pensamiento: la soberbia y engolada pedantería, la jerga esotérica, la erudición estéril, el refrito de textos sobre textos, la pomposa y retórica ilusión de contenido, la tontería dogmática, redicha y severa o el menosprecio petulante del sentido común del pueblo y del buen humor. Para curarnos de esas rémoras, nos enseña a meditar con sencillez y naturalidad desde la experiencia, a libar de la flor y no de la miel, y a pensar sospechando de nuestras conclusiones con una sonrisa en los labios, siguiendo la máxima anotada por don Antonio en *Los complementarios*: «Nunca estoy más cerca de pensar una cosa que cuando he escrito la contraria». ⁴⁶ Juan de Mairena habla siempre como aficionado y no como profesional del pensamiento, se muestra amigable y cercano y, a la vez, paradójico, irónico, y mordaz. Su talento es integrador y con un gesto amable nos invita a caminar sin prejuicios, en un viaje de ida y vuelta, «de lo uno a lo otro»: de la homogeneidad del pensar a la heterogeneidad del ser, de la filosofía a la poesía, de la identidad a la diferencia, del vivir al soñar, del yo fundamental al tú esencial. Juan de Mairena, representa aquellas virtudes que nunca deberían estar ausentes del pensamiento y de la vida: la originalidad, la claridad, el ingenio, la ironía, el humor, la gracia, la sencillez, la elegancia en el decir y, por encima de todas ellas, la humildad y la humanidad, sin las cuales todas las anteriores carecerían de sentido, porque, como bien dijo nuestro Miguel de Cervantes en el *Coloquio de los perros*, la humildad es la base y fundamento de todas las virtudes, y sin ella no hay ninguna que lo sea.

Hasta aquí he intentado apuntar, sólo apuntar, un retrato alternativo de don Antonio Machado como filósofo del pueblo mediante tres trazos, tres temas, tres lemas y tres claves. Es obvio que el número tres ha sido la estructura y el sostén de mi dibujo sobre él y es lógico que sirva también para darle remate. Para terminar, quiero tomarme una licencia académica y abrochar esta meditación con una breve fábula en forma, cómo no, de trilogía: en el ruedo filosófico hispano ha habido dos grandes gallos de pelea, dos extraordinarios polemistas, maestros de la palabra y agitadores de espíritus, don Miguel de Unamuno y don José Ortega y Gasset; pero el pacífico, discreto y zumbón búho de Minerva, que emprendió el vuelo filosófico en el atardecer

46 MACHADO, A., en *Poesía y prosa, O. C.*, tomo III, p. 1188.

de su vida, ha sido don Antonio Machado, quien nos legó un pensamiento tan sencillo y original como hondo, heterodoxo y radical, un saber bienhumorado y hermanado con el pueblo. Entre los tres, con diferente espíritu trágico, lúdico o poético, fundaron la tradición contemporánea de la filosofía española y abrieron los caminos que hasta hoy transita nuestro más genuino y original pensamiento. Por eso es justo que siempre se nos antoje escaso el tiempo que dedicamos a honrar su memoria.

NOTAS SOBRE EL MÉTODO DE LAS GENERACIONES EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA CONTEMPORÁNEA

GERARDO BOLADO
Universidad de Cantabria
gerardo_bolado@yahoo.es

I. ¿Qué sentido vamos a dar a la teoría de las generaciones? ¿Por qué nos parece útil?

La teoría de las generaciones experimentó una extensa difusión en el ámbito intelectual español entre 1930 y 1960 merced a su teorización por parte de José Ortega y Gasset y de otros miembros de su segunda escuela, en especial de Julián Marías y de Francisco Ayala. La teoría de las generaciones es una pieza clave de la historiología orteguiana, pues forma parte del mecanismo concreto que explica el cambio histórico. La historia cambia, a juicio del filósofo madrileño, cuando una generación rompe con las creencias de las generaciones pasadas e introduce las suyas propias dando lugar a una forma nueva de ser en el mundo. Salvando lo que hay que salvar, la teoría de las generaciones es a la historiología del liberal Ortega, lo que la teoría dialéctica de las clases histórico-sociales es al materialismo histórico del socialista Karl Marx.

En el curso que impartió en el Instituto de Humanidades, publicado con el título *El método histórico de las generaciones* (1949), Julián Marías situó la teoría orteguiana de las generaciones en el marco de las teorías existentes; y, por su parte, Francisco Ayala desarrolló una versión histórico-sociológica de la misma en su introducción a la sociología. Yo aquí tengo en cuenta, además, algunas conclusiones de la revisión a que sometió Laín Entralgo la teoría orteguiana en su obra *Las generaciones en la historia* (1945): la generación es «un *suceso histórico* de contorno más o menos convencional», por lo que

hemos de tener presente que «es la Historia quien da singular y ocasional figura al hecho biológico de la edad o, por mejor decir, de la coetaneidad» (Laín: 1945, 282).

De la teoría de las generaciones, a nosotros nos interesa someter a discusión aquí una versión filosófico-historiográfica de carácter positivo, empírico documental, ordenada a conseguir dos objetivos:

1. Determinar las generaciones de las corrientes o escuelas filosóficas que marcan los ritmos de desarrollo y los cambios en las mismas.

2. Determinar las generaciones decisivas que protagonizan rupturas y reinstitucionalizaciones en nuestra filosofía oficial, incluyendo en ellas los autores sin escuela que ejercieron una considerable influencia.

Aplicada en este sentido, la categoría generación tiene suficiente fuerza teórica para ordenar y simplificar el material histórico, debido a que los miembros de una generación decisiva, o de la generación de una corriente o escuela, no sólo suelen compartir las circunstancias socio-culturales, ideológico-políticas, académicas, educativas, etc., sino que también sus actuaciones y su producción presentan con frecuencia características comunes.

II. ¿Qué presupuestos adoptamos de la teoría?

En general, la teoría de las generaciones está vinculada a la concepción de la vida según la cual los seres humanos atraviesan cuatro edades que están condicionadas por su misma biología y que determinan su papel socio-histórico: una primera etapa de crianza y educación; otra segunda etapa de preparación para la entrada en el mundo profesional; la tercera etapa de desarrollo profesional que suele dividirse en dos tramos, uno primero de ascenso y afianzamiento, y un segundo de establecimiento y predominio en el dominio profesional; y, en fin, una cuarta etapa de desplazamiento, retiro y senectud.

Cuando no hay estudios estadísticos¹ precisos de la distribución generacional real de una sociedad, o, si se quiere, cuando se habla en abstracto de estos cuatro períodos, se les suele cuantificar desde el condicionante biológico, estableciendo que son treinta años los que separan a la generación del padre de la generación del hijo. Así vendríamos a tener un período de treinta años

1 MANNHEIM, K. (1928: 160, nota 1) asegura que Gustav Rümelin llegó a determinar mediante el estudio estadístico de poblaciones el ritmo generacional, que en Alemania era de 36,5 años, y en Francia de 34,5 años. Ni que decir tiene que este estudio carece de vigencia en la España contemporánea.

de crianza, educación y preparación para la entrada en el mundo laboral, seguido de otro período de treinta años de vida laboral y pública, de influencia social, el cual continuaría, en fin, con un tercer período indeterminado, que incluye los últimos años de inercia profesional o pública, de jubilación y de senectud. Ni que decir tiene que estos períodos son aproximativos.

Estos períodos de treinta años son divididos por algunos autores en tramos de quince años, siguiendo con la abstracción matemática ayuna de datos estadísticos: crianza y educación que abarca desde el nacimiento hasta los 15 años; la preparación para la vida pública que se extiende de los 15 a los 30 años; el inicio de la vida pública que va desde los 30 a los 45 años; el período de mando e influencia en la vida pública que abarca desde los 45 a los 60 años; y, en fin, el período de desplazamiento y jubilación que se extiende desde los 60 hasta la muerte. Esta abstracción está detrás del ritmo aproximado de quince años que establecieron con ese carácter para las generaciones Justin Dromel, o José Ortega y Gasset y sus seguidores, entre otros.

Cuando no se dispone de datos estadísticos precisos, ese ritmo abstracto de 15 años establecido para las generaciones puede servirnos para hacer cuadrantes orientativos que en ocasiones pueden resultar útiles. Si adoptamos ese ritmo, establecemos ciclos de veinte generaciones influyendo de manera sucesiva en períodos de 15 años durante una extensión temporal de tres siglos. En el primer siglo aparecen siete generaciones (00,15,30,45,60,75,90), en el segundo siglo encontramos también siete generaciones (05,20,35,50,65,80,95), y en el tercero discurren seis generaciones (10,25,40,55,70,85). Y de vuelta a empezar otro ciclo de 20 generaciones. Así que comenzando por el año cero, podemos establecer la siguiente matriz general de sucesión de generaciones que se repetiría cada tres siglos, si no existen alteraciones o rupturas demográfico-estadísticas, producidas por catástrofes naturales o sociales como guerras, revoluciones, migraciones, epidemias, etc.:

00,15,30,45,60,75,90
05,20,35,50,65,80,95
10,25,40,55,70,85

...

Pero una cosa son las generaciones que nacen en un siglo, y otra las generaciones que intervienen en el. En el primer siglo que hemos hecho partir de

la generación que nace en el 00, intervendrán las generaciones de los nacidos en el 40, 55, 70 y 85 del siglo anterior, así como los nacidos el 00,15,30,45 y 60 de ese mismo siglo: (40,55,70,85,00,15,30,45,60). En el segundo siglo que hemos hecho partir de la generación que nace el 05, intervendrán las generaciones de los nacidos en el 45,60,75 y 90 del siglo anterior, así como las generaciones de los nacidos el 05,20,35,50 y 65 del mismo siglo: (45,60,75,90,05,20,35,50,65). En el tercer siglo que hemos hecho partir de la generación que nace el 10, intervendrán las generaciones de los nacidos en el 35,50,65,80 y 95 del siglo anterior, así como las generaciones de los nacidos el 10,25,40 y 55 del mismo siglo: (35,50,65,80,95,10,25,40,55):

40,55,70,85,00,15,30,45,60
45,60,75,90,05,20,35,50,65
35,50,65,80,95,10,25,40,55

...

Esta delimitación la hemos hecho sobre la base del supuesto según el cual los mayores de 65 y los menores de 35 no intervienen de forma considerable en el ámbito laboral.

Si bien, cuando no tenemos precisiones demográficas, lo mejor es tal vez tener en cuenta los períodos estandarizados de educación obligatoria, media y superior, los datos de ingreso en una escuela o dirección filosófica, y los datos de entrada en el mundo del trabajo, de consolidación y de ascenso a puestos de decisión. Así, podrían ser significativos en el presente los ciclos de educación primaria (6-11), secundaria (12-15), bachillerato (16-17) y formación universitaria (18-22), primera especialización universitaria (22-24), especialización universitaria superior (25-35), entrada en el mundo del trabajo (25-35, ¿?), consolidación profesional (35-45,¿?), entrada a puestos de decisión (45 ss. ¿?).

III. ¿Cómo podemos identificar y construir los grupos generacionales?

Conocidas las corrientes y escuelas principales, identificamos a su maestro o director como epónimo de la primera generación de las mismas; de manera que su fecha de nacimiento nos sirve para anclar los ciclos generacionales. Desde este anclaje no sólo podemos identificar las generaciones que mar-

can el devenir de una escuela o corriente, sino que calculando el punto de concentración de los epónimos de las corrientes o escuelas, podemos trazar un mapa general de las generaciones e identificar la generación decisiva del período. Si bien, encontraremos que las escuelas filosóficas españolas del siglo XIX, Escuela Catalana, Krausismo, Hegelianismo, Escolástica tomista, Historicismo católico, etc., siguen ciclos distintos, dependiendo de su epónimo o maestro y de los ritmos institucionales de transmisión. Además, la identificación de puntos de condensación generacionales que tienen sentido para identificar las generaciones decisivas en las rupturas y cambios, ha de incluir a los autores influyentes que no forman escuela.

Los pasos a seguir pueden ser los siguientes:

1º La matriz general que describe el curso de las generaciones en períodos de 15 años puede servir para establecer unas coordenadas generales orientativas, cuando no existen estudios demográfico-estadísticos más precisos sobre el curso real de las generaciones de una sociedad concreta. Se la pueden aplicar fácilmente las interrupciones producidas por catástrofes naturales o sociales. Pero lo decisivo es el estudio documental de su lugar en la escuela y de las características de su obra.

La caracterización general de la generación se puede hacer adaptando los principales rasgos característicos propuestos por Julius Petersen: a. La *herencia* o dotación; b. El año de *nacimiento* de los miembros; c. Los *elementos formativos* de su vida intelectual. d. Los *vínculos* que comunican y unen a los miembros del conjunto: la *sede geográfica e institucional*, la *conexión* o los proyectos fundamentales compartidos, la convivencia universitaria, las relaciones amistosas y epistolares, la colaboración en las mismas revistas, etc.; e. Las *experiencias decisivas* compartidas. f. El *caudillaje* o influjo de un maestro reconocido; g. El *lenguaje* compartido; 8. El *agotamiento* de la generación anterior.

2º Identificamos a los maestros de corrientes o escuelas con los epónimos de la primera generación de las mismas, y los datamos. A continuación constatamos la relación discipular entre los principales miembros de las corrientes o escuelas, y los ordenamos en generaciones sucesivas que se seguirán en períodos aproximados de 15 años desde la fecha de nacimiento del epónimo. Si algún discípulo sucesor del maestro en la jefatura de la corriente o escuela, protagoniza alguna reforma o ruptura significativa, se vuelven a anclar los períodos generacionales desde su fecha de nacimiento. Por ejemplo:

La línea krausista de Sanz del Río era «14, 29, 44,...», pero su sucesor en la jefatura de la escuela, perteneciente a la tercera generación, que fue Giner

de los Ríos, hizo derivar la escuela hacia el krauso-institucionismo, dando lugar a un nuevo curso generacional «39,54,69,...». Luego hay otras derivas más fuertes, hacia las ciencias positivas o hacia el socialismo marxista.

3º Identificamos también los autores que no formaron escuela, pero cuya obra tuvo influencia considerable, y los datamos. Por ejemplo, Donoso Cortes (1809) y Jaime Balmes (1810) en la primera generación decisiva del período contemporáneo, o Miguel de Unamuno (1864) y Ángel Ganivet (1865), Pío Baroja (1872), Azorín (1873), Ramiro de Maeztu (1874), Antonio Machado (1875) en la generación del 98 literario.

4º Si atendemos a la concentración de fechas de nacimientos de los epónimos de las principales corrientes o escuelas, y de los autores influyentes que no crearon escuela, pertenecientes a los períodos de ruptura, recepción y reinstitucionalización de la filosofía española contemporánea, podemos fijar las generaciones decisivas de una época. Por ejemplo, la relación de las fechas de nacimiento de los epónimos de las primeras corrientes y escuelas filosóficas contemporáneas, que reaccionaron en España contra el materialismo y el sensismo ilustrado francés, e. d. Cantero y Ramírez (1791), Martí de Eixalá (1808), Sanz del Río (1814), así como las fechas de nacimiento de los autores que influyeron en esa misma dirección rupturista, aunque no formaron escuela, es decir García Luna (1800), Donoso Cortes (1809), Jaime Balmes (1810), Núñez de Arenas (1812), etc., parecen poner de manifiesto que la primera generación decisiva de la filosofía española contemporánea nace en torno a 1810.

IV. Generaciones de las corrientes y escuelas de la filosofía española contemporánea

De manera tentativa, adelantamos provisionalmente las siguientes tablas generacionales, a fin de someterlas a discusión:

Escuela Catalana: 1808, 1820, 1828

1ª	2ª	3ª
Salvador Mestres (1808)	Llorens y Barba (1820)	Letamendi y Manjarrés (1828)

1ª	2ª	3ª
Ramón Martí de Eixalá (1808)	Pedro Codina y Vila (1821)	Garriga y Marill (1842)
		Masferrer y Arquimbau (1847)

Hegelianos: 1791, 1806, 1821, 1836

1ª	2ª	3ª	4ª
José Cantero y Ramírez (1791)	Álvarez de Corrales (1826)	Antonio Mª Fabié (1932)	Rafael Montoro y Valdés (1852)
	Francisco Escudero (1828)	Francisco Mª Tubino (1833)	
		Indalecio Armesto (1938)	
		Benítez de Lugo (1841)	
		Correa y Zafrilla (1844)	

Krausistas (K): Sanz del Río (1814, 1829, 1844);
e Institucionistas (I): Giner de los Ríos (1839, 1854, 1869)

1ª K	2ª K	3ª K, 1ª I	2ª K I
Sanz del Río (1814)	F. Fernández y González (1933)	N. Salmerón (1838)	A. González Linares (1845)
Fernando de Castro (1814)	F. Paula Canalejas (1834)	Giner de los Ríos (1839)	M. de la Revilla (1846)
M. Ruiz de Quevedo (1817)	Federico de Castro (1834)	Gumersindo Azcárate (1840)	H. Giner de los Ríos (1847)
	Tomás Tapia (1832)	J. Sama y Vinagre (1840)	J. de Caso y Blanco (1850)

1ª K	2ª K	3ª K, 1ª I	2ª K I
		M. Sales y Ferrer (1843)	U. González Serrano (1848)
			L. Simarro Lacabra (1851)
			S. Ramón y Cajal (1852)
			Ramón Turró (1854)
			José de Castro (1863)

Kantismo: 1812, 1852, 1883

1ª	1ª	1ª
Núñez de Arenas (1812)	José del Perojo (1850)	Ortega y Gasset (1883)

Neotomismo: 1831, 1846, 1861, 1876, 1891, 1906, 1921, 1936

1ª	2ª	3ª	4ª	5ª	6ª	7ª
1826- 1836	1841- 1851	1856- 1866	1871- 1881	1886- 1896	1901- 1911	1916- 1926
Ortí y Lara (1826)	A. Pidal y Mon (1846)	González Arintero (1860)	M. de Esplugas (1867)	Gómez Izquierdo (1870)	Eugenio Frutos (1903)	Eulogio Palacios (1912)
Ceferino González (1831)	Torras y Bages (1846)	González Arintero José Miralles (1860)	Marcelino Arnáiz (1867)	Manuel Barbado (1884)	Ismael Quiles (1906)	Teófilo Urdániz (1912)
A. Co- mellas y Cluet (1832)	A. Her- nández Fajarnés (1851)	P López Martínez (1861)	Á Amor Ruibal (1869)	Juan Zaragüeta (1883)	Jesús Iturrioz (1909)	José Todolí (1915)

1ª	2ª	3ª	4ª	5ª	6ª	7ª
1826-1836	1841-1851	1856-1866	1871-1881	1886-1896	1901-1911	1916-1926
José Mendive (1836)				Santiago Ramírez (1891)	J. Bofill Bofill (1910)	Francisco Gomá. A. Muñoz Alonzo (1915)
			L. Alonso Getino (1877)	Yela Utrilla (1893)		Á. González Álvarez (1916)
						J. Roig Gironella (1917)

Historiadores de la Filosofía española: 1856, 1871, 1886, 1901, 1916

1ª	2ª	3ª	4ª	5ª	6ª
G. Laverde (1835)	Menéndez Pelayo (1856)	Bonilla San Martín (1875)	J. Carreras i Artau (1879)	E. García Gómez (1905)	Ramón Ceñal (1907)
	Méndez Bejarano (1857)	Asín Palacios (1871)	Marcial Solana (1880)	Millás Vallicrosa (1897)	Guillermo Fraile (1909)
	Julián Ribera (1858)		Miguel Artigas (1887)	J. Corts Grau (1905)	Teófilo Urdánóz (1912)
	M. Gutiérrez (1858)		A. González Palencia (1889)		M. Cruz Hernández (1920)
			Joaquín Iriarte (1894)		

Escuela de Ortega: 1883, 1898, 1913

1ª	2ª	3ª
Ortega y Gasset (1883)	José Gaos (1900)	Manuel Granell (1906)
García Morente (1886)	Xavier Zubiri (1898)	Rodríguez Huéscar (1912)
Fernando Vela (1888)	María Zambrano (1904)	Julián Marías (1914)
		Paulino Garagorri (1916)

V. Generaciones decisivas de la filosofía española contemporánea

Las coordenadas generales de las generaciones decisivas de nuestra filosofía contemporánea, que marcamos en **negrita**, podrían ser:

a. Tradicional tomista y, por generalización, de la filosofía escolástica: **1830**, 1845, 1860, 1875, **1890**, 1905, **1920**, 1935,...

b. Receptoras de filosofía contemporánea: **1810**, 1825, **1840**, 1855, 1870, **1885**, 1900, 1915, ||, **1940**...

Conviene no perder de vista que los ritmos generacionales, las rupturas y las continuidades de los modernos y de los tradicionales no coinciden. Así fechas clave de generaciones decisivas, diferenciadas por su orientación contemporánea, tradicional o histórica, pueden ser:

a) Receptoras de filosofía contemporánea: Krausismo (Sanz del Río, 1814), Institucionismo (Giner de los Ríos, 1939), Generación literaria del 98 (Unamuno, 1864) y Generación filosófica del 14 (Ortega, 1883), Generación de Profesores de Posguerra (1925) y Generación de Filósofos Jóvenes (1940).

b) Tradicional tomista: Ceferino González (1831), Santiago Ramírez (1891), Ángel González Álvarez (1916).

c) Historiadores tradicionales de la filosofía española: Gumersindo Laverde (1835); Marcelino Menéndez Pelayo (1856); Adolfo Bonilla San Martín (1875); y los tomistas: Marcial Solana (1880); Guillermo Fraile (1909).

d) Última institucionalización de la historia del pensamiento español: J. L. Abellán (1933), Pedro Ribas (1939), Diego Núñez (1943), Antonio Heredia (1940).

Referencias bibliográficas:

- ALONSO, D., «Una generación poética (1920-1936)». *Finisterre*, I, 3. Marzo, 1948, pp. 193-220.
- AYALA, F., *Tratado de Sociología*. Vol. II. *Sistema de Sociología*. Buenos Aires, Losada, 1947.
- LAÍN ENTRALGO, P., *Las generaciones en la historia*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1945.
- MANNHEIM, K., «Das Problema der Generationen». in: *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie*, 7, 157-185, 309-330, 1928. Faksimile: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Köln, 2010.
- MARÍAS, J., *El método histórico de las generaciones*. En *Obras Completas*, vol. VI. Madrid, Revista de Occidente, 1961, pp. 3-162.
- MORENO PESTAÑA, J. L., *La norma de la filosofía: la configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, cap. II.
- ORTEGA Y GASSET, J., *El tema de nuestro tiempo*, 1923. En *Obras Completas*, T. III, Madrid, FOGM/Taurus, 2005.
——— *En torno a Galileo*, 1933. En *Obras Completas*, T. V, Madrid, FOGM/Taurus, 2006.
- PETERSEN, J., «Die literarischen Generationen», en *Philosophie der Literaturwissenschaft*, dir. Emil Ermatinger. Berlín, 1930, pp. 130-187.
- SALINAS, P., «El concepto de generación literaria aplicada a la del 98», 1935. En *Ensayos completos*, vol. I. Ed. de S. Salinas de Marichal. Madrid, Taurus, 1983, pp. 93-98.

LIBERALISMO Y LAICISMO EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

MIGUEL ÁNGEL LÓPEZ MUÑOZ
Universidad Autónoma de Madrid
malopez712001@yahoo.es

I

Al menos desde principios del siglo XIX, la historia de España presenta como factor político y social de primer orden una fuerte tensión entre la sociedad civil, por un lado y, el poder religioso y la potestad regia por otro. El siglo XIX, como ningún otro anterior, encarna el clímax de la *cuestión religiosa* como uno de los problemas capitales en el proceso de modernización y vertebración secularizada y emancipadora de la sociedad española. José Ortega y Gasset se posicionó pronto ante la relevancia socio-política y moral que el factor social religioso ejercía en España en defensa de la tradición del liberalismo republicano y laicista. Por un lado, se posiciona frente a todo el confesionalismo estatal decimonónico –proyectado constitucionalmente en el Estatuto o Constitución¹ de Bayona de 1808, las Cartas Magnas de 1812, 1837, 1845 y 1876 o en el Concordato con la Santa Sede de 1851– como puede verse a través de su apuesta por una nueva política² o por medio de la cultura, la moral y la educación laica³ y, por otro lado, se sitúa frente

1 Para un análisis de la denominación de «Estatuto», «Constitución» o «Carta otorgada» de Bayona, vid., FERNÁNDEZ SARASOLA, Ignacio *La constitución de Bayona (1808)*, Madrid, Lustel, 2007.

2 Vid., «Vieja y nueva política», 1914, *O. C.*, I, 710-737 (Todas las citas de las *Obras Completas* de Ortega se toman de la edición de la edición Madrid, Taurus – Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010).

3 Vid., p. e. «La cuestión moral», 1908, *O. C.*, I, 208-213.

al tradicionalismo propio del *neotomismo* reivindicado por un pensamiento reaccionario remozado, que cuenta con Zeferino González y Díaz Tuñón⁴, Alejandro Pidal y Mon⁵ o Juan Manuel Orti y Lara⁶, como sus principales exponentes a finales del siglos XIX.

Con un amplio abanico de matices, este liberalismo republicano y laicista comienza a tomar cuerpo jurídico, de forma muy tímida, en el proyecto constitucional de 1856 –heredero en buena medida del Estatuto Real de 1834 y del jansenismo y del regalismo ilustrado del siglo XVIII– y en la Constitución de 1869, la cual introduce la libertad de cultos, aunque mantiene la confesionalidad del Estado y la financiación pública del culto y del clero. No obstante, de forma patente y explícita, el laicismo republicano y liberal se hace presente por vez primera en el proyecto Constitucional de 1873 que debió dar cuerpo jurídico a la Primera República Española. Redactado principalmente por el católico liberal Emilio Castelar, este proyecto Constitucional, de carácter republicano y democrático, aborda la cuestión religiosa a través del siguiente articulado: art. 34, *El ejercicio de todos los cultos es libre en España*; art. 35, *Queda separada la Iglesia del Estado*; art. 36, *Queda prohibido a la Nación o Estado federal, a los Estados regionales y a los Municipios subvencionar directa o indirectamente ningún culto*; art. 37, *Las actas de nacimiento, de matrimonio y de defunción serán registradas siempre por las autoridades civiles*⁷.

Desde la perspectiva intelectual, más allá de su dimensión constitucionalista y sin movernos del siglo XIX, el liberalismo republicano y laicista hay que remontarlo tanto al heteróclito y heterogéneo catolicismo liberal que supone una amalgama de posiciones tan próximas entre sí, como el liberalismo católico, el catolicismo social o el cristianismo racional, y que irán sumando adeptos entre el krausismo⁸, el institucionalismo⁹ o el modernismo religioso¹⁰. A partir de posiciones de un catolicismo liberal en autores como

4 Vid., *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás* (1864).

5 Vid., *Santo Tomás de Aquino* (1875)

6 OLLERO, Andrés, *Filosofía del derecho como contrasecularización. Orti y Lara y la reflexión jurídica del siglo XIX*, Granada, Universidad de Granada, 1974.

7 Curiosamente las dos propuestas constitucionales laicistas de la historia de España, la de 1873 y la de 1931, han sido republicanas y han contado con un proceso constituyente nítido lo que les acredita como constituciones con legitimidad democrática.

8 Fernando de Castro (1814-1874) o Gumersindo de Azcárate (1840-1917).

9 Francisco Giner de los Ríos (1839-1915).

10 Miguel de Unamuno (1864-1936).

los sacerdotes Joaquín Lorenzo Villanueva¹¹ (1757-1837) y Diego Muñoz Torrero¹² (1761-1829), el político Joaquín María López¹³ (1798-1855), el periodista Mariano José de Larra¹⁴ (1809-1837) o la escritora Concepción Arenal¹⁵ (1820-1893), entre otros, es en torno a lo que suele conocerse como generación de 1868, donde se produce una progresiva y clara defensa del Estado y de la escuela laicos.

Entre sus aportaciones más destacadas se encuentran las propuestas laicistas realizadas por Emilio Castelar (1832-1899), quien en su discurso parlamentario pronunciado el 12 de abril de 1869 titulado: «Discurso sobre la libertad religiosa y la separación entre la Iglesia y el Estado», afirma: «La Iglesia católica [...] organizada como un poder del Estado, no puede menos de traernos grandes perturbaciones y grandes conflictos, porque la Iglesia católica con su ideal de autoridad, con su ideal de infalibilidad, con la ambición que tienen de extender estas ideas sobre todos los pueblos, no puede menos de ser en el organismo de los Estados libres causa de una continua perturbación en todas las conciencias, causa de una constante amenaza a todos los derechos»¹⁶. Más adelante, afirma que «el Estado no tiene religión, no la puede tener, no la debe tener. El Estado no confiesa, el Estado no comulga, el Estado no se muere»¹⁷.

Por su parte, Juan Valera (1824-1905), en «La revolución y la libertad religiosa en España» (1869)¹⁸, saluda la libertad religiosa en el momento del proceso constituyente de 1869 desde un catolicismo militante: «Acep-

11 Vid., VICENTE ALGUERÓ, Felipe José de, *El catolicismo liberal en España*, Encuentro, Madrid, 2012, pp. 112-118.

12 Vid., *O. C.* pp. 111 y 112.

13 Vid., *O. C.*, pp. 133 y ss.

14 Vid., LA PARRA LÓPEZ, Emilio, «El eco de Lamennais en el progresismo español: Larra y Joaquín María López», en línea a través de http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-eco-de-lamennais-en-el-progresismo-espaol---larra-y-joaquin-mara-lpez-0/html/ffa42904-82b1-11df-acc7-002185ce6064_3.html (consultado el 31 de enero de 2016); vid., tb., SUÁREZ CORTINA, Manuel, *Entre cirios y garrotes. Política y religión en la España contemporánea, 1808-1936*, Santander-Cuencía, Ediciones Universidad de Cantabria – Universidad Castilla-La Mancha, 2014, pp. 102-114.

15 *Dios y libertad*. Estudio preliminar, previsión y notas de María José Lacalzada de Mateo, Pontevedra, Museo de Pontevedra, 1996, pp. 51-140. (1858).

16 E-book, pos. 9-12.

17 *Ib.*, pos. 46-49.

18 *Historia y política* (1869-1887), en *O. C.*, t. XXXVIII, Madrid, 1914.

tando el credo democrático, puestos los derechos individuales como piedra angular del nuevo edificio político que estamos levantando, es innegable que no se podía prescindir de la libertad de conciencia, no inerte y encerrada en sí misma, sino con todos sus desenvolvimientos y manifestaciones»¹⁹. Más adelante afirma: «El pueblo español, que forma una parte de la Iglesia universal o católica, que es católico en su casi totalidad, en su inmensa mayoría, no puede ni debe violentar a nadie a que sea católico. La libertad religiosa es sólo la negación de este poder, la declaración de esta incompetencia de jurisdicción sobre cualquiera conciencia humana»²⁰.

También, Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), en «Estudios sobre educación. La enseñanza confesional y la escuela»²¹, afirma: «no sólo debe excluirse la enseñanza confesional o dogmática de las escuelas del Estado, sino aún de las privadas, con una diferencia muy natural, a saber: que de aquellas ha de alejarla la ley; de estas, el buen sentido de sus fundadores y maestros»²². Además, contra el sectarismo que él considera puede esconderse tras la reivindicación de la escuela laica, afirma: «gran parte de los defensores de la llamada enseñanza laica no lo son por razones jurídicas, ni por las exigencias de una educación verdaderamente racional, sino por combatir el influjo del clero católico o protestante, griego, etc., y fundar una supuesta educación anticlerical, racionalista y republicana, etcétera»²³.

Por último, Joaquín Costa (1846-1911), en *Teoría del hecho jurídico individual y social*²⁴, proclama con tono ilustrado: «El derecho no es un orden de coacción exterior. Después de tantos siglos de no interrumpidos desengaños, ya sería hora de que científicos y legisladores prestasen oído atento a la voz de la razón y a las enseñanzas de la historia. La buena fe, la hombría de bien: he aquí la principal y casi la única garantía del derecho. Disciplinar la voluntad, iluminar al hombre interior, hacerle triunfar de sí mismo para que sea verdaderamente libre: he aquí el objetivo adonde debe convertir su atención el legislador, vanamente absorbido en idear estériles planes y organizaciones puramente mecánicas, sin más cimiento ni otra trabazón que

19 *Ib.*, pp. 108-109.

20 *Ib.*, p. 113.

21 En *O. C.*, VII, *Estudios sobre educación*, 1882.

22 *Ib.*, p. 76.

23 *Ib.*, p. 78.

24 Zaragoza, Ediciones Guara, 1984 (1880).

la policía y la fuerza» (p. 68). Aunque Castelar, Valera, Giner de los Ríos o Costa, responden a perspectivas políticas y filosóficas ni convergentes ni coincidentes, todos se encuentran en torno al valor de la separación Iglesia-Estado, de la ilustración científica y la enseñanza laica, la libertad de cultos y de la defensa de la conciencia libre e igual en beneficio de lo público y el bien común de todos. Todos ellos son antagónicos de un liberalismo comunitarista y paternalista con dependencia crónica en la Iglesia católica y, en esa línea, encuentra Ortega sus precedentes respecto a la cuestión religiosa.

No obstante, los primeros años del siglo XX se presentan bajo un signo nuevo. A la evidencia de la progresiva esterilidad de la mentalidad positivista del krausismo-institucionalismo e, incluso, del regeneracionismo, se fueron sumando: el derrotismo y la añoranza del pasado en los que caía el noventa-yochismo —a pesar de su valiosa contribución a la identificación del anquilosamiento y postración de la cultura española—; el casticismo intrahistórico de Miguel de Unamuno como receta identitaria y proyecto regenerador de la vida colectiva frente al racionalismo y al cientificismo, atribuido al modo de Felipe II, al «extranjero»; los planteamientos ultramontanos del joven Marcelino Menéndez Pelayo y quienes lo utilizaron y la experiencia maltrecha del bipartidismo de la restauración monárquico-borbónica, que daba como resultado un caminar errático e incierto tanto a la cultura, como a la educación, a la ciencia y, por supuesto, a la política. Ante esta situación y fruto de una reflexión continuada sobre el problema de España, la generación de Ortega alcanza una defensa del Estado laico en general, y de la escuela laica en particular que, por coherencia democrática, ya no puede ser sino de naturaleza republicana, en la medida que expone una nítida distinción entre lo público y lo privado, entendiendo por público el destino común de las ideas y por privado el orbe de las creencias individuales, inconfundible y ajeno tanto a lo clandestino como a cualquier falta de moderación y prudencia que pudiera mezclarse con antirreligiosidad o anticatolicismo. En este sentido, la propuesta laica de Ortega se presenta en su punto de partida muy próxima a la posición intermedia que sabrá jugar en el terreno político el republicano Manuel Azaña, o la que defendieron el reformista Luis de Zulueta, los democristianos Niceto Alcalá-Zamora, Miguel Maura y Ángel Ossorio y Gallardo —plenamente coincidente durante el proceso constituyente de 1931—, o los radical-socialistas Álvaro Albornoz y Marcelino Domingo Sanjuán. También de su misma generación, el anticlericalismo jesuítico de la novela de Ramón Pérez de Ayala *A.M.D.G.* aparecida en 1910 se inscribe en este mismo con-

texto e, incluso con anterioridad a su generación, la obra *Electra* estrenada por Benito Pérez Galdós el 30 de enero de 1901.

II

La determinación en Ortega de la cuestión religiosa como elemento nuclear del problema de España en su perspectiva política, cultural y social, se hace patente a partir del momento en que se produce su encuentro posdoctoral con el objetivismo eidético neokantiano de Marburgo, donde aprende, de Hermann Cohen y, sobre todo, de Paul Natorp, la importancia de la pedagogía social, en la cual la cultura y la educación son las claves de todo proyecto político, bajo los presupuestos de un socialismo inspirado por el imperativo categórico kantiano y excluyente del facticismo positivista, de la metafísica idealista del espíritu y, por extensión, de la «metafísica» marxista²⁵.

En el marco de lo que él mismo llegó a calificar como de liberalismo socialista²⁶, encontramos la primera referencia netamente laicista de Ortega en la conferencia que imparte en la Casa del Partido Socialista Madrileño, el 2 de diciembre de 1909, titulada «La ciencia y la religión como problemas políticos». En esta conferencia, identifica al clericalismo como el enemigo de la cultura y de la ciencia, alejándose al mismo tiempo del anticlericalismo policiaco y maledicente —impropio del anticlericalismo que él y los socialistas asistentes a la conferencia deben defender—, que se contenta «con hablar mal de los curas, con fustigar sus torpes costumbres y su gótica barbarie, con hacer estadísticas de los millones de pesetas que heredan anualmente»²⁷. Además propone la escuela única²⁸ junto con la defensa de las virtudes laicas como

25 Tanto Cohen como Natorp defienden un socialismo que no procede del materialismo histórico, sino que se basa en aquel imperativo moral que ordena tratar a la humanidad, tanto en uno mismo como en los demás, siempre como un fin y nunca como un medio. Es el neocriticismo de Paul Natorp el que más influye en Ortega en su concepción de la pedagogía social, en la que la cultura y la educación son las claves de todo proyecto político, junto con la filosofía educativa del suizo Johann Heinrich Pestalozzi, del cual destaca Ortega su sentido social de la pedagogía donde «la casa y la plaza pública son los verdaderos establecimientos pedagógicos» *O. C.*, II, 97.

26 Vid., PELICANO, Luciano, «El liberalismo socialista de Ortega y Gasset», en *Leviatán. Revista de hechos e ideas*, nº 12, 1983, pp. 55-66.

27 *O. C.*, VII, 136.

28 (Cursivas mías). Traducción del término alemán «Einheitsschule», que significa literalmente «escuela en unidad», debería ser traducido como «escuela unificada» (vid., RUIZ BERRIO, Julio «El significado de la escuela única y sus manifestaciones históricas», en línea a través de:

elementos imprescindibles para una socialización de la cultura y la ciencia, elementos básicos que dotan de contenido a la democracia²⁹, una vez que el poder social de la religión y de la Iglesia está históricamente agotado³⁰. No obstante, de virtudes laicas ya habló Ortega en 1908 cuando, al ocuparse de la nueva política, afirma: «el poder educador de las religiones, su energía socializadora ha cumplido su tiempo: no puede esperarse de ellas una renovación del hombre. Por otro lado, la edad moderna ha traído sus nuevas virtudes, los deberes públicos y sociales. Son virtudes terrenas, virtudes municipales, virtudes laicas. Aquí se nos ofrece la cuestión moral española: hay que hacer laica la virtud y hay que inyectar en nuestra raza la moralidad social»^{31 y 32}.

Pocos meses después de la conferencia en la Casa del Partido Socialista Madrileño, desde el diario *El Imparcial*, publica «Catecismo para la lectura de una carta»³³, artículo en el cual realiza un alegato a favor de la pedagogía laica en confrontación con Menéndez Pelayo. Las palabras de Ortega son diáfanas en este sentido:

La escuela laica ni teóricamente pretende excluir, ni en la mayor parte de los casos excluye la enseñanza religiosa. La escuela laica se limita a negar el dere-

<http://redined.mecd.gob.es/xmlui/bitstream/handle/11162/71525/00820073003028.pdf?sequence=1> (consultado el 31 de enero de 2016).

29 Cfr., *O. C.*, II, VII, 136. Además del legado que trae a España de Alemania, la conferencia se produce en el contexto sociopolítico de la ley francesa de separación Iglesia-Estado de 1905, el influjo del liberalismo regeneracionista anticlerical del conde de Romanones o de José Canalejas y la apuesta laica de formaciones en ciernes como la conjunción republicana-socialista de 1910.

30 Cfr., «El poder social», 1927, *O. C.*, IV, pp. 92-94.

31 «La cuestión moral» en *El Imparcial*, 27 de agosto de 1908. *O. C.*, I, 211-212.

32 Ortega no recoge un contenido específico para las virtudes laicas que debiera configurar un Estado laico y una sociedad democrática. En esa línea abierta por Ortega, sin embargo, muchos años más tarde, la filósofa Victoria Camps publica *Virtudes públicas*, (Madrid, Espasa Calpe, 1990), obra en la que defiende una ética pública, etnocéntrica, optimista y feminista, según señala la propia autora, y que identifica la laicidad de la virtud al ámbito de la tolerancia religiosa en su matriz liberal de J. Locke y J. S. Mill. Quince años después, Pedro Cerezo edita la obra *Democracia y virtudes cívicas* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2005) en la que recoge las aportaciones de una docena de filósofos españoles al respecto, aunque en ningún caso se habla de *virtudes laicas*. En su proyección política, debe entenderse la creación del área de conocimiento *Educación para la Ciudadanía* para las enseñanzas de Primaria y Secundaria a partir de la *Ley Orgánica 2/2006 de 3 de mayo de Educación* (LOE), que contó desde el primer momento con la oposición política, social y jurídica de todo el espectro clericalista por creerlo un ataque directo a la antropología y a los valores cristianos.

33 *El Imparcial*, 10 de febrero de 1910. *O. C.*, I, 326-331.

cho a que se eduque a los niños en una enseñanza religiosa según la dogmática de una escuela determinada³⁴.

Hay, con respecto a la escuela laica, dos cuestiones de orden muy diverso: una cuestión de credo religioso y otra cuestión puramente pedagógica. Ésta es la que conviene poner en claro primero y la que exige una respuesta inequívoca cuando se conjura nuestra conciencia científica. Yo diría así: ¿cabe dentro de una pedagogía científica la exclusión del elemento religioso? Por mi parte la respuesta no ofrecerá equívoco alguno. Respondo: no. Pero la viceversa ha de ser también verdad. ¿Cabe dentro de la pedagogía científica otro elemento religioso que el determinado científicamente por ella? No; cien veces no. Escuela laica quiere decir irreligiosa: jamás laico se opuso a religioso, sino a eclesiástico. Escuela laica es escuela sin Iglesia. [...] La ciencia no es un ornamento que, para mayor elegancia de una argumentación, puede agregarse a la fe³⁵.

No obstante, el gran texto laicista de esta época es «La pedagogía social como programa político»³⁶. En este texto Ortega aborda el gran problema que vertebrará el conjunto de su pensamiento político, el problema de España³⁷, problema que plantea frente a la España del catolicismo perseguidor e intolerante y, también, frente a aquellos que, como Unamuno, comparten la idea de la necesidad de revisar el liberalismo de la Restauración pero apostando por un subjetivismo particularizador, una filosofía de la cultura y una pedagogía política³⁸ que promueve la búsqueda de lo objetivo y de lo universal como formas de orientar la solución del problema de España.

Una vez planteado el problema de España y diferenciado el patriotismo estático del dinámico³⁹, Ortega busca la España ideal capaz de orientar la acción.

34 *Ib.*, 328.

35 *O. C.*, I, 330.

36 *O. C.*, II, 86-102.

37 El planteamiento explícito del problema surge con el Regeneracionismo de Joaquín Costa, en obras como *Introducción a un tratado de política textualmente de los refraneros, romanceros y gestas de la Península*, de 1881; u *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España: urgencia y modo de cambiarla*, de 1901. También contribuye a ello la obra de Ángel Ganivet, *El porvenir de España*, de 1898. No obstante, quien contribuye de una manera decisiva a enconar las posiciones es Menéndez Pelayo y su *Historia de los heterodoxos españoles*, publicada entre 1880 y 1882.

38 Concepto que presidía el *Faro*, semanario cuya fundación fue impulsada por Ortega en 1908.

39 En referencia velada a Unamuno con el que tiene duros cruces de artículos un año antes.

A partir de aquí, la gran novedad del texto es su carácter programático, la exposición sistemática y la identificación de pedagogía y política fundamentada en una definición antropológica, según la cual, «el hombre como tal no es el individuo de la especie biológica, sino el individuo de la humanidad»⁴⁰. Esta pedagogía política o social, dirigida por «clases directoras»⁴¹, requiere de un liberalismo social⁴² y de una socialización de la educación dirigida por el Estado y una escuela única⁴³, en la que se deja entrever la influencia de la Institución Libre de Enseñanza. Además, la pedagogía política o social exige una escuela laica regida por criterios científicos que fomente la comunidad y la cultura frente al antisocial particularismo disociador de la escuela confesional. Por tanto, la regeneración se consigue mediante el objetivismo, la comunidad, el laicismo, la reforma cultural a través de la educación social, levantadas sobre la base de un idealismo ético de inspiración kantiana y fichteana⁴⁴. Todo esto es sinónimo de europeización. Europa es la solución al problema de España, concluye el Ortega de los veintiséis años.

De forma específica, el programa político expuesto en «Pedagogía Social como Programa Político», propone un modelo laico de Estado en la medida que el anticlericalismo se convierte en un modelo socio-jurídico de eliminación de los privilegios de las iglesias, modelo que se propaga entre 1909 y 1910. La ontología social y jurídica en la que se mueve José Ortega y Gasset es la de la distinción nítida entre lo público, apoyado por la etimología de laico en tanto que «pueblo», y lo privado, representado por el particularis-

40 O. C., II, 96.

41 *Ib.*, 98. Este concepto es sin duda un precedente en Ortega de su concepto de *minoría o élite* que aparece por ejemplo en *La rebelión de las masas*.

42 Véase CEREZO, P., «Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio», en LLANO ALONSO, F. H. y CASTRO SÁENZ, A. (Eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005, pp. 625-645, esp. pp. 629-633, donde el autor describe este liberalismo social como la primera navegación de Ortega en el ámbito político, primera travesía que haría en participación con Unamuno y Maetz, Giner y los neokantianos Cohen y Natorp.

43 O. C., II, p. 100.

44 CEREZO GALÁN, Pedro, «Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio» en LLANO ALONSO, F. H. y CASTRO SÁENZ, A. (Eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005, p. 632. El mismo autor, ya en *La voluntad de aventura. Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 22, señalaba: «La conexión entre lo ético y lo objetivo se manifiesta en la circularidad trascendental que liga la vida intersubjetiva y el orden de la objetividad».

mo⁴⁵ disociador clerical⁴⁶. En el marco de la pedagogía social, «la escuela laica es la instituida por el Estado»⁴⁷ y, por tanto, afirma Ortega:

Para un Estado idealmente socializado lo privado no existe, todo es público, popular, laico. La moral misma se hace íntegramente moral pública, moral política: la moral privada no sirve para fundar, sostener, engrandecer y perpetuar ciudades; es una moral estéril y escrupulosa, maniática y subjetiva. La vida privada misma no tiene buen sentido: el hombre es todo él social, no se pertenece; la vida privada, como distinta de la pública, suele ser un pretexto para conservar un rincón al fiero egoísmo, algo así como esas hipócritas *Indians' Reservations* de los Estados Unidos, rediles donde se encierran los instintos antisociales de una raza caduca. No compete, pues, a la familia ese presunto derecho de educar a los hijos: la sociedad es la única educadora, como es la sociedad único fin de la educación: así se repite en las aplicaciones legislativas concretas la idea fundamental de la pedagogía social: la correlación entre individuo y sociedad⁴⁸.

45 Once años después, en *España invertibrada* –bajo el influjo de los cambios políticos producidos en Alemania e Italia entre 1918 y 1922, vid., LEMKE DUQUE, Carl Antonius «El trasfondo weimariano de la filosofía política de José Ortega y Gasset: *España Invertibrada* (1922)» en *Revista de Estudios Políticos*, (nueva época), nº 170, Madrid, octubre-diciembre (2015), pp. 13-47– retoma la crítica al particularismo, aunque para ello ya no se centra en *la iglesia como religión particularista*, sino en los separatismos y los nacionalismos. No obstante, no olvida Ortega el fondo del particularismo secular español: la unión entre Monarquía e Iglesia; sobre ambas afirma Ortega: «Analícense las fuerzas diversas que actuaban en la política española durante todas esas centurias, y se advertirá claramente su atroz particularismo. Empezando por la Monarquía y siguiendo por la Iglesia, ningún poder nacional ha pensado más que en sí mismo. [...] Monarquía e Iglesia se han obstinado en hacer adoptar sus destinos propios como los verdaderamente nacionales; han fomentado, generación tras generación, una selección inversa en la raza española». *O. C.*, III, 456.

46 Respecto a la religión misma, Ortega deja el juicio en suspenso respecto a su carácter disociador, pues si, por un lado, unas veces la idea religiosa creó socialización y comunidad, por otro, en otras ocasiones fue el baluarte y principal espolón de la guerra, como lo fueron las Cruzadas. Para una completa bibliografía sobre las ideas religiosas en la obra de Ortega, vid., PINO CAMPO, Luis Miguel, *La religión en Ortega y Gasset*, Madrid, Ediciones del Orto, 2000, pp. 10-12 y el estado de la cuestión sobre la religión en la obra de Ortega realizado por MORENO FERNÁNDEZ, Agustín, «Ortega y Gasset: religión y problema en España» en *Pensamiento*, vol. 67 (2011), nº 253, pp. 459-486 (esp. 459-461).

47 *O. C.*, II, 100.

48 *Ib.*, 100-101. El embarazo jurídico y filosófico-pedagógico de «Pedagogía Social como Programa Político» es clarificador y decisivo en un ejercicio ideal sobre su proyección hacia una lectura de los Derechos Fundamentales y Libertades Públicas constitucionales de la España actual.

Para Ortega, los artículos 27.6 y 27.9 de la Constitución Española de 1978 supondrían una violación del principio de laicidad educativa, por el cual la enseñanza pública no puede dejarse en manos privadas, pues su moral sólo puede ser subjetiva y parcial, nunca social y defensora del modelo cívico de convivencia comunitaria según un principio de igualdad socio-política. Por otro lado, la tercera figura que introduce la *Ley Orgánica 8/1985* de 3 de julio *Reguladora*

El tema del clericalismo y su grave perjuicio en el desarrollo cultural y social de España vuelve a aparecer en el diario *El Sol*, en octubre de 1927, en una serie de artículos titulados «El poder Social»⁴⁹. En concreto en su artículo del día 23 de octubre, Ortega identifica a la Iglesia (católica) y al clero como un elemento «de muy difícil apreciación»⁵⁰ dentro de la topografía del poder social, debido a la paradoja que supone el gran peso jurídico-político del clero y su escaso papel en la convivencia social. Distinguiendo entre influjo religioso, influjo católico e influjo clerical, señala Ortega lo siguiente a propósito de la coexistencia entre legislación liberal y poder clerical:

Convendría preguntarse si toda la fuerza que el clericalismo usufructúa en España es propia suya o proviene en no escasa medida de su intervención constante en los actos del Poder público. [...] ¿Cuál ha sido la relación precisa entre clericalismo y Poder público durante los últimos cincuenta años? No vale responder con fórmulas demasiado simples. Aquí es donde importa acertar. Porque es evidente que el clericalismo ha regulado en España siempre la gobernación; pero, al mismo tiempo, es un hecho que la legislación ha sido inequívocamente liberal. ¿Cómo se compaginan ambas cosas? Si el clericalismo posee el gigantesco poder propio que se le atribuye, ¿cómo ha soportado esa legislación liberal? Por otra parte, es indudable que no ha dejado nunca de la mano el Poder público y que le aterra la posibilidad de verse alejado de él durante cinco minutos.

del Derecho a la Educación (LODE), al hablar de «centros concertados», es decir, centros privados subvencionados por el Estado, multiplica los entes sin necesidad, pues profundiza en el fomento desde el ámbito público, con el dinero de todos, del particularismo disociador, proselitista y no científico.

Además, el artículo 27.3 de nuestra Constitución, también sería cuestionado por Ortega, pues «la sociedad es la única educadora». Desde esta posición queda claro que el Estado no debe fomentar y permitir a los padres una educación particularista que reprodujese sus prejuicios subjetivos. Pero, es más, ni siquiera cabría una interpretación negativa de este artículo constitucional pues para Ortega es claro que el Estado no debe consentir que, en el ámbito privado, los padres eduquen a sus hijos por medio de morales estériles y egoístas, es decir, no socializadoras. Semejante concepción, sólo es comprensible por medio de la lectura natorpiana de Platón, el cual, en la *República*, considera que la familia es una pérdida de la unidad entre el alma individual y la polis y, por tanto, la educación de los hijos debe pasar al Estado desde la más temprana edad. Con ello, el idealismo objetivo del joven Ortega alcanza cotas extremas. Por último, mucho más inconcebible sería la inclusión de la mención a la Iglesia católica en el artículo 16.3. Para Ortega sería claro que la defensa de *todo* modelo concordatorio entre la Iglesia y el Estado confundiría «poder de grupo» con «poder social», mezclaría «societario» con «socio-político», donde lo primero sería perfectamente legítimo, y lo segundo, pernicioso y diluyente de lo público.

49 «El poder social» *O. C.*, IV, 89-106.

50 *Ib.*, 92.

Un hipótesis, y una sola, puede iniciar el esclarecimiento de este enigma: suponer que el clericalismo tiene mucha menos fuerza auténtica de la que se le atribuye, y por lo mismo, falto de confianza en su propio influjo sobre la sociedad, recurre al Poder público a fin de multiplicarla aparentemente. Por su parte el Poder público, en virtud de motivos que no es oportuno enumerar, acepta muy a gusto esa tutela; pero careciendo el clericalismo de fuerza suficiente para sostener instituciones, viene con él a un acuerdo tácito, según el cual se establece cierta dosis de legislación liberal, determinada de una vez para siempre, carne que se echa a las fieras, y se organiza al mismo tiempo la resistencia desde arriba a toda posible ampliación y progreso de ese régimen libre.

La cuestión es gruesa, y para hablar de ella con alguna precisión fueran menester muchos párrafos. Si he subrayado la coexistencia de la intervención clerical en el Poder público con una legislación liberal, no es porque me parezca el aspecto más sustantivo del problema, sino por ser aquél en que la contradicción es más visible y notoria.

Pocos años después, el 10 de febrero de 1931 aparecía en el diario *El Sol* el Manifiesto 51 de creación de la Agrupación al Servicio de la República firmado por Gregorio Marañón, Ramón Pérez de Ayala y José Ortega y Gasset, en el que se levanta acta de defunción de la Monarquía española y sus fuerzas afines –principalmente la Iglesia católica que había encontrado en ella el mantenimiento básico de los privilegios que ya poseía durante las monarquías absolutas de Austrias y Borbones– al afirmar: «El Estado español tradicional llega ahora al grado postrero de su descomposición. No procede éste de que encontrase frente a sí hostilidad de fuerzas poderosas, sino que sucumbe corrompido por sus propios vicios sustantivos»⁵². Poco después en «Algunos puntos esenciales del Programa de la Agrupación al Servicio de la República», en línea con lo que defenderá Ortega durante el proceso constituyente, se afirma:

El estado es laico. La Iglesia Católica debe vivir separada del Estado. Éste conservará la tutela económica sobre el clero y servicios religiosos, tutela que irá progresivamente menguando hasta concluir en un período de diez años. Durante él, el Estado tendrá sobre la Iglesia el derecho de patronato. Consideramos un error de óptica histórica, pero muy generalizado en las izquierdas españolas, suponer que la Iglesia y las Órdenes religiosas tienen por sí misma con el que le llegaba a través del Estado, cuyos organismos ella en buena parte manejaba. Suprimido a la Iglesia este favor del Poder público y reducida a su exclusivo Poder social, creemos que representará una fuerza en España bastante menor que la que tenga en el país europeo más laico⁵³.

51 O. C., IV, 660-663.

52 *Ib.*, 661.

53 O. C., VIII, 482.

Ya en el albor de la Segunda República Española, Ortega junto a Gregorio Marañón firmaba en el diario *El Crisol*⁵⁴, de 14 de mayo de 1931, pocos días después de los primeros incendios de iglesias y conventos, un comunicado de la «Agrupación al servicio de la República» en el que ésta se posiciona muy críticamente frente al anticlericalismo violento al que señala como preso de un «fetichismo primitivo o criminal»⁵⁵, ajeno por completo al «celo republicano» y a la nueva democracia que debía construirse por el pueblo organizado en esas horas solemnes del proceso constituyente de 1931.

Posicionándose frente a esta violencia anticlerical de forma más acusada aún que ya lo hiciera en su conferencia «La ciencia y la religión como problema político» de diciembre de 1909⁵⁶, a propósito del debate parlamentario del anteproyecto constitucional del 4 de septiembre de 1931 presentado por la Comisión Parlamentaria constituida el 28 de julio, Ortega se alinea con la propuesta en materia religiosa de la extinta Comisión Jurídica Asesora, nombrada por el Gobierno Provisional y presidida por el jurista católico, al servicio de la República, Ángel Ossorio y Gallardo⁵⁷. Dicha propuesta fue ya rechazada el 6 de julio por el Parlamento, lo cual no fue problema alguno para Ortega en defender su oportunidad y solidez en su discurso parlamentario del 4 de septiembre. Una vez asentado el principio indiscutible de la separación Iglesia-Estado⁵⁸, «fruto que el tiempo ha hecho madurar y se cae solo del árbol»⁵⁹ y hecha la crítica a la improcedencia de incluir en el articulado constitucional normas que merecerían un desarrollo de rango menor, asunto respecto al cual duda que su contenido sea la mejor manera de curarse de tan

54 Convertido en órgano de expresión de los diputados afines a Ortega y a la Agrupación al Servicio de la República.

55 *O. C.*, IV, 632.

56 Ortega siempre consideró la violencia anticlerical como contraproducente a la hora de acometer históricamente la construcción de una nueva política nacional, liberal y democrática, ajena a los particularismos de toda laya.

57 En dicha propuesta se establecía como principio el laicismo de Estado y libertad de conciencia y culto. Además, se concedía a la Iglesia Católica un estatuto que la definía como asociación de derecho público, otorgándole a su vez la potestad necesaria para la creación de centros escolares aptos para la impartición de educación religiosa. Entre sus doce miembros destacaban: Adolfo González-Posada, Antonio de Luna, Alfonso García Valdecasas o Valeriano Casanueva. Vid., GONZÁLEZ CALLEJA y otros, *La Segunda República Española*, Barcelona, Pasado y Presente, 2015, pp. 31-143.

58 Incluido en su programa electoral para Cortes constituyentes de 28 de junio de 1931, dentro de la candidatura republicano socialista.

59 «Discurso en las Cortes Constituyentes, el 4 de septiembre de 1931», *O. C.*, IV, 822.

largo pasado como es la historia del Estado eclesiástico en España, del Estado-Iglesia pues el pasado es astuto y sutil⁶⁰, Ortega y Gasset afirma:

Para el mal del pasado no queda sino una digestión histórica y es preciso que hoy en nuestra Constitución no hagamos sino disponer ese futuro de noble combate histórico con el poder eclesiástico. Por eso, nosotros, que coincidimos en gran parte con lo que dijo en su discurso el señor Zulueta, aportamos al problema por él planteado una solución. El Estado, en efecto, no puede quedar con la Iglesia ante sí, convertido en una asociación privada como cualquiera otra. Así, no tendrá, por un lado, el respeto debido a esa unidad histórica, que es la Iglesia española, pero, por otro, tampoco las defensas suficientes frente a ella el Estado español.

La Iglesia es un poder muy complejo, es una organización internacional. Puede decirse de ella⁶¹ [...] «La Iglesia católica es una espada que tiene el puño en Roma y la punta en todas partes». Con una fuerza así hay que actuar con nobleza, por las fuerzas del pasado que representa; pero, además, con cautela. Por eso nosotros propondríamos que la Iglesia, en la Constitución, aparezca situada en una forma algo parecida a lo que los juristas llaman una Corporación de Derecho público, que permita al estado conservar jurisdicción sobre su temporalidad⁶².

En otro discurso parlamentario del mismo mes, Ortega aclara aún más su posición nítidamente laicista considerando que la Iglesia Católica española es el mejor ejemplo de una organización con un minúsculo poder social y un mayúsculo Poder público⁶³. En este sentido se pregunta: «La Iglesia, las Órdenes religiosas sin el amparo del Poder Público y de los grupos sociales que a su vez vivían del Poder Público, puestas a ganarse la influencia social con sus propios medios ¿creéis de verdad que puedan mucho?»⁶⁴. Y prosigue Ortega, en una cita cuyo valor programático justifica su extensión:

Esta advertencia, es distinción, entre el poderío propio y el recibido, me parece que aclara la paradoja de la Iglesia en España. Porque este pueblo que es el último, para vergüenza nuestra, donde se llega a construir una vida pública laica y sin gravamen de dogmatismos, es a la vez el pueblo donde la Iglesia y en general las religiones tienen menos influencia propia. Porque ésta es la pura verdad, nadie que conozca la vida del resto de Europa desconocerá que en cualquiera de las grandes y de las pequeñas naciones la presión social de las Iglesias es incomparablemente mayor que en España [...] Lo que no pasa en esas grandes

60 Cfr., *O. C.*, IV, 823.

61 *Ib.*

62 *O. C.*, IV, 823-824.

63 *O. C.*, VIII, 516.

64 *Ib.*, 517.

naciones es que las Iglesias fuesen dueñas del Poder Público en la forma en que la Iglesia Católica lo ha sido en España. Ésta es la única diferencia –y como es la única diferencia, la grande obra política a la que debemos dar cima es eso y sólo eso: desarraigar del Estado a la Iglesia, hacer un Poder Público aséptico a credos. Si hacemos eso enérgicamente, limpiamente nos habremos cargado de razón y nadie ni nada podría prevalecer contra la República. Habremos hecho lo justo y lo debido –pero es preciso que nos limitemos a lo debido. No es necesario para nada agregar a ese limpio laicismo una faena vulneratoria –no es necesario dejar herida a la Iglesia.

Si se proclama su separación del Estado, si se suprime el presupuesto de culto y clero con una eliminación progresiva que termine en cinco años, si se grava especialmente toda futura donación a establecimientos religiosos por ser desviaciones particularistas de la riqueza, cuya raíz es siempre colectiva, si se prohíbe la enseñanza a los jesuitas [...] habremos hecho cuanto desde el Poder Público teníamos obligación y derecho a hacer para dejar exento y en su pureza al Estado y nivelar lo que siglos de privilegio han añadido al efectivo Poder de la Iglesia⁶⁵ [...] No votaré, pues, enmienda alguna en la que falte un solo quilate al laicismo plenario del Estado –pero tampoco votaré ninguna en que el Poder Público, rebasando sin mesura su majestuoso perfil, violente lo más mínimo la espontaneidad de las fuerzas sociales⁶⁶.

En esa misma línea, Ortega pronuncia una conferencia el día 6 de diciembre de 1931, titulada «Rectificación de la República»⁶⁷ en la que proclama que «la República significa nada menos que la posibilidad de nacionalizar el poder público, de fundirlo con la nación, de que nuestro pueblo encuentre libremente su destino, de dejarlo *fare da se*, que se organice a su gusto, que elija su camino sobre el área imprevisible del futuro, que viva a su modo y según su interna inspiración»⁶⁸ y se distancia nuevamente de aquellos que representan la vieja democracia que, presa de la revolución por llegar, no es capaz de contar con todos.

Textos posteriores tan solo vienen a confirmar la misma idea laicista y muy crítica con la violencia popular contra templos y conventos. Por ejemplo, en «Circular de la Agrupación al Servicio de la República» el 29 de enero de 1932 afirma con toda claridad en defensa del Estado laico:

El Estado encarna el poder de la Nación. Donde él llegue –y llega donde llega la ley– tiene que afirmar el principio nacional que excluye fieramente

65 *Ib.*

66 *Ib.*, 518.

67 *O. C.*, IV, 837-855.

68 *O. C.*, IV, 848.

toda pretensión de predominio particular. Por eso era antinacional la situación de privilegios políticos que gozaba la Iglesia en España. La perpetuación de ese favor estatal otorgado a unos españoles con desdén de los otros era una causa permanente de profunda discordia, un impedimento constante de verdadera comunidad civil. En este sentido, el Estado tiene que ser rigurosamente laico. Laico no significa ateo sino simplemente nacional. Roma y la mayor parte de los católicos españoles reconocían la necesidad de ese estricto laicismo. Se ha podido, sin herir ni vejar a nadie, instaurar en España el Estado más laico del mundo, que es el que nosotros postulamos. [...] A nuestro juicio las leyes complementarias de la Constitución deben interpretar ésta en forma que quede indiscutible e íntegro el más riguroso laicismo del Estado, pero evitando todo cariz agresivo. En todo país que no sea bárbaro las guerras de religión acabaron hace mucho tiempo⁶⁹.

III

En la larga y poliédrica defensa del laicismo republicano y democrático que hunde sus raíces en el siglo XIX español se sitúa la defensa del Estado laico por parte de Ortega, tanto en lo que hace referencia a la separación rigurosa entre Estado e Iglesia, como en lo que respecta a la concepción de la *res publica* y el Poder público frente al particularismo representado por la Iglesia Católica. El liberalismo político de Ortega y Gasset encuentra en la defensa del laicismo un medio para vertebrar España a través de las ideas de convivencia, tolerancia y respeto, alejado tanto del providencialismo y dogmatismo católico, como del anticlericalismo violento y de la antirreligiosidad que siempre denunció y con los que nunca identifica al laicismo. A diferencia de muchos teóricos actuales⁷⁰ que distinguen entre Estado laico y Estado laicista o entre laicidad inclusiva o abierta y laicismo excluyente y cerrado, Ortega nunca adjetivó el laicismo para orientar o matizar su contenido, que postuló de forma estricta en función de su programa para resolver el problema de España. Y cuando lo hace es para elegir adjetivos holistas como: «riguroso»⁷¹, «limpio»⁷², «plenario»⁷³ o «integral»⁷⁴.

69 «Cuestión religiosa», *O. C.*, V, 105-106.

70 Entre esos teóricos podemos citar a los siguientes: entre los filósofos a Victoria Camps, Amelia Valcárcel, Reyes Mate (o Jürgen Habermas), entre los ius-filósofos a Andrés Ollero o Rafael Navarro Valls; entre los historiadores a Rafael Díez-Salazar.

71 «Cuestión religiosa», *O. C.*, V, 106

72 «Estado e Iglesia», 1931, *O. C.*, VIII, 517.

73 *Ib.*, 518.

74 *Ib.*

Ortega defiende el laicismo jurídico e institucional como garante de la autonomía y la libertad del Poder público y como expresión de neutralidad o asepsia a credos, en un compromiso constante e insobornable, alejado de un radicalismo revolucionario sectario que pudiera poner en peligro el servicio a una democracia de nuevo cuño, republicana y laica, dominada por «la plena decencia del Poder Público»⁷⁵ pero que condujese a España a su plena y libre formación y desarrollo cultural.

Por ello, consciente del fortísimo poder público clerical «con sus múltiples lazos invisibles»⁷⁶ a lo largo de «la desdichada historia de España» y con el fin de evitar el enfrentamiento de la Iglesia Católica con la Segunda República Española ante los artículos 26 y 27 del proyecto constitucional, en pleno debate parlamentario, como miembro de la Agrupación al Servicio de la República, da un paso atrás para tomar impulso en esas horas graves, entendiendo que de ese modo se sobreponía a los tópicos anticlericales y a su instrumentación partidista de la República. De este modo, se aleja del liberalismo de Manuel Azaña –inserto en la tradición republicana de 1873 y en la masonería laicista– para el cual la secularización estatal requiere ir acompañada de la social con el fin de poder acometer las reformas necesarias en un país confesionalizado y sometido a machamartillo, asumiendo así la labor inacabada por las Cortes de Cádiz y la responsabilidad cívica sobre la democratización de un nuevo modelo de Estado nacional, aunque probablemente sobrevalorando el poder social de la Iglesia que Ortega minimiza.

En su influencia en España, buena parte de los discípulos de Ortega serán pensadores inscritos en un patente catolicismo liberal como Julián Marías⁷⁷ y, tras él, los llamados⁷⁸ falangistas liberales como Pedro Laín Entralgo⁷⁹,

75 *Ib.*

76 *O. C.*, IV, 823.

77 Vid., p. e. Ortega y tres antípodas. *Un ejemplo de intriga intelectual*, Buenos Aires, Revista de Occidente, 1950 en la que se refiere a las obras de los padres jesuitas Joaquín Iriarte, Juan Roig Gironella y José Sánchez Villaseñor.

78 Vid., LÓPEZ MUÑOZ, Miguel Ángel, ««Aproximación a la naturaleza categorial en nuestro pensamiento reciente. El caso de la “hispanidad” y del “falangismo liberal”», en MORA, J. L., MANZANERO, D., GONZÁLEZ, M. y AGENJO, X., *Crisis de la modernidad y filosofías ibéricas. X Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico*. Universidade de Santiago de Compostela, 13-15 de abril de 2011, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, 2013, pp. 453-468 (esp. 462-468).

79 *Ejercicios de comprensión*, Madrid, Taurus, 1959.

José Luis López-Aranguren⁸⁰ o José Antonio Maravall⁸¹, entre otros. Estos tres últimos defendieron la obra de Ortega frente a los ataques del dominico Santiago M^a. Ramírez de Dulanto⁸² y, además, junto con Marías, participaron asiduamente en las Conversaciones Católicas de Gredos, organizadas desde 1951 por el sacerdote Alfonso Querejazu, encuentros de intelectuales entre los que la obra de Ortega se encontraba entre sus referentes, aunque en aquel momento la cuestión religiosa en la obra de Ortega no rebasaba el ámbito de las creencias personales. Tampoco los orteguianos recuperaron el discurso laicista de su maestro durante la llamada transición a la democracia en España.

En definitiva, en línea con la historiografía de la mayor parte de la recepción de Ortega⁸³ en la España de la victoria nacional-católica⁸⁴, en la actualidad aún se sigue regresando a la obra del mayor filósofo español del siglo xx con el fin de encontrar en él la legitimidad de ideas diversas en función de la coyuntura del presente⁸⁵. Dejando a un lado lecturas como las de los padres jesuitas Joaquín Iriarte⁸⁶, Jaime Bofill Bofill⁸⁷, Juan Roig Gironella⁸⁸,

80 *La ética de Ortega*, Madrid, Taurus, 1959

81 *Ortega en nuestra situación*, Madrid, Taurus, 1959.

82 Las obras de Santiago Ramírez fueron varias, aunque la primera tras la muerte de Ortega y en la que quedan recogidas todas sus tesis de forma inamovible fue *La filosofía de Ortega y Gasset*, (Barcelona, Herder, 1958), en la que señala que Ortega es un defensor del laicismo teórico y práctico por más que rechazara el anticlericalismo persecutorio..

83 Para un análisis en este sentido, vid., BOLADO OCHOA, Gerardo «En torno a la polémica recepción de Ortega en la España nacional-católica (1939-1961)» en *Pensamiento español contemporáneo: La Escuela de Madrid*. Madrid, *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán Manero*, 2011, pp. 129-173.

84 Sobre el origen de la denominación de «nacional-catolicismo» vid., LÓPEZ MUÑOZ, M. A. «Dictadura, Opus Dei y nacional-catolicismo. En torno al pensamiento primero de Gonzalo Puente Ojea» en LÓPEZ MUÑOZ, M. A. (Coord.) *Gonzalo Puente Ojea. Una crítica radical del hecho religioso en su perspectiva histórica y antropológica*. Revista *Anthropos*. Huellas del conocimiento, nº 231, pp. 165-173 (esp. 170 y 171, nota 14).

85 En este sentido podemos citar una obra antagónica ideológicamente al franquismo pero que participa de esta misma visión, la obra de ABELLÁN, José Luis *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Madrid, Espasa Calpe, 2000 y su pretensión de demostrar cómo Ortega regresa a España en 1945 para propiciar el retorno de la democracia apoyada en la monarquía encabezada por Juan de Borbón.

86 *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*, Madrid, Razón y Fe, 1942 y *La ruta mental de Ortega. Crítica de su filosofía*, Madrid, Razón y Fe, 1949.

87 «Ortega y Gasset, en el Ateneo», en *Revista Cristiandad*, 53, 1 de junio (1946), Barcelona-Madrid, p. 225.

88 *Filosofía y vida. Cuatro ensayos sobre actitudes*, Barcelona, 1946.

José Sánchez Villaseñor⁸⁹ y del padre Juan Saiz Barberá⁹⁰, impulsadas por cuestiones de oficio ideológico-religioso y dirigidas hacia el desprestigio del Ortega recién regresado del exilio, o las del opusdeísta Vicente Marrero⁹¹, no cabe duda que «la relación de Ortega con la derecha española fue un episodio de la historia religiosa de nuestro país; y reflejó las dificultades de arraigo y desarrollo de un conservadurismo liberal y laico en la sociedad española»⁹². En efecto, todas las críticas recibidas por parte del pensamiento reaccionario encontraban en la defensa del laicismo el escollo principal del pensamiento orteguiano. Como bien demostró ya entre otros Pedro, C. González Cuevas⁹³, la acusación de laicista se hace extensiva a toda la oficialidad nacional-católica.

Como expresión actual del difícil encaje para el integrismo católico español del laicismo de Ortega, aún se suceden análisis en los que se dibuja al filósofo madrileño contrario al laicismo grosero y agresivo, corrompiendo el lenguaje al introducir una adjetivación errónea conceptualmente —pues supone volver a definir el laicismo de modo tal que se dé cabida al factor clerical en distinta medida— y falsa materialmente en el pensamiento y en la obra orteguiana. Esta lectura gruesa y categorialmente confusa, repite interpretaciones del laicismo orteguiano donde su planteamiento agnóstico sobre la trascendencia y la divinidad se vincula con el estatuto jurídico que otorga a lo sagrado en el ámbito público, como si su agnosticismo tolerante y respetuoso fuese resultado o tuviese algún punto de unión con su defensa del Estado laico⁹⁴ o viceversa.

89 Ortega y Gasset. *Pensamiento y trayectoria*, México, 1949.

90 Ortega y Gasset *ante la crítica. El idealismo en «El Espectador» de Ortega y Gasset*, Madrid, Ediciones Iberoamericanas, 1950.

91 Vid., p. e. Ortega, *filósofo mondain*, Madrid, Rialp, 1961.

92 GONZÁLEZ CUEVAS, P. C. «Los polémicas sobre Ortega durante el régimen de Franco (1942-1965)» en *Revista de Estudios Ortegaianos* n° 14-15, 2007, p. 205.

93 «Ortega y Gasset ante las derechas españolas» en *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), n° 133, Madrid, julio-septiembre (2006), pp. 59-116. Vid., también, OVEJERO BERNAL, Anastasio «Aspectos constructoristas en *La idea de principio en Leibniz*, de Ortega y Gasset» en ÁLVAREZ, Lluís X. y SALAS, Jaime de *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a «La idea de principio en Leibniz»*, Universidad de Oviedo, 2003, p. 210, donde afirma: «su laicismo hizo que la Iglesia fuese su auténtica enemiga».

94 Vid., p. e. MAESTRE, Agapito en «La tradición anticlerical» (1) <http://www.libertaddigital.com/opinion/ideas/la-tradicion-anticlerical-1-1276235394.html> y (2) <http://www.libertaddigital.com/opinion/ideas/la-tradicion-anticlerical-y-2-1276235482.html>, septiembre de 2008 (consultados el 31 de enero de 2016), donde afirma refiriéndose a Ortega: «No se trataba sólo de una defensa del Estado aconfesional, sino de un Estado laico que, tarde o temprano, terminaría proclamando la «religión de la razón», el ateísmo como base de la existencia política».

VINCULACIÓN ENTRE EL LIBERALISMO Y LA TEORÍA DE LA MINORÍA EN JOSÉ ORTEGA Y GASSET

DEZSÓ CSEJTEI-ANIKÓ JUHÁSZ
Universidad de Szeged
csedesiderio@gmail.com

El objetivo básico del presente ensayo es investigar la vinculación entre los temas minoría y liberalismo en la filosofía de Ortega y Gasset. Si echamos una ojeada superficial a su obra integral podemos percatarnos de que el pensador español dedicó una gran importancia a ambos temas separadamente; pero la pregunta es ahora, precisamente, el lazo entre estos dos temas. La comparación no es forzada, ni mucho menos, pues la defensa de las minorías diferentes pertenece de un modo natural al credo del liberalismo. Por eso el objetivo del ensayo presente es echar un vistazo a la siguiente pregunta: ¿qué ocurre cuando no se trata de una minoría étnica, religiosa o discapacitada, sino de una minoría tomada en un sentido muy diferente?

Primero vamos a analizar los dos temas separadamente, después haremos la comparación.

I

Es de sobra conocido el papel central de la minoría en el pensamiento de Ortega. Basta con referirnos a sus libros «clásicos» como *España invertebrada* o *La rebelión de las masas*. En estos escritos la textura primordial de la sociedad aparece como la unidad de minoría y masa. «La sociedad es siempre una unidad dinámica de dos factores: minorías y masas.»¹ Como no es nuestra

1 ORTEGA Y GASSET, J. *La rebelión de las masas*, Madrid, Editorial Taurus, 2005, p. 377. (En adelante todas las citas de Ortega se refieren a su obra definitiva: Obras completas I-X. Madrid, Editorial Taurus, 2004-2010.)

tarea el análisis detallado de esta conexión; destacaremos solo un rasgo según el cual es siempre la minoría, según Ortega, la que dirige de algún modo la sociedad —o una parte de la misma— mientras que la masa obedece, sigue las pautas, ejemplos, metas que la minoría señala ante la sociedad.

En este punto ya tenemos que hacer una aclaración. Ortega siempre atribuye a la minoría, por ser tal minoría, cierto rasgo de cualidad, un carácter destacado que es, desde un punto de vista formal, conveniente porque llamamos minoría a aquél grupo de personas que se distinguen, de un modo u otro, de la masa que conforma la mayoría aplastante de la sociedad. Ahora me remito a una definición «clásica» de la minoría: «las minorías son individuos o grupos de individuos especialmente cualificados.»²

La pregunta es qué entendemos por «cualificación». Parece que Ortega casi siempre atribuye un valor positivo a la minoría. Por eso tiene atributos como «selecta», «excelente», «elegida» etc. En contraste, tenemos que destacar que la existencia pura de la minoría no puede ser en sí misma la garantía de la cualidad. Es un buen ejemplo, en este sentido, la minoría que se consideró y se llamó «la *vanguardia* de la clase obrera» en los países socialistas de Europa Oriental que fue, en realidad, una minoría opresora y explotadora, aunque se llamó, de un modo fraudulento *bolchevique*, es decir, «mayoría». Con esto quisiera solo destacar que la minoría, por la razón simple de su separación de la masa, en contraste con la opinión de Ortega, no tiene incondicionalmente un valor positivo.

En conexión con la naturaleza de la minoría tenemos que acentuar, primero, que está pensada a base de la *existencia personal*. Esto significa que Ortega no trata la minoría como un grupo social, psicológicamente, es decir, no la considera una parte de la psicología social, sino que le presta rasgos estrictamente individuales. La minoría orteguiana consiste, naturalmente, de individuos humanos, pero el hecho de que ciertos individuos formen una minoría no significa que ella adquiera una cualidad nueva.³ La condición formal de la minoría es que los individuos de la minoría posterior se distingan de la masa: «Para formar una minoría, sea la que sea, es preciso que antes cada cual se separe de la muchedumbre por razones especiales, relativamente

2 *La rebelión de las masas*, IV. p. 377.

3 En este sentido la minoría y masa orteguiana difiere fundamentalmente de la teoría de Gustav Le Bon.

individuales.»⁴ De aquí surgen los otros rasgos de la existencia minoritaria –pensados a base de la vida individual–. Así, podemos decir, parafraseando a Platón, que «la minoría en Ortega es la existencia humana cualitativa, escrita en mayúscula.»

Tales rasgos son los siguientes (sin que sea una lista exhaustiva):

1. La existencia minoritaria está caracterizada por el esfuerzo, el abrazo de peligro y el trabajo excesivo, el carácter ascético: «Son los hombres selectos, los nobles, los únicos activos y no sólo reactivos, para quienes vivir es una perpetua tensión, un incesante entrenamiento. Entrenamiento = áskesis. Son los ascetas.»⁵
2. Partiendo del dinamismo vital, el hombre minoritario está caracterizado por las metas, los planes, la proyectividad y la misión personal: «las minorías se forman siempre en torno y al servicio de un ideal, de un principio regulador.»⁶
3. A base de las metas y proyectos el hombre minoritario es capaz de crear, engendrar; su rasgo eminente es la realización de lo nuevo: «De aquí el odio, la hostilidad inveterada del vulgo contra la minoría creadora, que atraviesan en acres bocanadas toda la historia europea y faltan por completo en las grandes civilizaciones de Oriente.»⁷
4. La creatividad y actividad del hombre minoritario debe dirigirse a la elevación, la educación y la formación material y espiritual de las masas: «Para nosotros, por tanto, es lo primero fomentar la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas.»⁸

En este sentido la llamada «rebelión de las masas» no es más que el derrumbamiento total de este programa educativo. En este caso se trata no solamente de que la minoría ya no pueda ejercer ninguna influencia sobre la masa, sino también de que la masa quiera dictar, quiera apropiarse el puesto de la minoría. Y es precisamente en este punto, donde aparece el otro concepto clave, el liberalismo.

4 *La rebelión de las masas*, IV. p. 377.

5 *La rebelión de las masas*, IV. p. 413.

6 *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*, VIII. p. 110.

7 «Musicalia», II. p. 366.

8 «Prospecto de la Liga de “Educación política Española”», I. p. 739.

II

El liberalismo es también un fenómeno bien articulado en la filosofía de Ortega que lleva diferentes significaciones. Con carácter preliminar hay dos demarcaciones:

1. Tenemos que distinguir entre liberalismo *político* y *filosófico*. El anterior es mucho más limitado y restringido que el ulterior. El liberalismo político, debido a su naturaleza, se vincula a los concretos movimientos políticos y ejerce su influencia muchas veces a través de un partido político; a causa de sus lazos con la vida práctica de la política y con los frecuentes compromisos está obligado algunas veces a renunciar a sus principios, y por eso se simplifica, pudiendo en algunos casos incluso deformarse. En cambio, el liberalismo filosófico queda intacto de estos lazos prácticos y forma así la versión puramente teórica del mismo.

2. Asimismo, tenemos que distinguir entre liberalismo *español* y el *universal* —esta distinción se deriva, realmente, de la dualidad anterior—. Ortega, mediante su periodismo y su actividad práctica, desempeñó un importante papel en la vida política de España desde los comienzos hasta 1936, por eso la distinción mencionada tiene aquí una significación especial.

A este respecto voy a destacar los siguientes puntos:

1. En relación a España tenemos que distinguir entre el liberalismo y el partido liberal de España; es una distinción que Ortega también emplea muchas veces, por ejemplo en uno de sus artículos de 1908: «Para ello es menester que resucitemos el liberalismo y que luego el liberalismo instaure con sus manos sabias y puras un verdadero partido liberal.»⁹ Algunos años más tarde, a propósito de Cánovas, escribe lo que sigue: «construye, fabrica un partido liberal domesticado, una especie de buen diablo o de pobre diablo, con que se complete este cuadro paradisíaco. Y todo intento de eficaz liberalismo es aplastado, es agostado.»¹⁰

2. El liberalismo político español, representado por Ortega, es claramente un liberalismo izquierdista —especialmente en la época juvenil de su obra— que linda en algunos puntos con el socialismo. Aquí viene una cita de 1913: «Esta misión definitiva del partido liberal consiste en ... arrimarse

9 «La reforma liberal», I. p. 142.

10 «La muerte de la Restauración», I. p. 721.

a las izquierdas.»¹ He aquí otra nota escrita un año más tarde: «Señores, la obra más característica que quisiéramos realizar, que por lo menos vamos a ensayar, consiste en poner junto a aquella afirmación genérica de liberalismo a que antes me refería (y que incluye en sí, naturalmente, todos los principios del socialismo y del sindicalismo en lo que éstos tienen de no negativos, sino de constructores), el principio de la organización de España.»²

3. El liberalismo izquierdista de Ortega exhibe una fuerte influencia neokantiana, especialmente en los años de su formación. Aquí presento una cita característica de 1908, época de un influjo virulento de neokantismo: «El nuevo liberalismo es un deber; no es una comodidad. Y anticipar ideales y educar según ellos los corazones, constituye la misión impersonal (...). Por eso no queremos reformar las costumbres sino cultivar las ideas.»³

Por otra parte, en lo que se refiere al liberalismo universal, vamos a destacar, previamente, dos momentos formales:

1. Ortega insistió a lo largo de toda su obra en que Europa, como una realidad histórica y cultural, ha sido liberal por excelencia; en este sentido la historia europea no es más que el proceso de la elaboración y realización de los principios y derechos liberales. «la verdad es que lo específico de Europa frente a los demás ciclos y modos de humanidad ha sido siempre la democracia liberal, modulada claro está en cada siglo según los medios de la época. La Edad Media no fue menos demócrata y liberal que la última centuria sólo que lo fue de otra manera, de la que podía. (...) me parece incuestionable que Europa –frente al mundo greco-romano y a las civilizaciones asiáticas– representa y es en sus tuétanos democracia liberal.»⁴

2. Gran parte de las formas anteriores del liberalismo ha perdido su vigencia en nuestros días. Es decir, el liberalismo contemporáneo necesita muchas correcciones a fin de que pueda seguir existiendo como tal. A propósito de esto hallamos en *La rebelión de las masas* lo siguiente: «El liberalismo tenía una razón, y ésa hay que dársela *saecula saeculorum*. Pero no tenía toda la razón, y ésa que no tenía es la que hay que quitarle. Europa necesita conservar su esencial liberalismo. Ésta es la condición para superarlo.»⁵

1 «De un estorbo nacional», I. p. 615.

2 «La organización nacional», I. p. 730.

3 «La conservación de la cultura», I. p. 152.

4 «¿Qué pasa en el mundo? – Algunas observaciones sobre nuestro tiempo», IX. p. 22.

5 *La rebelión de las masas*, IV. p. 433.

En lo que sigue, quisiera fijar tres notas de *contenido* de la concepción orteguiana del liberalismo universal:

1. El rasgo quizás más importante del liberalismo es que marca claramente los límites del poder público. Según Ortega el liberalismo quiere poner límites al proceso, que el poder público –por diferente que sea su forma (sociedad, estado o masa)– subordine al individuo de un modo ilimitado y lo domine: «El liberalismo, en cambio, responde a esta otra pregunta: ejerza quienquiera el Poder público, ¿cuáles deben ser los límites de éste? La respuesta suena así: el Poder público, ejérsalo un autócrata o el pueblo, no puede ser absoluto, sino que las personas tienen derechos previos a toda injerencia del Estado.»⁶

2. La segunda piedra angular del liberalismo –que deriva, en parte, del rasgo anterior– es que durante su actividad cuenta con su adversario, no quiere reducirlo completamente al silencio ni quiere su aniquilamiento definitivo, sino que intenta convivir con él: «El liberalismo, la idea más alta que hasta ahora ha inventado la Humanidad, la idea europea por excelencia, tiene esta nativa elegancia: no sabe luchar si no es regalando antes la propia arma al enemigo.»⁷

3. El tercer rasgo es consecuencia de los dos anteriores: el respeto de la diversidad. Es decir, pretende proporcionar un foro: que en la vida espiritual, cultural y política no prevalezca la monotonía, sino la pluralidad. «Es insensato poner la vida europea a una sola carta, a un solo tipo de hombre, a una idéntica “situación”. Evitar esto ha sido el secreto acierto de Europa hasta el día, y la conciencia de ese secreto es la que, clara o balbuciente, ha movido siempre los labios del perenne liberalismo europeo. En esa conciencia se reconoce a sí misma como valor positivo ...»⁸

Ahora bien, en las citas anteriores ya ha surgido la idea de que ni siquiera el liberalismo es una formación homogénea, sino que ha sufrido diferentes cambios durante su historia. En función de esto se puede dar una breve tipología histórica sobre las diferentes versiones del mismo.

Para empezar, una firme convicción de Ortega es que en la antigüedad no se puede hablar del liberalismo, porque el sistema estatal de los griegos y romanos –sin tener en cuenta si se trataba de un gobierno democrático o

6 «Notas del vago estío», II. p. 542.

7 «Ante el movimiento social», III. p. 278.

8 *La rebelión de las masas*, IV. p. 362.

dictatorial— intentaba ejercer la mayor extensión posible del poder público sobre las masas; la defensa de los derechos individuales no contaba mucho. «Las antiguas democracias eran poderes absolutos, más absolutos que los de ningún monarca europeo de la época llamada “absolutista”. Griegos y romanos desconocieron la inspiración del liberalismo.»⁹

Sin embargo, de la falta del liberalismo en la antigüedad no se puede sacar la consecuencia de que esto es en su totalidad un producto intelectual de la Europa moderna. Todo lo contrario; una peculiaridad interesante del hilo de Ortega es que descubre las raíces del liberalismo en la Edad Media; en este sentido los rústicos castillos medievales pueden considerarse como la cuna del liberalismo: «Frente al Poder público, a la ley de Estado, el liberalismo significa un derecho privado, un privilegio. (...) Pues bien: este principio original del privilegio adscrito a la persona no ha existido en la historia hasta que lo recabaron para sí unos cuantos nobles godos, francos, borgoñones. (...) Los señores de estas casas monstruosas que llamamos castillos han educado las masas galorromanas, celtíberas, toscanas para el liberalismo.»¹⁰

Pero la formación verdadera del liberalismo, después de los comienzos medievales, ocurrió en el cambio de los siglos XVIII y XIX. Ortega, en mirada retrospectiva desde el siglo XX, lo denominó, a veces, liberalismo «viejo», cuyos valores él reconoció, aunque sin pasar por alto sus carencias y límites. Por eso, cuando en sus obras aparece, de vez en cuando, la crítica al liberalismo, esta no se refiere al liberalismo como tal, sino más bien a una forma específica del mismo que ahora cabe superar.

Algunas notas de este liberalismo «viejo» se pueden resumir del modo siguiente:

1. En el liberalismo «viejo» se le atribuyó una significación central a la individualidad, a la defensa de la libertad personal: «el liberalismo individualista pertenece a la flora del siglo XVIII.»¹¹

2. En conexión con la defensa de la libertad personal, Ortega concibe la crítica de que el liberalismo no representa la defensa de la libertad en un sentido general, sino que lo descompone, prácticamente, en una multitud de libertades «pequeñas» e intenta involucrar el individuo en estas. Esto trajo consigo, a la larga, la extensión ilimitada de las libertades, que implicó el

9 «Notas del vago estío», II. p. 542.

10 «Notas del vago estío», II. pp. 542-543.

11 *La rebelión de las masas*, IV. p. 360.

sentimiento de la ilimitación e infinidad de la libertad, y tuvo la impresión de que ya no era necesaria ninguna limitación de la misma. Quisiera apoyar este rasgo de la crítica orteguiana con dos citas. En la primera el pensador español habla sobre la metamorfosis de la libertad: «Lo incuestionable es que la *libertas* romana no tiene nada prácticamente nada que ver con el liberalismo de nuestros abuelos. Este liberalismo avuncular canjeaba la magna idea de la vida como libertad por unas cuantas libertades en plural, muy determinadas, que exorbitaba más allá de toda dimensión histórica, convirtiéndolas en entidades teológicas.»¹²

En la segunda cita aparece el peligro de la extensión ilimitada de la libertad: «El viejo liberalismo sólo había tenido primero en cuenta las libertades del individuo, luego las extendió a las pequeñas agrupaciones entonces existentes pero no imaginó que, al margen del Estado, la sociedad creciendo se organizase en ingentes, formidables corporaciones, a veces casi tan poderosas como el Estado mismo. Quedó la libertad prácticamente indefinida e ilimitada – y es de ley del universo, que, salvo Dios, todo lo que no se constriñe dentro de los límites no es nada de puro querer serlo todo. Hace veinticinco años requería yo a los liberales de entonces para que ellos, precisamente ellos, hiciesen un estatuto de la libertad, que limitándola, la salvase. Pero claro es que no me hicieron caso entonces como no me lo hacen ahora ni me lo hacen mañana.»¹³

El liberalismo «viejo» había rechazado de un modo demasiado fuerte el estado; aunque en la cita que viene Ortega no habla explícitamente de esto, considera el vicio del liberalismo «viejo» su antiestatismo exagerado: «Porque el viejo liberalismo, aunque brotaba de una aspiración generosa, tal vez la más generosa que se ha alzado nunca en la Historia, concluía, por la forzosidad de los hechos, comportándose con grave hipocresía. Ésta ha sido la causa de la decadencia padecida por la pura democracia liberal.»¹⁴ Al mismo tiempo hay otro pasaje, donde el pensador español concibe esta crítica de un modo más agudo: «La mermelada intelectual que fue el dulce liberalismo no llegó nunca a ver claro lo que significa el fiero hecho que es el Estado, necesidad congénita a toda “Sociedad”.»¹⁵

12 «Libertas», *O. C.*, VI. p. 72.

13 «¿Qué pasa en el mundo? – Algunas observaciones sobre nuestro tiempo», IX. p. 24

14 *Rectificación de la república. Artículos y discursos*, IV. p. 817.

15 *Historia como sistema y del imperio romano*, VI. p. 104.

Hablaremos más tarde del hecho de que ni el mismo Ortega tuviera una opinión consecuente en esta pregunta.

Según Ortega, un defecto adicional del liberalismo «viejo» fue que consideraba la sociedad como un mecanismo autorregulador que no necesita ninguna intervención: «Porque éste fue el vicio original del liberalismo: creer que la sociedad es, por sí y sin más, una cosa bonita que marcha lindamente como un relojín suizo. Ahora estamos pagando con los más atroces tormentos ese error de nuestros abuelos y el gusto que se dieron entregándose a un liberalismo encantador e irresponsable.»¹⁶

A continuación presentaré la idea de liberalismo que Ortega contrapuso al llamado liberalismo «viejo». En este caso ya la denominación es un poco problemática; este liberalismo, que en Ortega está en contraste con el «viejo», no se llamaría «neoliberalismo» tanto menos porque este ya significa algo diferente en nuestros días; yo lo llamaría —por lo menos, en una primera aproximación— más bien un liberalismo «actual» o, tal vez, «moderado». Por otra parte, aparece otra dificultad en la exposición de estas notas porque en este caso el mismo Ortega utiliza a veces un lenguaje ambiguo y vago. Sin embargo, podemos fijar, quizás, los elementos siguientes:

1. La liberal doctrina nueva y «moderada» debe contener de un modo incondicional ciertas normas y pautas, debe exhibir cierta disciplina, para poder corregir las exageraciones y unilateralidades del liberalismo «viejo»: «como aconteció en la época irresponsable del viejo liberalismo, que ansiaba sólo libertarse de toda norma, de toda traba, de toda disciplina y cadena; como si el hombre no fuese hombre, precisamente porque se oprime y condensa a sí mismo, con sabias ligaduras, cosa de que es incapaz el antropoide.»¹⁷

A partir de la cita puede uno percatarse de que a Ortega no le satisface el carácter meramente negativo y negador de la concepción liberal de la libertad, que no hace más que negar rotundamente las restricciones anteriores y regalar siempre nuevas libertades a las personas. Esta concepción de la libertad, en último análisis, se aniquilaría a sí misma, porque con el regalo de «toda» libertad el liberalismo se extinguiría de por sí. En cambio la aseguración de las normas, la disciplina, etc. prestaría un carácter positivo a la libertad y podría expresar de este modo la vitalidad del liberalismo.

16 *Historia como sistema y del imperio romano*, VI. p. 102.

17 *El hombre y la gente. (Curso de 1939-1940)*, IX. p. 312.

2. El liberalismo «moderado» tiene una opinión diferente sobre el estado. A este respecto Ortega revisa su concepción anterior. Anteriormente, él mismo pensaba que el mayor peligro para el individuo era el estado, por eso, la tarea suma del liberalismo era defender al individuo contra los abusos del estado, del poder público. Así opinaba Ortega en *La rebelión de las masas*, es más, en 1933 nos encontramos con la siguiente formulación: «Cuando se advierte que democracia en el sentido europeo no es sino la expresión jurídica variable del deseo en quien manda de contar con todos, se comprende que lleve adscrito el liberalismo, es decir la renuncia a absorber por entero al hombre en el Estado. En esa absorción, en esta estatificación del hombre consistió la suma del mundo antiguo ...»¹⁸

Al mismo tiempo, en 1931, también aparece el pensamiento contrario, cuando en una conferencia puso de relieve que el liberalismo no puede descartar completamente el estado, sino debe utilizarlo hasta cierto punto, precisamente en el interés del individuo y para defenderle. Hay una cita, en la que, después de la crítica del antiestatismo del liberalismo «viejo» hallamos las ideas siguientes: «De aquí que para la nueva democracia sea cuestión de limpieza y de cuentas claras dotar al Estado de todos aquellos instrumentos y facultades que es previsible necesitará emplear, pudiendo así mantenerse aquél siempre con pulcritud dentro de su cauce y dentro de su ley.»¹⁹ Es probable que durante los años de la crisis económica mundial él también conociera la teoría de Keynes, que intentó moderar el liberalismo desenfrenado con la ayuda de la intervención del estado en ciertas esferas de la vida económica y fiscal.

3. El liberalismo «moderado», representado por Ortega, tuvo también otro punto de vista en su relación al colectivismo; a continuación hallamos unas líneas que ilustran lo dicho: «... los “viejos liberales” se abriesen sin suficientes precauciones al colectivismo que respiraban. Mas cuando se ha visto con claridad lo que en el fenómeno social, en el hecho colectivo, simplemente y como tal, hay por un lado de benéfico, pero, por otro, de terrible, de pavoroso, sólo puede uno adherir a un liberalismo de estilo radicalmente nuevo, menos ingenuo y de más diestra beligerancia, un liberalismo que está germinando ya, próximo a florecer, en la línea misma del horizonte.»²⁰

18 «¿Qué pasa en el mundo? – Algunas observaciones sobre nuestro tiempo», IX. p. 23.

19 *La rectificación de la República. – Artículos y discursos*, IV. p. 817.

20 *La rebelión de las masas*, IV. p. 361.

En la cita Ortega utiliza un lenguaje muy ambiguo. No sabemos qué elemento «benéfico» ve él en el colectivismo y tampoco estaba totalmente claro qué contenía este liberalismo «de estilo radicalmente nuevo, menos ingenuo y de más diestra beligerancia.» Por nuestra parte ofrecemos la siguiente interpretación. Primero, Ortega advirtió que el llamado «colectivismo», significase lo que signifique, era un rasgo imposible de erradicar de la sociedad moderna, con el que, queramos o no, tenemos que convivir, y por eso tenemos que prestarle más atención que anteriormente. Segundo, el papel más importante del colectivismo requiere del liberalismo no solo la crítica frente al poder excesivo estatal, sino frente a todo tipo de poder excesivo, venga del estado, de la sociedad o de la masa rebelde. Tercero, la tarea del nuevo y moderado liberalismo no sería regalarle continuamente nuevas libertades al individuo, sino al contrario; defenderle contra todo abuso que le amenaza por parte de la colectividad.

En resumidas cuentas, podemos decir que Ortega —con diferentes acentos y utilizando a veces diferentes puntos de vista— ha perseverado en el credo liberal hasta el fin, por eso podemos llamarle un pensador liberal, desde el punto de vista social, político y también histórico.

III

Y ahora viene la pregunta decisiva para nosotros: ¿Qué relación existe entre el *liberalismo*, representado por Ortega, y la teoría de la *minoría*, que también pertenece a los fundamentos de su pensamiento? ¿Existe una vinculación entre ellos y si existe, cómo es de fuerte y de qué naturaleza? En este punto hallamos un *vacío* peculiar y sorprendente que vale la pena averiguar de un modo más detallado. Este problema podemos explicarlo en los siguientes puntos:

1. Hemos visto que el liberalismo significó para Ortega siempre la expansión y la defensa de las libertades individuales frente a los excesos y abusos del poder público. Sin embargo, la tarea del liberalismo consiste no solo en la expansión y la defensa de las libertades individuales, sino también en las de las *minorías*. Y minoría, en este sentido, es cualquier grupo de personas que, en el sentido estricto de la palabra, está en una minoridad numérica frente a la mayoría de la sociedad. Tales son las minorías étnicas, religiosas, lingüísticas, los minusválidos, los homosexuales, etc.

La pregunta ahora es la siguiente: el liberalismo de Ortega ¿presta una atención peculiar a la defensa de los derechos y las libertades de las minorías?

Bueno, precisamente aquí aparece el vacío o deficiencia susodicha. Podemos constatar que en la filosofía de Ortega falta aquella región de suma importancia en la que el filósofo podría tratar la pregunta o problema de la minoría en base al credo liberal. La cosa no es solo sorprendente, sino expresamente chocante. Es chocante, en primer lugar, porque en la historia política y social de España el problema de las minorías étnicas y lingüísticas desempeñó un papel fundamental también en la época de Ortega y, en segundo lugar, porque el filósofo español, como es sabido, atribuyó un papel esencial a la minoría en su filosofía social, antropología y más aún en su metafísica. En toda su obra casi no hallamos ninguna referencia a la vinculación entre el liberalismo y la teoría de las minorías; hay una referencia, como excepción, cuando —a propósito del liberalismo «viejo»— hace mención del «utópico deseo de respetar a las minorías»,²¹ pero desde este punto de vista esta cita es quizás la más fuerte.

2. Al mismo tiempo, el respeto de la minoría selecta en el sentido orteguiano sería una tarea eminente desde el lado liberal, porque toda la vida de la sociedad depende precisamente de la existencia, funcionamiento y actividad de tal minoría cualitativa. Si el respeto de los derechos y la libertad de la minoría selecta no formara parte del credo liberal, entonces esto tendría consecuencias graves para toda la vida de la sociedad. Y lo que falta en Ortega es precisamente el reconocimiento de esta conexión.

Un especial agravamiento de la situación es que la minoría selecta fue expuesta a los ataques más fuertes precisamente en el tiempo de Ortega, y no solo por parte del estado y del poder público, sino también por parte de las masas sociales; y es precisamente este acontecimiento el que él delineó magistralmente en la descripción del fenómeno «la rebelión de las masas». Por eso es tanto más incomprensible que Ortega, durante la defensa de los principios liberales, no atribuyera un papel importante a la defensa de la minoría selecta.

En resumidas cuentas: en base a las dos categorías fundamentales —«minoría» y «liberalismo» respectivamente— Ortega se puede considerar, por una parte, un pensador conservador; podemos percatarnos de su conservadurismo, en primer lugar, en su teoría de la minoría, porque esta teoría contrasta con todo igualitarismo social y considera la sociedad como una estructura esencialmente aristocrática. Por otra parte, Ortega se consideró siempre y

21 *Historia como sistema y del imperio romano*, VI. p. 102.

hasta el fin un pensador liberal; más aún, si miramos este lado en un contexto político y español, podemos decir que él mismo perteneció más bien al campo del liberalismo izquierdista. Esta es la situación, si examinamos su «teoría de minoría» y su «liberalismo» por separado.

Por tanto, la vinculación de estos dos terrenos hacen de Ortega un pensador eminentemente liberal conservador, porque precisamente a partir de este vínculo el credo liberal se podría extender a la teoría de la minoría selecta. Sin embargo, esta vinculación falta en Ortega de un modo peculiar. Así podría terminar mi hilo de pensamiento con la conclusión final de que Ortega fue un pensador liberal conservador, aún cuando él mismo nunca hizo este vínculo y nunca lo expresó de un modo explícito.

MIRADAS ENTRECruzADAS: LIBERALISMO Y MASAS EN ORTEGA Y ARENDT

AGUSTINA VARELA MANOGRASSO¹

Universidad de Murcia

agustinabelen.varela@um.es

1. Introducción: contextos, miradas, obras

Antes que una cuestión política, Ortega y Gasset vio en el liberalismo «una idea radical sobre la vida: es creer que cada ser humano debe quedar franco para henchir su individual e intransferible destino»². Por su parte, Hannah Arendt no solo no fue liberal, sino que se esforzó por repensar lo político sin adherirse a ningún «ismo» que pudiera encasillar su pensamiento filosófico-político. De ahí que llegase a afirmar: «nunca fui socialista, ni tampoco comunista [...] ni nunca fui liberal. Cuando dije que lo era olvidé [mencionar] que jamás he creído en el liberalismo»³. A pesar de esta diferencia básica, las reflexiones del filósofo español y las de la alemana comparten la preocupación por la intromisión del Estado en la esfera privada de la vida, en un contexto de proliferación del hombre-masa como un novedoso modo

1 Becaria del Programa de Formación del Profesorado Universitario (FPU) del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Referencia AP2012/00635. Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia.

2 ORTEGA Y GASSET, J., «Socialización del Hombre», *El Espectador*, Madrid, Salvat, 1969, p. 188.

3 Se trata de parte de la respuesta que Arendt dio a la famosa pregunta que Hans Morgenthau le hizo en un Congreso de 1972 dedicado a su trayectoria intelectual («The Work of Hannah Arendt») y organizado por la *Toronto Society for the Study of Social and Political Thought*: «¿Qué es usted? ¿Es conservadora? ¿Es liberal? ¿Dónde se sitúa usted entre las perspectivas contemporáneas?». ARENDT, H., «Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento», *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 167.

de ser humano, caracterizado por su estandarización y vacío existencial. De modo que, si bien no es tarea fácil vincular dos pensadores tan dispares en sus estilos, tratamientos filosóficos y propuestas políticas, este texto tiene como propósito enfatizar el punto en que se encuentran sus miradas críticas de la Europa moderna, basadas en ciertas inquietudes comunes y atentas a los procesos de masificación, la pérdida de lo privado y estatización de la vida, y que, a su vez, nos permitirá enlazar con sus respectivas reflexiones sobre el liberalismo.

Desde una perspectiva histórica, la proliferación de las masas obedece a la modernización de las sociedades europeas, como resultado del proceso de industrialización e innovación tecnológica, de mejoras en la higiene y la salud social, de incremento de derechos laborales y políticos, entre otros muchos avances que, en principio, parecían estar ligados exclusivamente a mayores cotas de bienestar y libertad. Sin embargo, las primeras exploraciones del comportamiento de las masas revelaron el carácter sumamente complejo de este fenómeno que había derivado en la configuración de un nuevo sujeto socio-político con un potencial insospechado y la consecuente aparición de peligros, igualmente insospechados, que requerían un análisis cualitativo.

La publicación de *La rebelión de las masas* en 1930⁴ responde a esta necesidad, y lo hace estableciendo una ruptura con los múltiples estudios que habían aplicado la categoría de «masa» al estado concreto de un determinado grupo de la sociedad o a ésta en su totalidad. Como novedad, el análisis de Ortega introduce la figura del hombre-masa y la sitúa en el centro de su exploración que, como afirma Heliodoro Carpintero:

[...] no es sin más comparable con el «hombre de una masa o muchedumbre»; ni se ha originado en situaciones de agitación colectiva, sino, por el contrario, en un deficiente proceso de educación y socialización⁵.

El contexto en que el filósofo estudia al hombre-masa era el de una Europa, según él, completamente desmoralizada, que había dejado de ser la solución al «problema español», precisamente porque comenzaban a compartir la misma

⁴ Tendré en cuenta la edición final de 1947, que es la que ha llegado a nuestros días. En ésta, Ortega modifica algunos párrafos y añade «Prólogo para Franceses» (1937) y «Epílogo para ingleses» (1938), con la finalidad de matizar ciertas ideas que habían sido mal interpretadas y también poder perfilar su reflexión sobre el avance del fascismo en Europa.

⁵ CARPINTERO, H., «Ortega y su psicología del hombre-masa», *Cuenta y razón*, 11, 1983, p. 151.

«atmósfera irrespirable» de una sociedad colapsada por el advenimiento de las masas que ya habían ascendido al «pleno poderío social»⁶. La crisis europea era clara para Ortega: la rebelión de las masas suponía el ascenso de la «personalidad antiliberal»⁷, esto es, de un modo de ser hombre y de ser mujer que diluye su singularidad en lo común y, en idéntica uniformidad con los demás, se desprende de todo espacio propio e individual.

Es en este ámbito de homogeneización social y de crisis de los valores liberales en el que se inscribe su crítica al fascismo y al bolchevismo como las dos grandes fuerzas políticas antiliberales que, a su vez, habían desarrollado sus propios mecanismos para acelerar el proceso de masificación. No obstante, si bien Ortega avistó el peligro que suponía la estandarización de los hombres, la realidad superó con creces su previsión, como veinte años después pudo precisar el análisis de Hannah Arendt.

Los orígenes del totalitarismo, publicado en 1951, muestra un claro esfuerzo por comprender esta forma de gobierno sin precedentes, así como a los individuos que componían las sociedades en las que pudo cristalizar. Basados en la doble pretensión de dominación universal y dominación total de los humanos, los regímenes totalitarios trascienden toda lógica utilitarista y el objetivo despótico de sumisión de los hombres, con el fin de eliminar por completo su libertad, así como toda espontaneidad, incluso aquella que emana de las reacciones e instintos más básicos. Y esto es así porque desde la óptica arendtiana, el totalitarismo no se contenta con reducir a los humanos a un «haz de reacciones», sino que además pretende uniformarlas, hacerlas idénticas. Solamente erradicando hasta el último resquicio que pueda singularizar a los sujetos, puede aspirarse a dominarlos en su totalidad.

Aunque Arendt recupera la larga tradición de investigaciones sobre el comportamiento de las masas, reconoce un nuevo condicionante que parece trascender este fenómeno tal como había sido previsto, adquiriendo una peligrosa originalidad:

Eminentes investigadores y políticos europeos habían predicho desde comienzos del siglo XIX la aparición del hombre-masa y la llegada de una época de las masas. [...] Sin embargo, aunque todas las predicciones llegaron a cum-

6 ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, Madrid, Tecnos, 2012, p. 122.

7 El estudio de Heliodoro Carpintero sobre la psicología del hombre-masa, sostiene que el tema principal del libro de Ortega es la exploración de una personalidad social, en concreto, la personalidad antiliberal, que se ha rebelado. Véase CARPINTERO, H., «Ortega y su psicología del hombre-masa», *O. C.*, p. 143.

plirse en algún sentido, perdieron mucho de su significado a la vista de fenómenos tan inesperados como la pérdida de interés por sí mismo de cada uno, la indiferencia cínica o aburrida frente a la muerte o catástrofes personales, la inclinación apasionada hacia las nociones más abstractas como guías para la vida y el desprecio general incluso por las normas más obvias del sentido común⁸.

Si bien no hay constancia de que en la literatura sobre las masas que la filósofa considera, tuviese en cuenta a *La rebelión de las masas* –traducida al inglés mucho antes que la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*–, se pueden percibir algunas similitudes entre la categoría orteguiana de «hombre-masa» y la que ella misma utiliza⁹. Y si bien cada uno emprende diferentes vías de análisis, ambos enfatizan que al deterioro de la vida público-política se suma el deterioro de la vida privada y el abandono de la individualidad.

2. Perspectivas diversas de la configuración del hombre-masa, temores comunes

Tanto Ortega como Arendt consideran que el hombre-masa está enraizado en la encrucijada de luces y sombras del proceso civilizador moderno¹⁰. Sin embargo, al explorar su surgimiento y la configuración de sus principales rasgos, toman puntos de partida y perspectivas de análisis distintos. Si, por un lado, Ortega enfatiza el reverso que supuso al progreso la «sensación de omnipotencia» y la «indocilidad» de estos «hombres no cualificados» que, según afirma en su estudio, recibieron los beneficios de la civilización sin ha-

8 ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2010, pp. 444-445.

9 Tomo este dato del último trabajo sobre Hannah Arendt de la profesora Neus Campillo de la Universitat de València, en el que dedica dos apartados al estudio del totalitarismo y la cultura de masas desde la vinculación entre los análisis de Arendt y Ortega. Fundamentalmente, se centra en la relación entre masas y minorías, en la crisis de la cultura como cultura de masas y en la vindicación de una cultura crítica. Véase CAMPILLO, N., *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, Valencia, Universitat de València, 2013, pp. 229-249.

10 Para Ortega, el hombre-masa es un producto patológico del proceso civilizador, mientras que para Arendt, más que un resultado con sus causas concretas, se trata de una cristalización con diversos orígenes. Y aunque ambos coinciden en que su surgimiento pone en evidencia que no hay progreso positivo e indefinido, una nueva diferencia cobra preeminencia: si Ortega consideró que todo progreso puede tener regresión, Arendt, por su parte, rechazó la misma idea de progreso y de historia lineal. En su lugar vindicó una noción de historia en términos de ruptura.

ber educado sus espíritus en el cuidado de ésta¹¹; Arendt, por su parte, acentúa la «sensación de desarraigo» y la «docilidad» de estas masas compuestas de individuos incapaces de establecer relaciones normales con los otros¹² y que salen a la luz tras la ruptura del sistema de clases moderno.

El hombre-masa orteguiano emerge como consecuencia del desarrollo de la democracia liberal, el industrialismo y la experimentación científica, en un contexto de confort social, político y económico, e incremento aparentemente ilimitado de las posibilidades técnico-científicas. La vida es más fácil para este sujeto carente de un proyecto vital individual y que no reconoce su limitación de espíritu. Se trata del «hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que se repite en sí un tipo genérico»¹³.

Frente a la «vida vulgar» de las masas, Ortega sitúa la «vida noble» y auténtica de las minorías. Pero esta distinción no alude a las diferentes clases sociales, sino a una cuestión moral e intelectual. La vida noble es aquella basada en el esfuerzo y la exigencia personal. En este sentido, el concepto de «hombre-masa» es de «tipo ideal», aplicable a un modo específico de ser y comportarse que podemos encontrar en todas las clases. La rebelión de las masas consiste precisamente en que este modo de ser hombre y de ser mujer —según Ortega incapaz de dirigirse a sí mismo y mucho menos a la sociedad en general— deja de obedecer a las minorías expertas y comienza a ocupar sus ámbitos de actuación. Sin esfuerzo ni preparación y considerándose plenamente capaces de liderar la sociedad, las masas se rebelan. Pero ello viene acompañado de la desafortunada actitud de una minoría que, en lugar de resistir el ascenso de las masas, desertan. Y es esta confluencia de rebelión de las masas y deserción de las minorías, la que favorece un mayor alcance del proceso de masificación, que llega tanto al hombre medio como al cualificado.

11 «Esta explosión humana, positiva en muchos sentidos, había de tener también limitaciones [...]. Los nuevos hombres han podido sentir el orgullo que proporcionan los múltiples modos de dominio de la naturaleza, pero no han sido educados en su correspondiente responsabilidad». CARPINTERO, H., «Ortega y su psicología del hombre-masa», *o. c.*, p. 147.

12 «La característica principal del hombre-masa no es la brutalidad y el atraso, sino su aislamiento y falta de relaciones normales. Procedentes de la sociedad estructurada en clases de la nación-estado, cuyas grietas habían sido colmadas por el sentimiento nacionalista, era solo natural que estas masas, en el primer momento de desamparado de su nueva experiencia tendieran hacia el nacionalismo especialmente violento». ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, *o. c.*, p. 445.

13 ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, *o. c.*, pp. 125-126.

De ahí, pues, que «la altitud del tiempo» en la que Ortega reflexiona, venga acompañada de lo que concibió como la mayor crisis de una Europa plenamente desmoralizada por estar bajo el dominio de una clase de hombre que es «niño mimado», «primitivo rebelde» y «señorito satisfecho». Es «niño mimado» porque solo exige los beneficios de la civilización al mismo tiempo que se desentiende de todo esfuerzo por mantener los valores de la cultura. Es «primitivo rebelde» porque, si bien él mismo es producto de la civilización, hace uso de ésta como si de naturaleza se tratase, es decir, sin ser consciente de que, al ser un producto cultural, no se sostiene a sí misma y requiere protección. Y es «señorito satisfecho» porque en el desequilibrio entre los avances de la civilización de los que se beneficia y su desinterés por el proceso con que han sido alcanzados, pierde contacto con el carácter complejo de la vida humana, abocándolo a reafirmarse tal cual es. Satisfecho con su sí mismo, se trata, en realidad, de un sí mismo sin contenido. Es así como el incremento de sus posibilidades coincide con la peligrosa fusión entre su carencia de ánimo de superación y la sensación de omnipotencia.

También Arendt concibe que el advenimiento de las masas modernas tiene su origen en el impacto de la revolución industrial, el proceso de urbanización y, en un principio, el consecuente aumento del nivel de vida. Sin embargo, sostiene que crecen exponencialmente con la quiebra del sistema de clases moderno y cristalizan con fuerza durante la Primera Guerra Mundial y el período de entreguerras. A diferencia de Ortega, enfatiza el contexto de inestabilidad que deriva de la disolución de este modelo de estratificación socio-política y se remonta a la tradicional apatía burguesa hacia los asuntos políticos y al desarrollo del imperialismo decimonónico que supuso la subordinación de los intereses políticos del Estado-nación a los económicos de la burguesía. La ruptura de este sistema que sustentaba los intereses de los individuos de una clase concreta, supuso la pérdida del sentido de pertenencia a un grupo y el incremento de la sensación de desarraigo generalizado de las masas¹⁴.

14 La ruptura del sistema de clases supuso, asimismo, la ruptura del sistema de partidos que, al fin y al cabo, velaban por los intereses de clases: «La idea de «ausencia de clases» en la sociedad masa constituye, sin duda, un punto esencial de esta concepción (...) Ya no se trata tan solo de los refugiados de nuestras guerras, de los exiliados políticos, de los emigrantes no integrables, etc. (...) sino de aquellos individuos cuya identidad de clase se ha esfumado en virtud de los mecanismos del capitalismo (...) Es decir, que el capitalismo y el desarrollo del estado moderno producen una continua y creciente erosión de todas las estructuras tradicionales de

Ahora bien, esto no significa que Arendt vindique esta forma de estratificación social como único modo de contener el fenómeno de masas. Al contrario, considera que los resultados adversos de la quiebra del sistema de clases estaban, en cierto sentido, implícitos en sus intrínsecas deficiencias. Estructurado en función de delimitaciones predeterminadas por el rango social de individuos movidos por intereses particulares, y basado en una esfera política restringida a los sujetos de una clase social específica, era incapaz de fomentar el desarrollo de una auténtica ciudadanía y, en lugar de evitar la emergencia de las masas, funcionaba como productor de las condiciones propicias para su proliferación. Por ello, tan pronto como se desploman sus tabiques, salen a la luz las masas desamparadas y, con ellas, las nefastas consecuencias del aislamiento y la indiferencia hacia los asuntos políticos. Sin intereses comunes, los individuos se atomizan aún más. Pero en este marco de erupción de las masas se introduce una novedad a la que Arendt presta especial atención: el aislamiento ya no preserva la individualidad sino que supone su pérdida total¹⁵, abriendo, de este modo, una vía por la que se abandona tanto lo público como lo privado.

El hombre-masa arendtiano tiene su origen en esta doble pérdida como preludio de lo que Margaret Canovan denominó «el abandono del yo a fuerzas inhumanas»¹⁶, que no son otras que las totalitarias. Lo que sorprende a la alemana es que «nada resultó tan fácil de destruir como la intimidad y la moralidad privada de quienes no pensaban más que en salvaguardar sus vidas privadas»¹⁷. Lo que le horroriza es que este hombre corriente, centrado en su familia, profesión y el cumplimiento de las normas, se convertirá en el auténtico hombre-masa dispuesto a perpetrar la violencia totalitaria¹⁸.

la sociedad civil, y la van reduciendo así a simple y amorfa masa solitaria». GINER, S., *Sociedad Masa: Crítica del pensamiento conservador*, Barcelona, Península, 1979, pp. 88-89.

15 «Estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo. El desarraigo puede ser la condición preliminar de la superfluidad, de la misma manera que el aislamiento puede ser (aunque no lo sea) la condición preliminar de la soledad» ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, o. c., p. 636.

16 CANOVAN M., *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, nota nº 30, p. 24.

17 ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, o. c., p. 471.

18 Bauman sigue en esto a Arendt: «Sabemos que las personas pertenecientes a las organizaciones más directamente involucradas con el asesinato en masa no eran ni anormalmente sádicas ni anormalmente fanáticas (...) Los dirigentes de las SS contaban con la rutina organizativa y

Habiendo perdido todo interés individual, por carecer más fundamentalmente de un sentido de sí mismo e identidad personal, pierde también la capacidad de desarrollar un pensamiento crítico y de elaborar juicios –sobre los acontecimientos y el sistema en que se encuentra inmerso, sobre las acciones de los otros y de las suyas propias–, que le permitan distinguir entre el bien y el mal, y así poder asumir algún tipo de responsabilidad individual.

En este análisis de las masas, hay una dura crítica a la teoría liberal y el capitalismo moderno, concebidos como introductores de valores económicos en las relaciones interhumanas. Toda la propuesta política de Hannah Arendt puede ser analizada desde la distinción entre lo público-político y lo privado-prepolítico, así como la primacía del primero sobre el segundo y en clara contraposición al liberalismo, el cual, según ella, había priorizado la «felicidad privada» a la «felicidad pública»¹⁹, lo individual a la pluralidad y lo económico a «lo político», que en términos arendtianos:

[...] no se concentra en la esfera de lo que llamamos «la» política, la esfera de los representantes y de los gobernantes. Por el contrario, aceptar esta delegación es el principio del fin de lo político. Y las leyes no lo garantizan, sino que son simplemente su condición previa. Es, en todo caso, en lo que hoy llamamos sociedad civil donde se dirime la suerte de la democracia, que nunca puede ser una adquisición sino un actuar²⁰.

Aparece, así, una primera acepción de «lo privado» en términos de «privación» que la filósofa toma de la Grecia Antigua. Se trataría de un ámbito carente de dimensión intersubjetiva en el que los humanos permanecen ligados a la coerción de las necesidades vitales, a diferencia del espacio político de acción y discurso en que son auténticamente libres²¹. Su confrontación al liberalismo se apoya en un rechazo a la despolitización de la vida y privatización de la libertad, que para ella pervirtió el sentido genuino tanto de la libertad, al desvincularla del terreno político, como

no así con el celo individual, con la disciplina y no con la entrega ideológica». BAUMAN Z., *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 2011, pp. 41-42.

19 Para la distinción entre «felicidad pública» (aquella que emana de participar en el poder público) y la «felicidad privada» (meramente atenta al bienestar privado), véase ARENDT, H., «La búsqueda de la felicidad», *Sobre la Revolución*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 115-141.

20 COLLIN, F., «Hannah Arendt: la acción y lo dado», *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*, Barcelona, Icaria, 2006, p. 137.

21 Véase ARENDT, H., «¿Qué es la libertad?», *Entre el pasado y el Futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 2003 p. 167.

el de la política, al reducirla a mera protección de la vida en manos del Estado burocratizado. En este sentido, su crítica se dirige a una determinada concepción de la libertad y de la política, y es en este punto donde radica su diferencia básica con la filosofía política de Ortega.

Si, por un lado, Arendt pretende recuperar un sentido de lo político contrapuesto a la noción de dominio y concebido como una esfera plural en que los hombres y las mujeres pueden realizarse plenamente, para Ortega no es propiamente un ámbito de realización personal, sino una actividad secundaria, aunque imprescindible, para satisfacer eficazmente las necesidades y garantizar la libertad individual. De este modo, no duda en afirmar que:

La actividad política, que es de toda la vida pública la más eficiente y la más visible, es, en cambio, la postrera, resultante de otras más íntimas e impalpables. Así, la indocilidad política no sería grave si no proviniese de una más honda y decisiva indocilidad intelectual y moral²².

Por eso, el filósofo pone el acento en la necesidad de superar las condiciones de desingularización que ha impuesto la «fuerza impersonal de lo colectivo»²³ y que, a diferencia de lo que Arendt pretende, no requiere defender ningún sentido superior de la esfera política.

De modo que sus respectivos análisis del hombre-masa presuponen distintas percepciones de la política y la libertad, pero también del liberalismo y el sentido de la individualidad. Mientras que el español considera que la configuración del hombre-masa está enraizada en la pérdida de los valores liberales, la filósofa encuentra su base psicológica en la mentalidad liberal, esto es, en la primacía de lo privado entendiendo por éste el sentido de una privación. Y este sentido se debe a que no sólo se trata de un ámbito prepolítico que ata a los humanos a la compulsión de sus necesidades biológicas, sino que, además, les priva del encuentro con los otros, requerido para constituir-revelar la identidad personal, es decir, la individualidad no intercambiable que hace a cada sujeto, único. Por su parte, y sin perder de vista relación con los otros en la constitución del individuo (así como en

22 ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, o. c., pp. 194-195.

23 «La despersonalización y desindividualización del hombre por la fuerza impersonal de lo colectivo deja en evidencia la tensión entre individuo y sociedad que se presenta en el pensamiento político de Ortega [...]». MERMALL, T., *Introducción biográfica y crítica a «La rebelión de las masas»*, Madrid, Castalia, 1998, p. 24.

los procesos de desindividuación), Ortega no enfatiza tanto esta dimensión intersubjetiva de la subjetividad, como la lucha contra la decadencia moral y una forma de vida impersonal.

Ahora bien, con la mirada puesta en la experiencia totalitaria de indistinción y destrucción tanto de lo público como de lo privado, Arendt recupera otro significado de lo privado que no se presenta ya como privación sino como refugio, espacio protector y ámbito infranqueable de libertad individual que debe ser salvaguardado de la luz de lo público –sobre todo, cuando ésta busca una visibilización total, exponiendo a los hombres a una vigilancia exhaustiva–. Y es ciertamente este segundo significado el que permite ampliar sus reflexiones sobre el liberalismo y establecer un diálogo con Ortega. Desde este punto, el hombre-masa orteguiano, «sin entrañas de pasado» y carente «de un «dentro», de una intimidad suya»²⁴, se acerca al hombre-masa arendtiano que no solo ha perdido radicalmente el interés por el «mundo común» sino que, incluso carece, del «interés por sí mismo de cada uno»²⁵. Sus diferentes posturas respecto al liberalismo confluyen en la preocupación por la pérdida del valor de lo privado y del sí mismo, basada en el temor a una doble amenaza: el peligro del conformismo y la inadvertida intromisión del Estado en el ámbito privado, que pone en peligro su integridad.

3. La dignidad de lo privado y los límites del Estado

Esta preocupación compartida se apoya en la convicción de que la dignidad de lo público-político no puede sustentarse sin recuperar cierto sentido de la dignidad de lo privado. Tanto Ortega como Arendt pretenden salvaguardar «lo privado del individuo» que se pierde siempre que los hombres y las mujeres se convierten en masa.

En el caso de Ortega, la defensa de la dignidad de este ámbito íntimo está enraizada en su crítica a la personalidad antiliberal de los hombres masificados, precisamente porque la disolución de sus vidas privadas en la abstracción de lo homogéneo-colectivo favorece la intromisión del Estado burocrático que las administra. El pensador español no duda en clasificar a la

24 ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, o. c., p. 87.

25 ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, o. c., pp. 444-445.

democracia liberal²⁶ como «la forma que en política ha representado la más alta voluntad de convivencia»²⁷ ya que, si bien considera al liberalismo, en primer lugar, una «idea radical sobre la vida» es, asimismo,

el principio de derecho político según el cual el Poder público, no obstante ser omnipotente, se limita a sí mismo y procura, aun a su costa, dejar hueco en el Estado que él impera para que puedan vivir los que ni piensan ni sienten como él [...]²⁸.

Preocupado por los límites cada vez más borrosos del Estado, prioriza el liberalismo a la democracia, especialmente en el contexto de «hiperdemocracia» en que las masas se han impuesto a las minorías. Sin embargo, no por ello debe ser considerado un pensador antidemocrático, sino defensor de la forma liberal de democracia, en contraposición a su forma pervertida antiliberal y predominante con el avance del fascismo que, desde su punto de vista, no es sino la movilización de los hombres masificados. El «hermetismo del hombre-masa» consiste, según Ortega, en que se reafirma en su sí mismo sin apelar a instancias superiores y, en general, a nada externo a él. Pero precisamente porque su sí mismo es pura abstracción, puede ser movilizado políticamente sin el más mínimo indicio de pensamiento crítico. Indiferente, vacío y desmoralizado, «[...] más que un hombre, es solo un caparazón de hombre constituido por meros *idola fori*; carece de un «dentro» [...] inalienable, de un *yo* que no se pueda revocar»²⁹.

La misma inquietud perturba a Hannah Arendt, y ello queda claramente patente cuando analiza los movimientos totalitarios. No obstante, en su caso, la dignidad de lo privado aparece siempre como reverso de la dignidad de la esfera pública y únicamente en aquellos momentos de su obra en que no es presentado en términos de privación, sino como las «cuatro paredes»³⁰

26 «Lo que Ortega entiende por democracia liberal no es lo que hoy día nosotros llamamos comúnmente democracia, sino una forma de convivencia que Ortega entiende como un proyecto moral, como un programa de vida en común que sabe articular adecuadamente lo público y lo privado como un programa colectivo de existencia». FLÓREZ, C., «Política y filosofía en Ortega. Teoría orteguiana de la modernidad», LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T. (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a «Vieja y nueva política»*, Barcelona, Anthropos, p. 132.

27 ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, o. c., p. 207.

28 *Ib.*, p. 207.

29 *Ib.*, p. 87.

30 «(...) las cuatro paredes de la propiedad de uno ofrecen el único lugar seguro y oculto del mundo público, no sólo de todo lo que ocurra en él sino también de su publicidad, de ser visto

protectoras dentro de las que podemos desplazarnos libremente y requisito imprescindible para el desarrollo tanto de una auténtica vida privada como de una vida política sana.

Arendt, que en ningún momento llevó a cabo una distinción clara entre liberalismo político y liberalismo económico –pues, como afirma Simona Forti, para ella ambos suponen la reducción de la política a mero medio³¹–, presenta en la defensa de lo privado como refugio, el punto más liberal de su argumentación³². Desde esta otra perspectiva, ya no se trata de lo privado en el sentido de vida despolitizada y monopolizada por un individualismo posesivo, sino de un espacio que funciona como reverso desde el cual poder saltar al terreno político y al que se debe poder retornar. Esta posibilidad de retiro y ocultamiento es fundamental porque es lo que permite al individuo decidir cuándo aparecer. Para la alemana, tan destructor de la esfera política es la absoluta privatización de la vida humana como su plena publicación, porque:

una vida que transcurre en público [...] se hace superficial. Si bien retiene su visibilidad, pierde la cualidad de surgir a la vista desde algún lugar más oscuro, que ha de permanecer oculto para no perder su profundidad³³.

El totalitarismo pulveriza los espacios públicos de la vida, pero al haber descubierto los «medios de dominar [...] a los individuos [también] desde dentro»³⁴, destruye asimismo los espacios más íntimos de la vida de cada sujeto singular. Sin duda, la fusión entre ideología y terror de esta forma de gobierno fue la forma más extrema de un sistema capaz de invadir por completo el ámbito de lo privado. Pero, precisamente porque el abandono de la esfera política y los procesos de atomización social emergen en la

y oído». ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 76.

31 «Hay que decir que Arendt parece ignorar de manera intencionada la diferencia entre liberalismo político y liberalismo económico [...] Todas indistintamente comparten el punto de vista social según el cual la naturaleza crucial de la política consiste en favorecer la actividad de la producción y del consumo, es decir, –en la terminología arendtiana– el proceso vital». FORTI, S., *Vida del espíritu y tiempo de la Polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid, Cátedra, 2001.

32 Concretamente, cierto acercamiento al liberalismo político, pero en ningún caso al liberalismo económico que Arendt rechazaría por completo al priorizar lo económico a lo político.

33 ARENDT, H., *La condición humana*, o. c., pp. 76-77.

34 ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, o. c., p. 455.

sociedad moderna no totalitaria, Arendt amplía su estudio de las masas a las sociedades de consumo pretotalitarias y posttotalitarias.

Como pudo observar de cerca en el marco de postguerra de la sociedad norteamericana, el hombre-masa, indiferente y conformista, aparece en contextos de fragmentación social, ya sea por escasez o por abundancia. Por ello, no duda en afirmar que «el peligro del conformismo y su amenaza a la libertad es inherente a *toda* sociedad de masas»³⁵ y que, en todo caso, la tipología del hombre-masa cobrará preeminencia siempre que los humanos abandonen la esfera política y se centren exclusivamente en las actividades económicas de producción y de consumo. En este sentido, para Arendt el conformismo social está enraizado en la uniformidad que emana de las necesidades comunes del cuerpo humano³⁶, o mejor, un sentido pervertido de «necesidad» que trasciende una dimensión propiamente biológica.

Además, absortos en la satisfacción de sus necesidades privadas que el Estado burocratizado administra, pueden pasar por alto los excesos de los límites de este Estado, que deja ser garante del espacio privado para convertirse en su dominador. Ambos, conformismo e inadvertida estatificación de la vida, son la evidencia de que no hace falta vivir en una sociedad totalitaria de terror y violencia para erradicar la libertad. La amenaza del conformismo de la sociedad de masas consiste, en definitiva, en que la libertad, tanto la pública como la privada, bien «puede ir desapareciendo a través de alguna especie de acuerdo general, en algún proceso casi intangible de adaptación mutua»³⁷.

Por su parte, el liberalismo político de Ortega no puede comprenderse sin esta preocupación por los límites del Estado, unido al proceso de masificación. Desde su perspectiva, si bien hombre-masa y Estado comparten un carácter anónimo y burocrático, son esencialmente distintos. No obstante, desde el punto de vista del hombre masificado, el Estado no es reconocido

35 ARENDT, H., «La amenaza del conformismo», *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, p. 511 (la cursiva es mía).

36 «La sociedad es uniforme, conformista y homogénea, porque en el fondo las necesidades materiales son iguales a todos los individuos, ya que todo ser humano tiene en común con los otros la misma urgencia de proveer las mismas necesidades vitales. El deseo de distinción, que había sido uno de los motores más eficaces de la acción política, se satisface ahora [...] apelando a la cultura de lo efímero». FORTI, S., *Vida del espíritu y tiempo de la Polis*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 352.

37 ARENDT, H., «La amenaza del conformismo», *Ensayos de comprensión 1930-1954*, o. c., p. 511. Para este tema véase también PALOMAR TORRALBO, A., «Conformismo, banalidad y pensamiento: figuras de la alienación en las sociedades de masas según Hannah Arendt» en *Astrolabio: revista internacional de filosofía*, 11, 2011, pp. 349-358.

como un resultado de la civilización, sino como un producto natural con el que él mismo se identifica y al que recurre continuamente. El problema fundamental que Ortega advierte en esta percepción distorsionada, consiste en que el hombre-masa «tenderá cada vez más a hacerlo funcionar con cualquier pretexto, a aplastar con él toda minoría creadora que lo perturbe [...]»³⁸. Por eso mismo, el filósofo sostenía que la mayor amenaza a la civilización que debían confrontar los hombres de su tiempo era «el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad social por el Estado; es decir la anulación de la espontaneidad histórica que en definitiva sostiene, nutre y empuja los destinos humanos»³⁹. El resultado «paradójico y trágico del estatismo» es, para Ortega, que siendo el Estado una construcción humana creada para facilitar la vida de la sociedad, solo puede subsistir invadiendo su espacio y convirtiéndola en alimento de la máquina estatal⁴⁰.

Conclusión

Aunque Ortega y Arendt tuvieron distintas posturas sobre el liberalismo y defendieron distintas nociones de «lo político» y «lo privado», ambos vieron en el marco de proliferación del hombre-masa conformista la disolución de lo singular en la abstracción de lo impersonal y la anulación de toda espontaneidad, que favorecen la extralimitación del poder estatal. Tanto uno como otro rechazaron la estatización de la vida, y si Arendt defendió su politización, se debe a que para ella lo político no es un ámbito reservado a «políticos profesionales», sino el auténtico espacio de interacción humana y de genuina libertad en el que todos podemos (o deberíamos poder) participar.

«¿Cómo no temer que bajo el imperio de las masas se encargue el Estado de aplastar la independencia del individuo, del grupo, y agotar así definitivamente el porvenir?»⁴¹, se preguntaba Ortega con la mirada puesta en el fascismo y el bolchevismo, como las más claras manifestaciones de la devastadora correlación

38 Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*, o. c., p. 263.

39 *Ib.*, p. 263.

40 La paradoja se amplifica si consideramos que: «Y como a la postre no es sino una máquina cuya existencia y mantenimiento dependen de la vitalidad circundante que la mantenga, el Estado después de chupar el tuétano a la sociedad, se quedará hético, esquelético, muerto con esa muerte herrumbrosa de la máquina, mucho más cadavérica que la del organismo vivo». *Ib.*, p. 264.

41 *Ib.*, p. 267.

entre masificación de los hombres y estatización de la vida. Una pregunta similar podría haber formulado Arendt que vio en el Estado totalitario la confirmación de su potencial para destruir todo porvenir. Pero, si bien la caída de los regímenes totalitarios impidió el desarrollo pleno de este potencial, ella sabía muy bien que ello no significaba la eliminación total de los elementos que permitieron su cristalización ni, por tanto, de un posible resurgimiento. De ahí que considerase a «la organización política de las sociedades de masas»⁴² uno de los problemas centrales también de las sociedades de consumo posttotalitarias y, podríamos decir, continúa siendo uno de los mayores problemas actuales. La dignidad de lo privado como refugio resurge con fuerza cuando está en peligro. En contextos de perversión total de la esfera política y de amenaza de invasión de lo privado, aparece como una esfera no ya de intereses particulares desenfrenados, sino protectora de la libertad individual que puede preservar el desarrollo de un pensamiento crítico. Cuando los «tiempos son oscuros», como es el tiempo de los hombres masificados, la vida privada puede ser espacio no de conformismo, sino de resistencia. Aquella que, en «situaciones-límite», permite salvaguardar la integridad del sí mismo.

Aun así, Arendt, a diferencia de Ortega, en ningún momento perdió de vista la primacía del «mundo común» que ella hacía corresponder con la esfera política. De hecho, consideraba que era en este espacio de encuentro intersubjetivo donde podía configurarse y desarrollarse un genuino sentido de individualidad. Esta diferencia básica entre ambos pensadores llevará a Hannah Arendt a cuestionarse: «¿hasta qué punto seguimos obligados con el mundo cuando nos han echado de él o nos hemos retirado de éste?»⁴³. Una pregunta que invita a reflexionar sobre los propios límites de esta forma de resistencia individual que, si por un lado permite salvaguardar la integridad personal, por otro, corre el riesgo de olvidar la responsabilidad de actuar en el mundo⁴⁴.

42 ARENDT, H., «La amenaza del conformismo», *Ensayos de comprensión 1930-1954*, o. c., p. 513.

43 ARENDT, H., «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing», *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, p. 32.

44 Arendt reconoció que este espacio privado puede ser refugio para el desarrollo de una moralidad personal (el diálogo con uno mismo) en un contexto de completa desmoralización social, sin embargo, vindicó la necesidad de armarse de valor para «actuar», es decir a recuperar el espacio político. «Arendt sostiene que aunque la integridad personal consciente puede detener a su poseedor de estar implicado con el mal, es improbable que tome alguna acción política positiva, si es un individuo aislado y no está suficientemente ligado al mundo público, al mundo político, al mundo común, al ámbito de la libertad y al reconocimiento de los otros». GARCÍA GONZÁLEZ, D., *Del poder político al amor al Mundo*, México, Porrúa, p. 93.

LA ENCRUCIJADA DEL LIBERALISMO
EN EL PERÍODO DE ENTREGUERRAS (1919-1939):
LAS APORTACIONES DE LIPPMANN Y ORTEGA¹

HUGO AZNAR
CEU. Cardenal Herrera
haznar@uchceu.es

1. La relectura contemporánea del liberalismo
y *el Coloquio Walter Lippmann*

El liberalismo constituye la corriente de pensamiento político más característica de la Modernidad y ha estado sujeta a relecturas por los cambios de la sociedad, las aportaciones de pensadores y escuelas, o la voluntad política de los actores sociales. Entre estas variantes, el neoliberalismo predomina hoy como ideología que ha legitimado la acción política de las últimas cuatro o cinco décadas.

Suele identificarse el origen del neoliberalismo con el momento en que se convierte en la ideología dominante a partir de los años ochenta del siglo xx. Sin embargo, la gestación de las claves neoliberales podría remontarse al período de entreguerras del siglo pasado (1919-1939): Occidente vivió entonces la crisis de los supuestos de la tradición liberal y se generalizó la idea de su necesaria revisión. Volver sobre este momento podría ayudar a entender mejor los factores que llevaron hacia el neoliberalismo, y quizás también sus posibles alternativas.

Este planteamiento acrecienta el interés por el *Colloque Walter Lippmann*, celebrado en París del 26 al 30 de agosto de 1938, meses antes del

¹ Este trabajo presenta los supuestos fundamentales del Proyecto I+D+i del Mineco «Crisis y relectura del liberalismo en el período de entreguerras (1920-1938): las aportaciones de Walter Lippmann y José Ortega y Gasset» (FFI2013-42443-R), que dirige el autor.

estallido de la Segunda Guerra Mundial, por iniciativa del intelectual francés Louis Rougier, y que reunió a un grupo de intelectuales europeos que compartían la defensa o revitalización del liberalismo. Su objetivo era reflexionar sobre la crisis del liberalismo y el motivo elegido –que le daría nombre– fue la reciente publicación en francés –*La Cité Libre*, 1938– de la obra de Lippmann *The Good Society* (1937)², cuyos planteamientos debían servir de partida al debate.

Pese a su coincidencia en la defensa del liberalismo los convocados formaban en cierta medida dos grupos. Uno, autores con una visión más amplia del liberalismo, que no centraban sus retos ni soluciones ni exclusiva ni prioritariamente en lo económico. Entre ellos, aunque no acudió finalmente, el historiador Johan Huizinga, que había escrito sobre la relevancia de la baja Edad Media noreuropea en la conformación de los valores modernos –en su célebre *El otoño de la Edad Media*, de 1919–.

Huizinga acababa de publicar una obra sobre la crisis de los valores europeos³, así como su brillante opúsculo *homo ludens*, de 1938, en el que ya desde su título destacaba la importancia del juego como aspecto esencial de la caracterización antropológica del ser humano, frente a concepción tradicional del *homo rationalis* y el creciente predominio del *homo faber* –o muy pronto del *homo economicus*–. También fue convocado Ortega, que tampoco acudió, y del que se acababa de publicar en 1937 la traducción francesa de *La rebelión de las masas* donde insistía en la necesidad de conservar y revisar el liberalismo. También formaba parte de este grupo el otro español invitado, José Castillejo, que sí asistió, y que había contribuido a la renovación de la pedagogía española para adaptarla a los valores de la Modernidad ahora en crisis.

Frente a este grupo –ya en minoría, más las ausencias de Huizinga y Ortega–, estaba otro de trayectoria o formación más económica, que habían publicado o lo harían tras la guerra obras sobre la economía capitalista. Como Wilhelm Röpke, Ludwig von Mises y Friedrich Hayek, miembros destacados de la escuela austriaca; y otros más jóvenes, como Louis Marlio, Jacques Rueff y Raymond Aron.

2 LIPPMANN, W., *The Good Society*, New Brunswick, Transaction, 2005.

3 HUIZINGA, J., *Entre las sombras del mañana. Diagnóstico de la enfermedad cultural de nuestro tiempo*, Barcelona, Península, 2007. Ed. orig. de 1935.

En una posición intermedia estaban el propio organizador, Rougier, Alexander Rüstow y Lippmann. Aunque Rougier acababa de publicar en 1938 una obra económica, su visión más cultural no lo limitaba a una perspectiva economicista del liberalismo.⁴ Lippmann se había posicionado crecientemente a lo largo de la década de los treinta frente al *New Deal* y el intervencionismo del Estado, pero su formación y obra anterior ni eran económicas ni habían concedido a este aspecto relevancia especial.

Fruto de la reunión se creó el *Centre International d'Études pour la Renovation du Libéralisme*, para promover esta renovación del liberalismo y confrontar los retos del presente: el papel creciente del Estado y las amenazas del fascismo y el totalitarismo. Pero no tuvo actividad –más allá de la edición apresurada de las intervenciones del Coloquio⁵– ya que enseguida comenzaría la guerra.

Sin embargo la iniciativa de Rougier sirvió de inspiración, después del conflicto, en 1947, para la creación por uno de sus participantes, Hayek, de la Sociedad de Monte Pellegrino, que se orientaría más hacia la defensa de la sociedad capitalista en un contexto de Guerra Fría cuyo eje geoestratégico y político había pasado a ser la confrontación con el comunismo soviético. El reto amplio de la renovación del liberalismo cedía así el testigo a un proyecto en el que la clave distintiva de esa tradición liberal se iba a situar crecientemente en el plano económico –a pesar de su declaración fundacional⁶–, supeditando a este desde el diseño y la orientación políticas a la concepción antropológica del ser humano.

El reconocimiento del carácter emblemático del Coloquio Lippmann como antecedente prebélico del nacimiento del neoliberalismo ha ido creciendo en la comunidad científica desde que Foucault le dedicara uno de sus célebres *Cours del Collège de France*, el de 1978-79.⁷ Y el interés ha aumen-

4 ROUGIER, L. *Las místicas económicas. Cómo se pasa de las democracias liberales a estados totalitarios*, Santiago de Chile, Ercilla. 1940. Puede encontrarse su visión más culturalista y amplia de las claves de la Modernidad en su obra posterior, de 1969, *El genio de occidente (Raíces clásicas y cristianas de la civilización occidental)*, Madrid, Unión Editorial, 2005.

5 CENTRE INTERNATIONAL D'ÉTUDES POUR LA RÉNOVATION [DU] LIBÉRALISME, *Le Colloque Walter Lippmann*, París, Librairie de Médecis, s.f. [1938].

6 MONT PÈLERIN SOCIETY, «State of Aims», 1947. Disponible en su página web: <https://www.montpelerin.org/montpelerin/mpsGoals.html> [Consulta: 24/01/2015].

7 FOUCAULT, M., *Nacimiento de la biopolítica*, Madrid, Akal, 2009, título de la obra que puede desorientar respecto a la extensa atención que dedica en ella al mencionado Coloquio.

tado mucho en la última década conforme lo ha hecho la atención hacia el propio neoliberalismo.⁸

2. La crisis del liberalismo en el período de entreguerras a través de las aportaciones de Lippmann y Ortega

Parece pues relevante volver sobre la crisis del liberalismo en el período de entreguerras no sólo por interés histórico sino porque también puede ayudar a entender mejor la evolución hacia la versión hoy dominante del liberalismo, la neoliberal. A este supuesto de que la respuesta (neo)liberal a los retos de la sociedad actual se gestó durante este período, se añade que estos retos se articularon, a nuestro juicio, en torno a dos debates destacados. Por una parte, la percepción crítica –no idealizada– del papel cada vez más relevante de la opinión pública y la prensa, y su impacto en el rol del ciudadano y, a través suyo, de la democracia. Por otro, el incremento de la complejidad y la necesidad de enfrentarla, manifestada no sólo en los regímenes políticos nuevos sino en el desafío planteado a un gobierno democrático, entendido como gobierno del pueblo.

Estas cuestiones representan *cuestiones estructurales* de la contemporaneidad y por tanto siguen con nosotros. Así, su estudio seguramente puede ayudar a abordar mejor estos retos si queremos plantear alternativas a los paradigmas de la democracia agregativa y el neoliberalismo que surgieron precisamente como respuesta a ellos.

En este sentido parece oportuno atender a dos autores, Lippmann y Ortega, cuya obra sirve de referente para interpretar este período, no sólo por sus aportaciones respectivas –de por sí relevantes– sino también por ser catalizadores del debate de su tiempo. Varias razones avalan la elección de estos autores.⁹

8 V. en este sentido, DENORD, F., «Aux origines du néo-libéralisme en France. Louis Rougier et le Colloque Walter Lippmann de 1938», *Le Mouvement Social*, 195, 2001, pp. 9-34. MIROWSKI, P. y PLEHWE, D. (EDS.), *The road from Mont Pèlerin: The making of the neoliberal thought*, Cambridge, Harvard University Press, 2009. STEINER, Y., «Louis Rougier et la Mont Pèlerin Society: una contribution en demi-teinte», *Cahiers d'Épistémologie*, 10, 2005, pp. 1-46.

9 También la de que ya hemos dedicado atención al papel de ambos autores en aquel periodo respecto al tema de la sociedad de masas, al que dedicamos un anterior Proyecto: «El surgimiento de la sociedad de masas y la crisis de la ciudadanía: los casos de W. Lippmann y J. Ortega y Gasset» (FFI2010-17670). Puede encontrarse información sobre el mismo y sus realizaciones en el blog de nuestra Línea de Investigación *Democracia deliberativa, comunicación y ciudadanía: Delibcracia* (<http://blog.uchceu.es/delibcracia/>).

Para comenzar, la razón más obvia: la de la propia convocatoria del Coloquio Lippmann. Ellos fueron los pensadores convocados respectivamente por EE. UU. y España –junto con José Castillejo–, siendo además la publicación de una obra de Lippmann el motivo puntual de la reunión.¹⁰ La elección de ambos autores queda pues avalada por la que hiciera entonces Rougier, organizador del coloquio sobre el futuro del liberalismo.

Tanto Lippmann como Ortega reflejan bien la crisis del liberalismo: su evolución desde sus posiciones optimistas de los años diez, ambos progresistas y simpatizantes del socialismo, a sus posiciones cada vez más críticas y «pesimistas» en relación a la vigencia y supervivencia de elementos clave de la tradición liberal, cambio que se corresponde con el inicio del período de entreguerras. Bajo el impacto de la Primera Guerra Mundial y la quiebra de las expectativas políticas del comienzo de siglo, se produce así un giro en sus planteamientos respectivamente con la obra de Lippmann *Liberty and the news* [1920] y la de Ortega *España invertebrada* [1921].¹¹ Una percepción crítica que se acentuará en los años 30 con las tensiones derivadas de la Crisis del 29 y el *New Deal* en EE.UU., y las expectativas fallidas de la República en España. Ambos conforman así un referente relevante para ver reflejados en su trayectoria y su obra rasgos clave de la crisis del liberalismo del momento.

Se añade además su capacidad para ser referencia intelectual del momento, inspirando y motivando obras de otros autores coetáneos, como lo prueban las traducciones respectivas al francés de sus obras, motivo inmediato de su invitación al Coloquio, además de su fama respectiva.

Sobre el papel Ortega como promotor de manifiestos, iniciativas políticas, periódicos y revistas, corrientes literarias, etc., y la influencia de su pensamiento en toda una generación de españoles –a menudo referenciada como la «generación de Ortega»– y más allá no hace falta insistir. Con un prestigio además creciente en Europa con las primeras traducciones de sus obras, entre ellas el éxito de *La rebelión de las masas*, donde precisamente insiste más en la necesidad de revisión del liberalismo.

El éxito ya por entonces de Lippmann, que después de la Segunda Guerra Mundial le convertiría probablemente en el columnista más leído del siglo XX –de EE. UU. y seguramente del mundo, dado el gran número de

10 V. *supra* n. 2.

11 LIPPMAN, W., *Liberty and the News*. Princeton, Princeton University Press; trad. esp., *Libertad y prensa*, Madrid, Tecnos, 2011. ORTEGA, J., *España Invertebrada*, en *O. C.*, vol. III, Madrid, Taurus, 2004-2009.

diarios sindicados que distribuían sus artículos—, hace que suela clasificarse en el ámbito de la historia del periodismo. Sin embargo, en estas primeras décadas del siglo los libros de Lippmann tuvieron notable éxito y prestigio —baste recalcar que la traducción al francés de la obra que sirve de ocasión al Coloquio se edita apenas un año después de aparecer en inglés—, influyendo en la percepción intelectual de su tiempo.¹² Esto resulta particularmente patente en el caso de sus aportaciones sobre la opinión pública y la profesionalización del periodismo, campos en los que se le considera uno de los *padres fundadores* de su conversión en disciplinas académicas y científicas reconocidas. Especialmente relevante para la evolución del liberalismo será el cuestionamiento que hace Lippmann —pero que también puede encontrarse en algunos textos de Ortega— de la concepción ideal de la opinión pública implícita en la tradición liberal. Aunque menos reconocido por ello, también tuvo una temprana percepción de cómo la irrupción de la complejidad, que englobaba bajo el concepto de Gran Sociedad —siguiendo en esto a su amigo fabiano Graham Wallas—, afectaba también a los supuestos ideales de la participación democrática, particularmente a la concepción *ingenua* de lo que él denominaría *ciudadano omnícompetente*: un ciudadano capaz de pronunciarse sobre cualquier asunto público.¹³ Se trata por tanto de contribuciones cruciales al cuestionar supuestos de la tradición liberal que hacían ineludible su revisión.

2.1. Ventajas añadidas

La elección de Ortega y Lippmann tiene ventajas añadidas. Así, permite considerar dos entornos relevantes respecto a la crisis del liberalismo: EE. UU. y España. Estos se suman a los otros dos más fundamentales del período. La corriente o escuela austriaca, con autores como Hayek, Mises y, ya tras la guerra, Schumpeter, que además de dominante en el Coloquio Lippmann fue determinante en la relectura economicista del liberalismo en Europa tras el

¹²Para una excelente biografía de Lippmann, v. STEEL, R., *El periodista y el poder, una biografía de Walter Lippmann*, San Lorenzo (Madrid), Cuadernos de Langre, 2007. Sobre la obra e influencia de Lippmann particularmente en las primeras décadas del siglo, v. FORCEY, C., *Crossroads of Liberalism: Croly, Weyl, Lippmann and the Progressive Era, 1900-1925*, Nueva York, Oxford University Press, 1961; y RICCIO, B. D., *Walter Lippmann: odyssey of a liberal*, New Brunswick, Transaction, 1994.

¹³LIPPMANN, W., *The Phantom Public*, New Brunswick, Transaction, [1927] 1993; trad. esp., *El público fantasma*, S. I., Genuève, 2011. WALLAS, G., *The Great Society*, Londres, Macmillan, 1932, 2ª ed.; la 1ª ed. es de 1914.

conflicto bélico. Y la otra gran corriente, la inglesa, vinculada a la corriente fabiana y la actividad de la London School of Economics, así como al entorno keynesiano de Cambridge.

Por lo que se refiere a esta segunda corriente, hubo algunas interrelaciones más o menos directas con Lippmann y Ortega. En el caso de Lippmann, por su duradera amistad con Wallas –primer profesor de políticas en la LSE–, tal y como se constata, por ejemplo, por la dedicatoria de su obra *Great Society*¹⁴; y no tan duradera con Laski, de quien se iría distanciando por la evolución divergente de sus planteamientos ya desde mediados de los 20¹⁵; así como con Keynes, a quien había conocido en el París del Tratado de Versalles y cuyo pensamiento económico –útil en la legitimación teórica del *New Deal*– ayudó a introducir en EE. UU. a comienzos de los treinta aunque luego acabase criticándolo.¹⁶ En el caso de España el contacto se dio sobre todo a través del primer Maeztu, que contribuyó a difundir en nuestro país el pensamiento fabiano,¹⁷ o la presencia en España de Laski por iniciativa de Fernando de los Ríos.

Finalmente, trabajar la obra de Lippmann y Ortega añade otra ventaja derivada de representar entornos que han sido poco relacionados entre sí. Mientras que la relación de Ortega y por extensión de la España de entonces con Europa es bien conocida, no cabe decir lo mismo de la relación con el eje angloamericano, por entonces configurándose como dominante. Estudiar ambos autores permite identificar los paralelismos de sus trayectorias, biográficamente parecidas hasta 1938 y «nacionalmente» divergentes: final de un «imperio» y nacimiento de otro, crisis histórica final de una nación y conversión en potencia mundial de otra; así como las relaciones de recelo –asociadas al conflicto bélico del 98– y de influencia o ignorancia mutua entre sus intelectuales, algo habitualmente poco considerado y que pudo tener efecto en sus planteamientos.¹⁸

14 WALLAS, G., *Ib.*

15 Es muy posible que la crítica de los expertos que hace Laski en un artículo de 1930, la hiciera teniendo en mente en gran medida la parte final de *Opinión pública y El público fantasma* de Lippmann. V. LASKI, H., «Las limitaciones del experto», recogido en *Los peligros de la obediencia*, Madrid, Sequitur, 2011.

16 En LIPPMANN, W., *The Method of Freedom*, New Brunswick, Transaction, 1992, publicada en 1934.

17 MAEZTU, R. de, *Liberalismo y socialismo: textos fabianos de 1909-1911*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

18 Para la relación entre ambos entornos culturales, v. GARCÍA MUÑOZ, C., *Historia de un estereotipo. Intelectuales españoles en Estados Unidos (1885-1936)*, Madrid, Cuadernos de Langre,

2.2. *Supuesto clave*

Partimos de un supuesto que puede contribuir a explicar la evolución final hacia el predominio del neoliberalismo. Este supuesto se desgrana en dos fases que coinciden con las dos décadas históricas del período de entreguerras. La primera, en los años veinte, en los que la percepción de la emergencia de la complejidad –nos permitimos usar este término posterior para una experiencia que va tomando cuerpo entonces– y de la comunicación de masas provoca una crisis de la concepción ilustrado-liberal del sujeto/ciudadano, así como de la opinión pública que conformaba; elementos que alentaban aún en las propuestas reformistas de apenas una década antes. Se produce así una quiebra de un supuesto nuclear de la tradición liberal-ilustrada: la confianza en la razón, en la aproblematicidad de disponer de información y alcanzar la verdad, y por tanto en la capacidad directivo-preceptiva de la opinión pública.

La concepción antropológica racionalista del sujeto y la visión armónica del orden social resultado de la emancipación de la razón dejan de ser supuestos incontrovertidos. Esto supone la quiebra del optimismo ilustrado-liberal y la constatación de la ingenuidad de algunas de sus expectativas normativas relativas a la autonomía individual, la libertad de prensa, el uso de la razón y la capacidad de juicio *universal*, tanto individual como colectivo, sobre cualquier asunto de interés colectivo, supuestos que avalaban implícitamente desde la participación ciudadana a la ideología de progreso.

Entonces, en una segunda fase de nuestro supuesto –y del período–, ya en los treinta, la tradición liberal tiene que enfrentarse al desafío de la planificación o el control asociados al crecimiento y la crisis de la economía industrial; y al más perentorio de enfrentar el éxito inicial de los regímenes fascistas y totalitarios a la hora de responder alternativamente a los retos de la sociedad de masas y la complejidad. Al enfrentar estos desafíos la tradición liberal ya no podía recurrir a parte de su credo nuclear –la confianza en la razón y la opinión pública– al haberlos cuestionado, teniendo que hallar

2009; MONTERO JIMÉNEZ, J. A. y LÓPEZ VEGA, A., «La Generación del 14 y los Estados Unidos», en LÓPEZ VEGA, A. (DIR.), *Generación del 14*, Madrid, Biblioteca Nacional de España y Sociedad Estatal de Acción Cultural, 2014, pp. 239-246. Sobre el efecto de esta menor conexión, es posible que la visión orteguiana del liberalismo pudiera adolecer en algún aspecto por no ver con mejores ojos la temprana ligación estadounidense entre liberalismo y democracia, que ya había sabido destacar Tocqueville y que en Europa tendía a percibirse con menor claridad. V. en este sentido, VILLACAÑAS, J. L., «Hacia la definición de un nuevo liberalismo. El pensamiento tardío de Ortega y Gasset», en *Arbor*, 750, 2011, pp. 741-754.

bases diferentes para mantener su irreductibilidad a los regímenes fascistas y al totalitarismo comunista. La necesidad de esta respuesta hizo que el liberalismo en vez de apelar a sus valores nucleares tradicionales –cuestionados la década anterior–, tuviera que escorarse hacia una versión más *economicista*.

Las claves de la concepción antropológica, social y política del neoliberalismo quedaban así apuntadas como «la (única) salida» a la crisis de la tradición liberal en este período crítico. Aunque sin renunciar a ellas, las libertades más características de esta tradición –las de pensamiento, expresión, conformación del orden sociopolítico, crítica de la acción política o autonomía personal– iban a ceder gran parte de su protagonismo normativo y legitimador al papel ahora prioritario de las libertades de tipo económico –propiedad individual y participación en el mercado–, a una concepción de la acción social y la política como fruto, garantía y proyección de esas libertades económicas, y, lo que sin duda sería mucho peor, a una concepción antropológica del sujeto reducida a una racionalidad autointeresada –si no puramente egoísta– y a un horizonte vital medido por la satisfacción de sus preferencias básicas: la concepción del *homo economicus*.

Formular tan *concisamente* el supuesto que nos guía implica riesgos a la hora de hacer justicia a la complejidad de los factores históricos, conceptuales e ideológicos del período considerado. Pero puede contribuir a comprender mejor el origen del neoliberalismo y las circunstancias intelectuales que concurrieron a conformarlo. Al entender su origen vinculado a estas circunstancias concretas también su éxito posterior puede entenderse mejor como derivado de ellas, quedando vinculado por tanto a un contexto histórico, a unas circunstancias que bien podrían ya no ser las nuestras. En tal caso el neoliberalismo no habría venido para quedarse como el destilado histórico final e inevitable del liberalismo. Menos sentido aún tendría la lectura según la cual las claves neoliberales latían ya en el mismo núcleo primigenio del liberalismo: en las propuestas que hicieron sus padres fundadores incluso allá por el siglo XVII –fueran o no conscientes de ello: *simples* instrumentos del espíritu absoluto–, una lectura empobrecedora de la tradición liberal que, aún siendo de inspiración marxista –desde el propio Marx a C. B. Macpherson– los neoliberales han asumido contentos como propia. Por el contrario, vistas las circunstancias de su origen concreto, el neoliberalismo sería un hijo –y más bien pobre o *necesitado*– de su tiempo. Y la del liberalismo una historia que bien podría continuar escribiéndose retomando nuevamente sus elementos originales más definitorios.

En cualquier caso, se podrían rastrear también en ese mismo período claves de una respuesta liberal alternativa a la crisis del momento. Como podrían ser una visión antropológica alternativa al hilo de una concepción renovada de la razón humana y la autonomía individual, con Ortega; o con Lippmann, la posibilidad de enfrentar la crisis de la opinión pública mediante una formulación más precisa de las exigencias normativas y profesionales de la actividad informativa en una sociedad compleja; o el germen de una concepción alternativa de la democracia como respuesta a los requisitos de la complejidad que, como en seguida destacamos, entonces apenas pudo ser apuntada y que hoy se habría dado en llamar deliberativa.¹⁹

3. Dos décadas y dos fases objeto de estudio

El estudio de los dos autores elegidos de este período, Lippmann y Ortega, permite identificar las claves con las que percibieron y plantearon ambos la crisis liberal. Y como señalábamos antes, asumimos además que cada una de las dos décadas consideradas estuvo más relacionada con una cuestión específica, aunque haya obras suyas o partes de ellas que puedan situarse en ambas con relativa independencia de la fecha de su publicación.

a) Crisis del liberalismo en la década de los veinte. Esta década estuvo marcada por el impacto de la Gran Guerra y el triunfo de la Revolución Soviética. La principal amenaza del liberalismo se relacionaría con el papel de las masas como actor político, social y cultural. Este protagonismo creciente de la sociedad de masas provocaría –o acentuaría– la puesta en cuestión de dos supuestos que habían constituido parte nuclear de la tradición liberal.

a.i) Crisis del sujeto/ciudadano ilustrado-liberal. Aunque la descripción de la psicología de las masas se había iniciado un par de décadas antes, ahora se acentúa su percepción como riesgo sociopolítico para el ordenamiento liberal. La emergencia de las masas parecía favorecer un incremento de las actitudes irracionales de los individuos en sociedad, con la consiguiente quiebra de los rasgos del sujeto/ciudadano, particularmente su capacidad e independencia de juicio, hasta entonces asumidos aproblemáticamente. Un sistema político que como el democrático alentase la participación de los

19 V. AZNAR, H., «De masas a públicos: ¿cambios hacia una democracia deliberativa?», en AZNAR, H., y PÉREZ LLAVADOR, J. (EDS.), *De la democracia de masas a la democracia deliberativa*, Barcelona, Ariel, pp. 97-126, así como el resto de trabajos recogidos en esta obra colectiva.

individuos, percibidos de esta «nueva» manera, se convertía en un riesgo para la tradición liberal.

En este marco adquiere particular interés la relación en la obra orteguiana entre, por una parte, la crisis filosófica del sujeto ilustrado, unida al fin del idealismo filosófico en el cambio de siglo; y, por otra, la crisis de este mismo sujeto en el plano más sociológico y político derivada del protagonismo creciente de las masas. A primera vista ambos aspectos aparecen separados en la obra orteguiana y se plantea la cuestión de la posible interrelación entre ambas crisis del sujeto, la filosófica y la sociológica/política. En caso de que se diera esta posible relación podría plantearse entonces la subsecuente, que no parece que Ortega desarrollara de modo específico: si su propuesta de superación filosófica de la crisis del sujeto ideal mediante la razón vital y más adelante histórica podría tener alguna aplicación al campo sociopolítico y consiguientemente al debate sobre la tradición liberal, pudiendo incluso contribuir así a conjurar de algún modo su inminente reduccionismo economicista.

También parece relevante abordar las diferencias que pudieron darse entre EE. UU. y España/Europa en este punto. En EE. UU. —algo que se refleja en la propia biografía y obra de Lippmann—, la percepción *de las masas* no asumió inicialmente los tintes amenazadores que adquirió pronto en Europa y las dudas o temores sobre la crisis del sujeto ideal ilustrado tampoco parece que llevaran a un cuestionamiento de la democracia aunque sí de algunos supuestos de la tradición liberal, como la concepción del sujeto o *ciudadano omnícompetente*, según la denominación de Lippmann. En vez de cuestionar el ordenamiento democrático aquí se buscó más bien su adaptación a las nuevas circunstancias, lo que acabaría favoreciendo a la postre un modelo más tecnocrático de democracia.

a.ii) Crisis del público ilustrado. Otro supuesto clave del liberalismo, particularmente del decimonónico, era la confianza en que existía un público interesado y dispuesto a informarse, capaz de conformar una opinión pública que velase por el bien común y vigilara/dirigiera la acción política. Este supuesto también entra ahora en crisis. Así, se cuestiona, particularmente en la obra de Lippmann, el papel de la prensa al poner de relieve el modo *real* como se hacen los periódicos: la falta de preparación de los periodistas, sus prácticas y rutinas productivas, y el papel manipulador de los dueños.²⁰

20 V. AZNAR, H., «Introducción» a LIPPMANN, W., *Libertad y prensa*, Madrid, Tecnos, 2011, pp. I-LVII y la bibliografía recogida ahí.

Además, se toma conciencia del riesgo de la censura y sobre todo de la influencia de la propaganda, a raíz de los niveles alcanzados por ambos fenómenos durante la Gran Guerra; y no sólo para denigrar al enemigo sino sobre todo –especialmente en EE. UU.– para implicar y movilizar a la propia población en el esfuerzo bélico.²¹ Todo esto contribuye a quebrar el supuesto de un público de ciudadanos informados y capaces de hacer frente a este tipo de condicionantes. La nueva imagen común pasa a ser la de unos receptores con escaso interés y tiempo para informarse y, caso de aspirar a ello, incapaces por sí mismos de discriminar entre información buena, incorrecta o manipulada. El resultado es la quiebra de la idea –o más bien del *ideal*– de opinión pública del liberalismo decimonónico.

Un rasgo común de Lippmann y Ortega fue su relación con el periodismo, tanto por tradición familiar –como en Ortega– como por colaboración o implicación directa –que en Lippmann acabará siendo profesional–, así como por la edición y colaboración en revistas tanto políticas como culturales, algo que les permite tener experiencia directa al respecto y estar especialmente sensibilizados hacia estas cuestiones.

La conciencia de estas dificultades está presente en las consideraciones cada vez más críticas de Ortega sobre la opinión pública a la hora de poder propiciar un público preparado y unos ciudadanos políticamente solventes.²²

Pero es la aportación de Lippmann la que ocupa un lugar relevante en el planteamiento de estas cuestiones.²³ Su análisis de la prensa y la opinión pública es referente obligado no sólo del análisis de este período histórico sino también del propio planteamiento de partida de este campo científico y

21 Sobre la censura, v. CHAFFEE, Z., «Freedom of Speech in War Times», *Harvard Law Review*, 32, 8, pp. 932-973, 1919. Sobre el impacto especialmente significativo de la propaganda y la toma de conciencia de su influjo, v. CREEL, G., *How we advertised America. The First Telling of the Amazing Story of the Committee on Public Information that Carried the Gospel of Americanism to Every Corner of the Globe*, New York, Harper, 1920; y BERNAYS, E., *Propaganda*, Barcelona, Melusina, 2008 [1928].

22 Algo que se apunta ya en la 2ª parte de *España invertebrada* (1921), así como en diversos textos de prensa del período 1922-1930, especialmente los publicados entre 1927 y 1928, algunos recopilados posteriormente como *La Redención de las Provincias y Decencia nacional*. Y de forma más clara en la primera parte de *La rebelión* y en *Misión de la Universidad* (1930). Para todos, ORTEGA, J., O. C.

23 Se trata de su secuencia de obras de la década de los 20: las ya citadas *Libertad y prensa* [1920] y *El público fantasma* [1927], y *Public Opinion*, New Brunswick, Transaction, 1991 [1922] (trad. esp., San Lorenzo (Madrid), Cuadernos de Langre, 2003) e incluso *American Inquisitors: A Commentary on Dayton and Chicago*, New Brunswick, Transaction, 2000 [1928].

académico; de modo que sobre su importancia no hace falta insistir mucho. Merece atender más en cambio al contraste entre sus planteamientos y la lectura que hizo de ellos John Dewey, un «debate» que —aunque no fuera tal en sentido estricto²⁴— ha pasado a ser objeto de atención recientemente como el «debate Lippmann-Dewey» y ha generado bastante literatura en los últimos años.²⁵ Este interés por este debate no sólo es histórico sino que se ha visto en él un antecedente del que se ha planteado en las dos últimas décadas entre la democracia existente y un modelo alternativo más deliberativo. El estudio del trasfondo y las claves de aquel «debate» puede resultar así de utilidad para abordar mejor esta revisión deliberativa de la democracia.

b) Crisis del liberalismo en la década de los treinta. Esta década estuvo marcada, por un lado, por el impacto de la Crisis del 29 y las medidas para superarla —el New Deal en EE. UU. y el papel más activo del Estado a la hora de supervisar la economía—; y por otro, por la consolidación del régimen comunista y el ascenso del fascismo. Estos fenómenos, aún siendo tan distintos entre sí, fueron percibidos en ocasiones bajo un denominador común: el incremento del papel interventor y planificador del Estado. La percepción de la principal amenaza para el liberalismo pasa ahora de las masas movilizadas de la década anterior al poder administrador y planificador del Estado, agravado en los regímenes comunista y fascistas por su carácter totalitario. Se percibe un riesgo de que pudiera desaparecer tanto la libertad de iniciativa individual como la libertad social y política colectivas.

Nuestra atención no se dirige a los hechos históricos sino al análisis que se hizo de ellos. Un análisis no tanto referido a un régimen político concreto particular, sino más bien a la relación de este papel creciente del Estado con la emergencia de una sociedad de gran complejidad. Este aumento de la complejidad se puso de manifiesto a diferentes niveles: espacial (deslocalización, autodeterminación, mundialización), vital (nuevos entornos y hábitos sociales; inventos, metrópolis, consumo, aceleración del ritmo de vida, presencia social de la mujer y la juventud) y funcional (diversidad de esferas de producción y conocimiento, burocratización, «especialismo»). Lo que situaría la cuestión económica, por relevante que ésta fuera para el desarrollo y

24 JANSEN, S. C., «Phantom Conflict: Lippmann, Dewey and the Fate of the Public in Modern Society», en *Communication and Critical/Cultural Studies*, 6, 2009, pp. 221-245.

25 V. mi propio trabajo AZNAR, H., «Democracia deliberativa y ética de la comunicación: una vuelta de tuerca más al debate Lippmann-Dewey», *Dilemata*, 14, 2014, pp. 37-60 y la bibliografía recogida en él.

la toma de conciencia del avance y el reto de la complejidad, en un contexto más amplio de problemas interrelacionados.

Fue difícil evitar la sensación de resignación pesimista ante el avance aparentemente inevitable hacia una planificación social centralizada, que amenazaba de raíz la tradición liberal, siendo el comunismo, los fascismos e incluso el naciente *welfare state* variables políticas o grados distintos de una misma tendencia planificadora que llegó a parecer irreversible.

En este marco resulta relevante la reflexión tanto de Ortega como de Lippmann sobre el incremento de la complejidad. En ambos autores se puede rastrear este planteamiento amplio de los retos del momento que da un alcance mayor a la crisis del liberalismo en este periodo, frente a una perspectiva de tipo economicista o exclusivamente ideológica. Lo cual, además, situaría su contribución más en consonancia con retos que siguen entre nosotros.

De modo particular Lippmann vio aquí una dificultad insuperable para la concepción del *ciudadano omnicompetente* que alentaba a la base de la concepción tradicional liberal de la política. Y ya a lo largo de los treinta, pese a una recepción inicialmente positiva de las ideas de Keynes, fue evolucionando hacia una crítica cada vez más firme de los riesgos que a su juicio suponía el incremento del papel del Estado en la dirección de la vida social, comenzando por el plano económico. A lo largo de la década sus obras fueron adoptando un perfil cada vez más crítico en este punto y sería precisamente la traducción de la última de sus obras de este período la que motivó el Coloquio de 1938 en París.²⁶

Es relevante plantearse si ambos autores no incurrieron en ciertas aporías o contradicciones al haber sugerido ellos mismos planteamientos que parecían favorecer o legitimar esa creciente centralización que más tarde rechazan como el riesgo de un Estado excesivamente intervencionista. Así la escisión creciente entre ciudadanos dirigidos y expertos dirigentes parece seguirse de la propia distinción de Lippmann entre *outsiders* e *insiders*. O en Ortega, la defensa de una minoría que sirva de guía o referencia a unas mayorías a las que no quedaría más remedio que reconocer la cualificación superior (¿también política?) de aquellas. Ambos podrían legitimar implícitamente la tendencia hacia una élite de tipo político-*managerial* en un caso o político-

26 LIPPMANN, W., *The Method of Freedom*, New Brunswick, Transaction, 1992, de aparecida en 1934; y *The Good Society*, New Brunswick, Transaction, 2005, publicada en 1937.

cultural en otro que reduciría el margen de actuación de la ciudadanía y reforzaría la lógica centralizadora del Estado a partir del principio de mayor cualificación o de dominio cualificado. Estas posibles aporías, surgidas al hilo de los retos del momento y del cambio de problemática de cada una de las décadas abordadas, merecen particular atención.

c) *El liberalismo de Ortega*. Fueron los retos que planteaba a la tradición liberal el aumento de la centralización y planificación estatales el motivo del Coloquio Lippmann y el análisis de los argumentos que expusieron sus participantes en este Coloquio cierra el período histórico abarcado. Pero en este punto puede plantearse un interrogante de utilidad para el pensamiento liberal español.

Tanto por motivos de una salud empeorada como por su actitud de desapego creciente tras el exilio, así como por su escasa valoración del encuentro e incluso del propio Lippmann,²⁷ Ortega no asistió finalmente al Coloquio y no tuvo ocasión de exponer allí sus puntos de vista. Puede ser relevante entonces preguntarse qué hubiera aportado Ortega a aquella reunión como autor con una obra y personalidad propias y en cuanto que «representante» de España, que una vez más acababa de truncar con guerra y sangre su apuesta liberal.

Ortega siempre se había declarado a favor de la necesidad de mantener viva la tradición liberal a la vez que de superar el liberalismo decimonónico, identificado con los planteamientos más economicistas de la corriente manchesteriana. Sin embargo, no llegó a poner por escrito su concepción de un liberalismo renovado que superará estos límites a la vez que definiera el núcleo de ideas liberales a conservar. Tanto su biografía como su estilo —lleno de digresiones, y casi siempre escribiendo para periódicos, revistas, prólogos y conferencias—, aunque brillante y lúcido, no facilitó la producción de obras donde su pensamiento, en este caso político, se recogiera sistemáticamente. Así, habiendo sido la práctica y el pensamiento políticos una, si no la mayor, de sus preocupaciones e intereses, no produjo sin embargo una obra sistemática de calado al respecto. Precisamente por ello mismo en su respuesta por carta a la invitación de Rougier al Coloquio Lippmann, Ortega le anunciaba su intención de escribir *pronto* una obra sobre el liberalismo. Pero no lo hizo

27 V. su carta a Azcárate de 25/VI/1939, cit. en GIUSTINIANI, E., «El exilio de 1936 y la Tercera España. Ortega y Gasset y los Blancos de París, entre franquismo y liberalismo», en *Circunstancia*, VII, 19, 2009, así como las consideraciones de la autora sobre este momento crítico de la vida de Ortega.

ni volvió sobre ello tras la guerra mundial: su obra sobre el liberalismo y por tanto su concepción de éste y de su renovación pendiente, a la que tanto urgía en las páginas de *La rebelión*, no vio finalmente la luz.

Las ideas que podrían haber conformado esta obra orteguiana sobre el liberalismo se hayan dispersas en su obra completa y hacen complicado percibir en qué podría haber consistido su aportación a la tradición de pensamiento liberal y a su renovación. Esta aportación podría haber situado a Ortega y con él a nuestra propia tradición española en el marco más amplio de la revisión histórica de la tradición liberal del momento, quién sabe si alentando una concepción más amplia y humanista que la del liberalismo economicista que surgió de estos años de crisis y que hoy se ha impuesto como su versión neoliberal.

Este examen de las aportaciones y condiciones que condujeron a lo largo de este período a los resultados apuntados en el Coloquio de Lippmann puede ayudar a entender mejor las condiciones intelectuales del surgimiento de los planteamientos neoliberales. Y con ello también puede servir para responderlos y superarlos mejor hoy.

LIBERALISMO Y EXILIO

LA CRISIS DEL LIBERALISMO EN MARÍA ZAMBRANO

JULIETA LIZAOLA

UNAM

julieta.lizaola@gmail.com

*Lo primero que percibimos en este estallido del corazón europeo es la violencia, una terrible violencia que no ha podido formarse si no viene de lejos...*¹

María Zambrano

I

La interpretación de María Zambrano sobre la crisis del liberalismo es una memoria y reflexión de las profundas inclinaciones que la tradición española ha enarbolado en su persistente búsqueda de libertad. En su texto *Horizontes del liberalismo*², su pensamiento muestra el trayecto de las reflexiones que éste le generan y cómo percibe, entre las contradicciones que la vía liberal sostiene desde su nacimiento, que reafirmando sus contenidos morales podría abrir un horizonte capaz de ofrecer las condiciones de un nuevo humanismo. El texto mencionado es el primero que publica la autora y sale a la luz en 1930 cuando la dictadura de Primo de Rivera fracasa y el Rey Alfonso XIII dimite abandonando el país. En este período, anterior a las elecciones de 1931 de donde emergerá la Segunda República Española (14 de abril 1931-1º de abril 1939), Zambrano se da a la tarea de pensar las circunstancias

1 ZAMBRANO, MARÍA, *La agonía de Europa*, Madrid, Trotta, 2000.

2 ZAMBRANO, MARÍA, *Horizontes del liberalismo*, (ed. a cargo de Jesús Moreno), Madrid, Morata, 1996.

políticas que se ofrecen en esta España, antes de que la República logre ser el nuevo intento de construcción política y social y nueve años antes de su derrota.

Para comprender sus cavilaciones necesitamos tener presente que el liberalismo, a pesar de ser una categoría poco específica y delimitada en su uso político y filosófico, había permanecido en la edificación de los Estados modernos durante buena parte del siglo XIX.

Sin embargo, en las primeras décadas del XX aparece cuestionado en algunos países europeos y en el mundo iberoamericano, siendo un punto de conflicto abierto entre los sectores más reaccionarios o conservadores y los defensores del progreso económico. Las controversias entre liberales y conservadores –terratenientes y clero– fue de amplia significación y largas disputas. En este escenario, los elementos propios de una forma de sociedad política liberal sufrieron embates directos de la Iglesia y de las antiguas clases nobiliarias que aspiraban al regreso y permanencia del antiguo régimen fundado en un absolutismo político renovado en la creciente militarización de las sociedades.

Debemos ahondar en cuáles son los contenidos del *liberalismo*, cuáles son sus postulados, para comprender su crisis, su decadencia y la interpretación que de ésta realiza Zambrano. Tenemos presente que el liberalismo español e iberoamericano abrevan del pensamiento clásico inglés que corresponde a una compleja construcción histórica que tiene lugar en la consolidación de la modernidad capitalista. No sólo se habían modificado las formas productivas y por ende las sociales, sino también las políticas. La aparición del absolutismo hace nacer deseos de libertad política, de que el contrato social no signifique, como en Hobbes, negación de las libertades individuales y permita, fundamentalmente, la transformación de la propiedad tanto de las tierras y los bienes como de la riqueza generada en una apropiación privada legítima y legal. Siguiendo el fundamento teológico al que recurre Locke encontramos que postula que los hombres concebidos por Dios, al crearnos y dotarnos de un cuerpo propio con el cual realizamos el trabajo, actuamos sobre los bienes que ofrece la naturaleza para nuestra sobrevivencia y el fruto recogido por nuestro esfuerzo corporal –trabajo– nos pertenece de forma privada. Así, la protección de la vida y propiedad privada se hacen sinónimos. El Estado debe ser garante de ello y la constitución debe ser el medio legal para lograrlo. El liberalismo inglés no buscaría ser republicano pero si constitucionalista.

El término liberalismo fue acuñado a principios del siglo XIX por luchadores españoles en su confrontación contra el absolutismo de los monarcas borbones [...]. Los ingleses retomaron el término y lo incorporaron al léxico político y filosófico, que lo ha empleado lo mismo como una ética, una ideología, una actividad política o simplemente una actitud frente a la vida. Si bien el liberalismo ha carecido de un específico rigor filosófico que como categoría universalmente aceptada pueda ser definida con precisión, sin embargo, existe la meta moral que se edifica en la modernidad y que considera se debe construir un orden civil y colectivo en el que la igualdad y la libertad sean patrimonio de todos los ciudadanos. Una sociedad ya no concebida por estamentos, corporaciones, o grupos, sino esencialmente por individuos racionales, seguros de su capacidad y de su libertad frente a la autoridad [...]. Desde el siglo XVIII se puede ver el proceso de modernización política como un esfuerzo para resolver la tensión creciente entre la demanda de igualdad política y la persistencia de la desigualdad económica³.

La introducción de consideraciones y planteamientos liberales a nuestras realidades significó conflictos políticos de enormes repercusiones. Su punto de partida estuvo fundado en el pensamiento clásico inglés que se sintetiza en John Locke, quien sustenta su teoría empirista recurriendo a la voluntad divina como fundamento de la Ley Natural y, por lo mismo, comprensible para la racionalidad humana. De ella emanan los derechos naturales y la verdad moral desde la cual los seres humanos, como individuos frente al Estado, exigen libertades y justicia.

En los países donde el proceso de industrialización no aparece en el siglo XVII sino hasta el XIX, como España e Iberoamérica, «el liberalismo llega contiguamente al pensamiento ilustrado, con la fuerza fáctica y teórica de la razón para dirigirnos al cumplimiento racional de la vida humana, junto con las reflexiones políticas que los intelectuales franceses fueron generando durante su proceso revolucionario. Así, la llegada del pensamiento liberal a los países iberoamericanos, al igual que en Inglaterra, se inscribe como una promesa de libertad para todos. Acompañada de formas jurídicas que transformarían la condición de grandes grupos sociales los cuales abandonarían sus condiciones de servidumbre y esclavitud. La igualdad ante la ley, la movilidad social, los derechos individuales, la división del poder y la generación de una Constitución. Los intelectuales liberales, sin embargo, se ven en la ardua tarea de enfrentar las ideas que se negaban al cambio en países premodernos. La confrontación dejará el terreno ideológico para dar lugar a

3 MEYER, LORENZO, *Liberalismo autoritario*, México, Ed. Océano, 2005, pp. 16, 17.

las luchas armadas. El siglo XIX iberoamericano es un siglo sin descanso. Se pasa de una avanzada liberal a una victoria conservadora sucesivamente.»⁴

Durante los siglos XVII, XVIII y XIX, el liberalismo se fue introduciendo en los nacientes Estados nacionales, contribuyendo a la construcción de las estructuras políticas que surgían como resultado de las diferentes revoluciones burguesas. El deseo de edificar Estados nacionales, fundamentados en la prevalencia de los derechos ciudadanos, ofrecía la materialización de una nueva forma de ser gobernados como ciudadanos que, por fin, los libraba del sometimiento y la desigualdad. Cabe recordar que por esto mismo la iglesia católica y los grupos ligados a la nobleza y sus propiedades ancestrales reaccionaban viendo con malos ojos estas transformaciones. A decir de Eric Hobsbawm,⁵ son estas reacciones y estos sectores los que a principios del siglo XX lograron el debilitamiento y caída del liberalismo, y con él del constitucionalismo, del estado de derecho, de las aspiración republicanas y de los gobierno demócratas. Ello permitió el regreso de los absolutismos y totalitarismos renovados que pueblan la primera mitad del siglo. En el caso de España la Segunda República es derrotada por el ejército franquista después de una cruel Guerra civil. Esta tesis, del magnífico historiador, resuelve la falsa interpretación que sostiene que la caída del liberalismo y su estado de derecho se debió a la aparición del comunismo y los movimientos sociales obreros. Por el contrario, es necesario subrayar que no fue sino la derecha la que tendió las condiciones para que los valores liberales que asustaban a los grupos tradicionales, es decir, nobiliarios y eclesiásticos, se fueran esfumando y sus instituciones debilitando, tanto, que en algunos países fueron totalmente derribados. Este debilitamiento paulatino del liberalismo, realizado por grupos antiliberales, que apostaban por el regreso al absolutismo, daría lugar a la crisis del liberalismo; y con ello a la estela de autoritarismo, guerra, violencia y destrucción que alcanzó a muchos países y continentes.

Esta interpretación resulta inquietante pues muestra que detrás de las aspiraciones políticas de las burguesías que se asocian con el *status quo*, aparecen con mayor fuerza los seguidores del monarquía y del absolutismo, de la mano dura, de la negación de los derechos civiles y, por lo mismo, del rechazo a la realización social, política y económica del individuo moderno. Siguiendo este planteamiento, las confrontaciones con que nace el siglo XX

4 *Ib.*

5 HOBBSAWM, ERIC. *Historia del Siglo XX*, México, Siglo XXI, 2000.

se realizan entre los grupos de la más añeja tradición y sus privilegios premodernos frente a los que representan las aspiraciones de una modernidad tomada por las irracionales exigencias del capitalismo ya consolidado, que protegido por el liberalismo político y su defensa de las libertades y derechos individuales, confunde y niega su carácter de aliado de la dominación universal. Ambos grupos debaten política y militarmente sus diferencias. Decíamos líneas arriba que el liberalismo iberoamericano tuvo sus singularidades, propias de una realidad atrasada frente a la industrialización, el comercio y el Estado civil. Estas se fueron mostrando con claridad a lo largo del siglo XIX en las luchas entre los grupos liberales y los conservadores. Es decir, en la imposible reconciliación entre la tradición y la modernidad.

Este siglo fue atroz para España y sus paulatinas ex colonias. Cómo construir una nueva posibilidad de orden social fue la pregunta que recorrió estos territorios. Qué hacer con el atraso, con la desigualdad extrema, con los terratenientes, con los empobrecidos campesinos, cómo industrializar la economía, cómo entrar al mercado internacional dominado por potencias del norte de Europa. Y cómo dar solución a la convivencia política en condiciones desastrosas. Cada uno fue definiendo su abrupto camino hacia la vinculación a un capitalismo al que se llegaba con retraso y una vida política moderna que permitiera por los derechos e ideales ciudadanos. He ahí el meollo de las desgracias que tiñen el siglo. Guerras, confrontaciones de toda índole, república, democracia, monarquía, aparecen a debate. El liberalismo español realiza una larga batalla por abrir espacios arrancándoselos políticamente a los sectores identificados con la monarquía y la Iglesia.

II

Los primeros años del siglo XX fueron continuación de esta polémica y aquí es donde la lectura de Zambrano se aparece como un testimonio revelador. En su texto *Horizontes del liberalismo*, expresa la crisis que éste vive bajo el marco de la militarización y delirios nacionalistas en varios lugares de Europa. Zambrano interpreta que esta crisis es de condición moral y no sólo de instituciones; que no responde tan sólo a un problema jurídico sino, sobre todo, a una pérdida ética y ontológica.

El liberalismo de Zambrano no sigue a Locke ni a Adam Schmitt, no se nutre ni del empirismo ni de la economía política. No formula una teoría del Estado de derecho, ni de ninguna mano invisible que regule libremente al

mercado. El suyo es de otra índole, del que reconoce y considera que los seres humanos necesitamos libertad para realizar reformas políticas que nos alejen del conformismo que se impone como norma. «Es un problema entre dos términos, dice Zambrano, un individuo que actúa y una vida que se ofrece como materia reformable.»⁶

Las diversas concepciones de la política nacen de la vida espiritual, ligadas a la ética, a la estética y a la religiosidad. Nada es aislado sino que por el contrario pertenece a la totalidad de la vida. Cada interpretación política no puede sino surgir de una concepción antropológica. ¿Qué es el hombre? ¿Qué es la vida humana? ¿Cuál es la idea de hombre que Zambrano profesa y que sostiene el sentido de su búsqueda política? Esto es a lo que queremos dirigirnos, a observar lo que ella está observando en la coyuntura política que vive España. Algo nuevo está surgiendo para la pensadora pues advierte que después del naufragio positivista y su cientificismo volvemos a buscar una aurora. Ya no el esquema teleológico de Comte y su catecismo positivista para arribar al orden y el progreso ineludibles. Sino que surgen nuevas inquietudes a las que denomina *palpitaciones de impaciencia*: a abrirse a una fe en el ejercicio político que respete y ame la vida, que se circunscriba a sus propios límites, el liberalismo es ante todo una cuidadosa delimitación de poderes subraya Zambrano. Y esta delimitación de poderes, estos límites que reclama, serán los que encaucen la posibilidad de convivir con el otro; es la tolerancia que ella define como un problema de amor. De amar lo contrario que es el complemento humano. Cuidadosa delimitación de poderes para vivir en la heterogeneidad que somos. Sin embargo, «El liberalismo progresista de tan noble origen, creció en momento inoportuno porque mantuvo todavía más el encantamiento producido por el naturalismo[...] porque acentuó la confianza fatal, aunque llevándola a distinto objeto: el naturalismo la había llevado hacia la naturaleza; el liberalismo, hacia la naturaleza humana.»⁷

María Zambrano observa que podría haber dos clases generales de política: una conservadora, fincada en las leyes imperturbables y la otra la revolucionaria que confíe en la vida y su dinámica. La política, que debería responder a los deseos de reforma y transformación, alcanza por momentos una posición estática aferrándose a los principios inmutables del mundo que cree haber descubierto y pasa a traicionar su esencia dinámica; dirigiendo sus

6 ZAMBRANO, MARÍA *Horizontes del liberalismo*, o. c., p. 203

7 ZAMBRANO, MARÍA, *La agonía de Europa*. o. c., p. 28

afanes a impedir innovaciones, a no aceptar alternativas, pues lo nuevo le significa degradación: sólo hay un orden aceptable y cualquier modificación se torna transgresión y desorden. Caos para los sustentadores del *status quo*. Esta es la materia de los movimientos llamados de restauración, de restauración del orden privilegiado, no liberal en su sentido literal, que se quiere conservar. Políticas conservadoras, que pueden derivar incluso de movimientos transformadores que después del cambio se dirigen a la rigidez, a cerrarse a la elasticidad de la vida y a perseguir a su control, pues, desde esta óptica, el mejor y único de los mundos hay que mantenerlo estático.

«No se supo poner en evidencia, ni por los propios liberales, y mucho menos por sus enemigos, el contenido del liberalismo [...] la exaltación de la persona humana al más alto rango entre todo lo valioso del mundo, quedó oculto bajo la hinchazón, bajo la soberbia. [...] Y quienes se situaron frente al liberalismo no supieron tampoco, ni quisieron someter a un claro análisis, la causa de la repulsión que ante el experimentaban [...] su ciego odio, su obstinada oposición, cerró el camino. El liberalismo ante los ataques se cegó también y comenzó bien pronto a perder la conciencia de su origen, a descuidar la definición claridad.»⁸

¿Cómo podría ser una vida política que mereciera el nombre de revolucionaria? Aquella que no haga dogmática de la razón, que no pueda creer en la aplicación apriorística de fórmulas expresadas con exigencia de perennidad, sino que se considere *renovable por el caudal inmenso de la realidad*. Por muy ordenada y fija que se considere una estructura política su forma siempre será transitoria. Todo lo humano, cabe recordarlo, pasa, fluye, muere. El conservador vive queriendo mineralizar la historia, entre otras cosas por pereza, por horror a las conmociones espirituales, es decir, por insuficiencia vital, por la abulia que carece de horizonte de redención ya sea por ignorancia o hambre, o también por el egoísmo y avaricia de los que en la sociedad disfrutaban de los beneficios y privilegios.

III

Es clara la paradoja que señala Zambrano: todas las ortodoxias requieren de heterodoxias. Los herejes fueron los elementos más fecundos para la vida de la Iglesia, puesto que le ofrecían ocasión de actuar y moverse. ¿Qué podría

⁸ *Ib.*, p. 28-29.

haber sido sin ellos? Afirmarse a sí misma en el vacío pues ya todo estaba hecho. De igual forma las políticas conservadoras sólo se mueven frente a las exigencias de las necesidades de cambio. Esta legitimidad del cambio es la característica de lo revolucionario, y lo que quiere por encima de todo es la eliminación de esta vía de la crueldad moderna.

Una revolución depende, entonces, no de una doctrina y sí de un estado social, dice Zambrano. Es un fenómeno físico, casi geológico; fuerzas largo tiempo contenidas, dormidas, se ponen en movimiento y estallan, deshaciendo la corteza que las tenía aprisionadas: liberales y progresistas que han actuado viva y eficazmente. El compromiso político que María Zambrano asume, dice Sánchez Vázquez, en los últimos años de la Dictadura de Primo de Rivera, en los de la República, en la Guerra Civil, y fuera de España, en el exilio, en el que su compromiso trasciende su carácter político para ser sobre todo moral, humano. En esas diversas circunstancias, María Zambrano lo hace suyo, respectivamente, como estudiante, como profesora de filosofía y, finalmente, como escritora y filósofa al margen de toda vida académica⁹

Sánchez Vázquez observa en Zambrano una vida de congruencia y honestidad con su compromiso político, el cual ejerce desde su juventud hasta el más profundo cuestionamiento durante su exilio. ¿Qué clase de elementos sustentan su vida que la conducen a no abandonar su compromiso político, moral y que la guían a una vida ardua y de continuo bregar? Tiene que ser algo en lo que se cree profundamente, algo que fundamenta la vida racional y, sobre todo, la vida sensible de quien la sigue. ¿Qué está en juego? La concepción de una vida que puede ser mejor, que considera que los hombres se pueden abrir continuamente a la esperanza en un combate a la defensa de lo que nos hace humanos: la libertad propia y la del otro. «Porque hoy el liberalismo de muchos —escribe Zambrano— es el liberalismo capitalista, el liberalismo económico y no el humano [...] La economía liberal es insuficiente e inadecuada para la realización de los postulados liberales.»¹⁰

Las esperanzas —nos recuerda Sánchez Vázquez— estaban puestas en el acontecimiento que esperaban ansiosamente: la llegada de la República. Y cita a Zambrano: «La República era el vehículo, el régimen, la realidad, era

9 SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ADOLFO, «El compromiso político intelectual de María Zambrano». *Revista de la Universidad de México*, n° 16, 2005, pp. 5-14.

10 ZAMBRANO, M., *Horizonte del liberalismo*, en o. c., p. 268.

la Nación...». ¹¹ En esta articulación de nación y república cifraban sus esperanzas ella y sus compañeros de generación «... el 14 de abril de 1931, la utopía baja del cielo a la tierra, y pronto, convertida en la República liberal, burguesa, también llamada “de los intelectuales”, se ve tocada por la realidad. [...] [la] República liberal proclama las libertades y los derechos políticos de los ciudadanos e instaura una democracia representativa, [...] [sin embargo] sus tímidas e insuficientes reformas –agraria y social–, son suficientes para exasperar a las fuerzas sociales más reaccionarias: el Ejército, la Iglesia, [...] y a los grandes terratenientes, así como para provocar el descontento de los más desfavorecidos en la ciudad y en el campo. De tal manera que la República pronto se ve acosada por el fuego cruzado de la derecha, a la que le parecía que el nuevo régimen, con sus reformas, iba demasiado lejos, y de la izquierda radical y las organizaciones obreras y campesinas, para quienes las reformas republicanas eran insuficientes y se quedaban cortas. Esta situación compleja y contradictoria no deja de influir en los medios intelectuales y, dentro de ellos, en María Zambrano» ¹², quien deja claro cual es su compromiso y su hilo conductor: «Yo estoy ligada con la lucha de independencia de España, contra la degeneración y perversión más grande que han conocido los siglos». ¹³ Esta fue su postura frente a la crisis del liberalismo, frente a la imposibilidad de que el Estado de derecho otorgue legalidad a las dos posturas encontradas que se debatían en la España republicana.

En suma, observamos que la interpretación del liberalismo que vivió Zambrano fue la que enaltecía la libertad humana. A pesar de que ella deja en claro que el liberalismo se encuentra preso en sus contradicciones, en un horizonte cerrado, plantea que hallar salida a esto «sería la más fecunda y gloriosa tarea de nuestros días» ¹⁴ pues nos abriría a un nuevo liberalismo: «para conservar la cultura liberal que nos es tan querida es necesaria una nueva estructura económica [...] hay que elegir entre los postulados espirituales del liberalismo y su economía. Por que hoy el liberalismo de muchos es el liberalismo capitalista, el liberalismo económico burgués, y no el humano.» ¹⁵

11 *Ib.*, p. 95

12 SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ADOLFO, «El compromiso político intelectual de María Zambrano». *Revista de la Universidad de México*, nº 16, 2005, p. 9.

13 *Ib.*, p. 12

14 ZAMBRANO, MARÍA *Horizonte del liberalismo. o. c.*, p. 262.

15 *Ib.* p. 268.

A pesar de lo acertado de su diagnóstico, Zambrano siguió considerando que el liberalismo podía tener una solución: por una parte su amor por el hombre y por otra su amor a los valores suprahumanos como las supremas virtudes del liberalismo. Sin embargo, no perdió de vista que para salvar el amor por el hombre habría que renunciar a la economía liberal; para salvar los valores habría que salvar la libertad. Es decir, la salida de la crisis del liberalismo pasaría por el rechazo a la economía capitalista y la defensa de la libertad: «Libertad fundada más que en la razón, en la fe, en la en el amor... cuando el mundo está en crisis y el horizonte ennegrecido de inminentes peligros; cuando la razón estéril se retira, reseca de luchar sin resultado y la sensibilidad quebrada sólo recoge el fragmento, el detalle, nos queda sólo una vía de esperanza: el sentimiento, el amor que repitiendo el milagro vuelva a crear el mundo.»¹⁶

Fue fundamental para Zambrano mantener viva la idea de que el *nuevo liberalismo*, buscado por muchos, en la hora de España expresaba el aun vivo amor por el hombre, un humanismo por el que no se podía sino luchar para que fuese cumplido.

16 *Ib.*, p. 269.

LIBERALISMO E INSTITUCIONISMO EN MARÍA ZAMBRANO

JUANA SÁNCHEZ-GEY VENEGAS
Universidad Autónoma de Madrid
juana.sanchez-gey@uam.es

Introducción: la generación de sus mayores.

Juan Pablo Fusi afirma que España se articula como nación durante el siglo XVIII, pues en este siglo se genera el centralismo del estado y unificación del gobierno. Este reformismo ilustrado propone un régimen político común. Junto a la reforma política también se genera una reforma social y los ilustrados españoles como Feijoo, Jovellanos, Olavide la defienden y promueven. Pero en España se suceden diversas crisis que van de 1790 a 1840: la invasión francesa, la pérdida del poder naval, la interrupción económica con América, y la guerra de 1808 a 1813. Posteriormente, tras la muerte de Fernando VII se abre una guerra civil de 1833 a 1839, lo cual precipitó a la España liberal en un proceso político caótico que, según el profesor Fusi, hizo que en 1840 España se quedara sin Estado¹.

Se producen dos grandes revoluciones, la del 1854 y la de 1868, y se suceden gobiernos liberales y tradicionalistas hasta el 98, año de la gran crisis. La generación de intelectuales del 98 la padece. Podríamos decir que esta generación influye de forma relevante, como cuerpo intelectual, en la España del siglo XX; la nueva generación que le sigue, la del 14, propone un mensaje muy concreto, respecto al dolor y angustia del 98: construir España, europeizarla, y alcanzar un mayor nivel científico. Los artículos de Ortega *La Pedagogía Social como programa político* (1910) y *Vieja y Nueva Política* (1914) animan a constituir una convivencia pacífica, a la modernización económica

1 FUSI, J. P. *Historia mínima de España*, Madrid y México, Turner y Colegio de México, 2012.

y una mayor participación y representación política. La propuesta es de un liberalismo democrático, teniendo en cuenta que el liberalismo en estos intelectuales constituye una forma de ser, una actitud ante la vida, mediante convicciones diferentes, pero tratan de crear una postura de comprensión entre todos. Se practica así una sabia tolerancia. Por ello se dice que la generación del 14 procura un reformismo más que una revolución cuyo objetivo será la promoción cultural y la educación en España.

El reformismo liberal y el tradicionalismo que arrastraba la política española desde siglos anteriores habían dejado secuelas de corrientes y partidarios de ambos bandos. En realidad, en España faltaba un sentimiento nacional que la generación del 14 trataba de componer. No nos referimos a la existencia de la clase política, pues existía un partido liberal que formó gobierno en varios momentos de los años 1899 a 1907 bajo la idea de anticlericalismo y secularización, sino que nos referimos a estos intelectuales que promueven más una forma de ser, con el abandono de todo belicismo y una reforma serena y moderada tanto a nivel social como estética y ética. A la altura de 1915 el liberalismo tenía mucho que ver con esta generación de Ortega, Marañón, Pérez de Ayala, Azaña, D'Ors, con Juan Ramón Jiménez que, con un tono más sereno y más activo, se empeñaron en reformar España. No obstante, Juan Pablo Fusí señala que «Desde 1914, la fragmentación del sistema de partidos fue total, la inestabilidad gubernamental se hizo endémica.»²

1. La generación de los maestros: liberalismo e institucionismo.

Una de las corrientes más vivas de la filosofía del XIX fue el Krausismo que, siendo una filosofía importada de Alemania, sin embargo, arraigó de tal modo que se habla de un krausismo español, probablemente por su talante humanista y ético, muy acorde con la tradición española. El krausismo se presentaba como un racionalismo armónico que defendía el liberalismo en el ámbito social-político. Esta corriente racionalista y liberal renovará la vida cultural y universitaria en España. El krausismo ocupa la política y, también, las cátedras universitarias; posteriormente deviene en dos líneas: una más científica o positivista y la institucionista. El institucionismo ejerce una influencia a partir de las grandes instituciones educativas, como la Institución Libre de Enseñanza, y las obras culturales creadas en los primeros años del

² *Ib.*, p. 214.

siglo XX como la Junta de Ampliación de Estudios de 1907, alma de la renovación educativa y precedente del actual CSIC, la Residencia de Estudiantes en 1910, el Instituto Escuela en 1918, encargado de la reforma pedagógica moderna, y dependiente de la Junta de Ampliación de Estudios, entre otras.

El otro gran momento histórico se desarrolla en torno al magisterio indiscutible de Ortega desde la cátedra de la universidad central, que comienza en 1910 y adquiere una gran cima en los años 20 con la creación de la *Revista de Occidente*, las tertulias, las publicaciones y traducciones de las grandes obras filosóficas del momento, etc. *La Escuela de Madrid* adquiere una notable influencia y, como el krausismo del XIX, no sólo forman un grupo intelectual, sino que son pensadores liberales con un claro sentido de reforma cultural y social en España

En 1931 un grupo de intelectuales de esta generación, entre los que se cuentan Ortega, Ramón Pérez de Ayala y Marañón, firman el *Manifiesto del Servicio a la República*. En este año también se vive un desarrollo importante y la nacionalización a través de la riqueza cultural común. Este era el sentido de las *Misiones Pedagógicas* ideadas por Manuel Bartolomé Cossío con la ayuda de autores como Alejandro Casona, Luis Cernuda, Ramón Gaya o Eduardo Martínez Torner y un largo número de colaboradores. Las *Misiones* comenzaron en mayo de 1931, al mes del inicio de la República, y acercaron a cientos de pueblos de España obras de teatro, piezas musicales, exposiciones de pintura, cine, etc.

Del mismo modo, el grupo teatral de La Barraca, que dirigía García Lorca, representaba por los pueblos de España obras de Cervantes, Lope de Vega, Calderón y Tirso de Molina, entre otros. El ideal del institucionismo no era tan sólo el apoyo a la alfabetización, sino especialmente el deseo de transmitir una tradición, una cohesión común entre los pueblos de España, que propiciara el sentimiento nacional y ayudara a comprenderse a través de su pasado.

Por estos años y en esta filosofía de la crisis María Zambrano comienza sus publicaciones e inserta su proyecto de construcción política de la convivencia, reforma del pensamiento y de la cultura en España. Desde sus primeras publicaciones escribe sobre la libertad y el liberalismo. Moreno Sanz dice que en *Ciudad Ausente* se habla ya de libertad y de razón poética³. El liberalismo e institucionismo tienen en María Zambrano vivencias muy

3 MORENO SANZ, J., *Los intelectuales en el drama de España*, Madrid, Trotta, 1998, p. 42.

señaladas y algunas reflexiones más específicas, que su obra escrita recoge, especialmente, algunas de las primeras como: *Horizonte de Liberalismo*, *Los intelectuales en el drama de España* y *Delirio y Destino*. Tratan acerca de la atmósfera intelectual en la que participa el liberalismo de sus maestros, de la generación del 14 y, además, se añade el sello singular que Zambrano aporta tanto en su reflexión filosófica como en su militancia política. En su primera obra deja claro que el liberalismo supone un rechazo a los totalitarismos de cualquier signo y una defensa de un liberalismo de clara raíz ética. Define el liberalismo como «una cuidadosa delimitación de poderes». Su actividad política la centra en la FUE y en las *Misiones Pedagógicas* y su labor docente la viene ejerciendo desde 1928 en el *Instituto Escuela*. Desde entonces surge la amistad con Jiménez de Asúa y Fernando de los Ríos.

Francisco Giner de los Ríos, tan unido a la Institución familiar y tan cercano espiritualmente, escribe sobre Zambrano un bello artículo, en el que alude al institucionismo de María en varias ocasiones: primero, como profesora del Instituto Escuela de Madrid: «iba a buscar en su salida de clases a cierta muchacha del Instituto, me conmovía e inquietaba más su joven profesora de filosofía». Esta admiración que despertaba en todos y, especialmente en los más jóvenes, fue constante, y probablemente se debía al amor y dedicación con las que María vivía el momento histórico y la enseñanza y la política. Recorre sus publicaciones en México *Pensamiento y poesía en la vida española* y *Poesía y filosofía* y descubre, conmovido de nuevo, que su obra

se me hace patente todo lo que María Zambrano removió en la conciencia poética de aquel grupo [...] Lo que a mí me importa es que aquel libro tan español de su llegada a México nos inquietó e iluminó a todos —especialmente a los más jóvenes— y que fue mucho más decisivo en nuestro espíritu y dentro de nuestras vocaciones poéticas de lo que pueda llegar a parecer en otros terrenos a los historiadores de la filosofía de aquella época⁴.

En esta fecha de 1928 comienza también a escribir en un periódico *El Liberal* en una sección titulada *Aire Libre*, artículos de 17 de mayo de 1928 a 9 de marzo de 1929. En estos artículos, quince, se pregunta por el compromiso político de los jóvenes, apoya el liberalismo, y trata sobre la mujer. Defiende que hacer política no consiste en «estar en este u otro partido labo- rando por el bien personal, sino esforzarse con lo mejor de uno mismo para

⁴ GINER DE LOS RÍOS, F., «Recuerdos de María Zambrano y su destierro en México», en *Philosophica Malacitana*, vol. IV, Universidad de Málaga, 1991, pp. 143-152.

el bien común». En estos artículos hay muchos términos que recuerdan el de *Vieja y Nueva Política* de Ortega. Por ejemplo la defensa de la autenticidad, el saber de salvación como una filosofía comprometida con su tiempo y dispuesta a salvar la circunstancia, y algo más peculiarmente zambrano: la búsqueda de la verdad como comprensión del sentir. El liberalismo que defiende se basa en la armonía de los principios de libertad, justicia y autonomía. En estos artículos primeros busca una razón integradora de razón, sentimiento y espiritualidad.

Junto a este discipulado respecto a Ortega, Zambrano mantiene también el de la *Institución Libre de Enseñanza*. En *Delirio y Destino* recuerda al maestro y a su obra, a la ILE, a Giner de los Ríos, a Manuel Bartolomé Cossío y a Fernando de los Ríos: «Y quizá de todas las eficaces realidades institucionales creadas por la inspiración de aquel andaluz enigmático, lo más eficaz de todo fuese hacer sentir al español de cierta clase que tenía un futuro»⁵. Esta concienciación es la que humaniza, este hacer de la necesidad esperanza es el anhelo y el empeño de Zambrano.

Junto a este espíritu, María tiene otras muchas motivaciones: la práctica docente, el contacto con la naturaleza, la convivencia entre iguales, la exaltación de la dignidad humana y la entrega a todos. Por ejemplo en las *Misiones Pedagógicas*: «España, la España entrañable, la de los pueblos anónimos, hambrientos de todas las hambres, salía de su infierno –esperanza palpitante– y ellos los del limbo de la vida ciudadana, iban a su encuentro»⁶. Este es el ideal de justicia que defiende, la reforma social de igualdad entre la ciudad y los pueblos. Consistía en poner en marcha un intenso programa cultural y educativo para dar a conocer a los hombres y mujeres de los pueblos la cultura y abrir con ellos una reflexión moral y social. Lo importante era acortar esa desigualdad existente entre el mundo rural y urbano.

Finalizaremos con dos citas de Zambrano de los años 40, que recuerdan la influencia del institucionalismo y del socialismo humanista en vida y sentir. María escribe sobre Francisco Romero en la revista *Taller* en 1940 y dice:

Entre las venturas que me ha deparado la vida, una de las mayores es la de haber tenido maestros. Uno de ellos (Don Manuel Bartolomé Cossío), maestro en la interrogación, me preguntaba un día si prefería las ideas o las personas. Mi adolescencia, idealista como todas, contestó precipitadamente: las ideas. Entonces, me dijo, no sin algo de ironía, no debe usted dedicarse jamás a

5 ZAMBRANO, M. *Delirio y destino*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 1998, p. 87.

6 *Ib.*, p. 231.

enseñar. Quedé profundamente impresionada en aquel momento y nunca he olvidado la escena. Pero hoy me permito creer que me hubiera dado la misma respuesta, envuelta en igual dosis de ironía, de haber dicho yo que prefería las personas a las ideas, pues creo que lo que seguramente me quiso sugerir el buen maestro es que sólo prefiriendo a la par las ideas y las personas, es decir, solamente estando lleno de amor por la claridad ideal y por su encarnación en la mente de cada hombre se puede ser maestro.

Y va otra cita final que tiene el valor de ser casi inédita. María Zambrano desde la revista crónica de La Habana, recibe en junio de 1949 la muerte de un español desterrado en Nueva York y, además de decir las cosas más definitivas que hayamos oído nunca de él en cuanto a su sentido religioso de la vida, y sobre todo en lo que tocaba —qué bien lo viste María— a lo que ella llamó su rango, porque Fernando de los Ríos «era ante todo un señor y por serlo no pudo desentenderse de su pueblo. Tal creo haya sido la raíz última, la sustancia de su socialismo».

Como Giner, Zambrano favorecía un liberalismo cargado de ética civil, y alejado de banderías políticas o partidistas. Su alejamiento constante de todo «ismo» se debe a su propuesta social y cultural que, no obstante, quiere ser cercana al sentimiento de comunidad y fraternidad entre los hombres y entre los pueblos. Su propuesta está cerca del liberalismo de fines del XIX, que cobra fuerza a raíz de la guerra mundial, momento de crítica a la sociedad industrial y defensa de un nuevo orden moral y social. El marco de Zambrano es el liberalismo que viene del krausismo, de Ortega y del socialismo humanista de Fernando de los Ríos.

2. De *Horizonte del Liberalismo a Los intelectuales en el drama de España*

Su liberalismo tiene un hondo sentido ético, pues no está de acuerdo con ninguna forma de individualismo propio de algunos liberalismos políticos y economicistas. Incluso Jesús Moreno Sanz apunta que la clave de su particular liberalismo está en su personalismo. Sin embargo, creemos que más que personalista, está centrada en esta reflexión concreta y singular de la persona, como eje transversal de su pensamiento. Desde Ortega, en la filosofía española se viene incrementando un deseo de alentar una mayor conciencia ciudadana, una ciudadanía en la que despertar una educación intelectual y moral. Esta regeneración que en Unamuno pudo ser más espiritual, y en Ortega se

procura como reforma social, para adquirir una sensibilización. Cerezo la ha denominado a esta última un *ethos* liberal con una clara preocupación política y social⁷.

Zambrano en *Horizonte del Liberalismo* afirma esta «concepción humanista de la vida» con el deseo de primar la dignidad y los derechos humanos. Este supuesto le hace defender que la «voluntad de reforma» se refiere a una reforma política y no al ejercicio de poder. Su defensa viene de que «el liberalismo es, ante todo, cuidadosa delimitación de poderes»⁸ y exige tolerancia y respeto. Rechaza toda forma absolutista de ejercer el poder, sea totalitaria o fascista. Diríamos que el centro de su apuesta es el humanismo. Por la misma razón critica el liberalismo económico porque no tiene en cuenta a la persona: «amor al hombre, a todo hombre, y no a una clase. Esto nos conduce justamente a la democracia económica». En este sentido se acerca más al socialismo humanista de Fernando de los Ríos que potencia la democracia económica y la libertad democrática frente a un liberalismo económico clasista e individualista que solo valora el capital. Junto a este humanismo propone una educación en valores: «el amor a los valores suprahumanos que el hombre encarna en la cultura». Así que el liberalismo de Zambrano, aunque no encierra un sólido proyecto político, defiende propuestas claras que contiene algunos rechazos: una propuesta moral que admite valores humanos frente a un liberalismo económico y un pensamiento descarnado que no tenga en cuenta el amor, la confianza en el género humano. Pues su liberalismo es algo más que estrictamente racional. Su mensaje es transformar al hombre.

Ana Bundgaard, que ha escrito mucho sobre los escritos políticos de Zambrano, afirma que en María Zambrano emerge un claro sentido religioso. Esta motivación le lleva a rechazar la Dictadura de Primo de Rivera, con el mismo fervor que Unamuno la rechazó, y su posterior aceptación de la República⁹. En *Horizonte del Liberalismo* puede verse la huella de Ortega, pero preferentemente del socialismo humanista de Fernando de los Ríos y, especialmente, este rasgo o sentido religioso, peculiar en María Zambrano.

7 CEREZO GALÁN, P. «Ortega y la generación de 1914: un proyecto de ilustración», en *Revista de Occidente*, Mayo 1994, pp. 5-32.

8 ZAMBRANO, M. *Horizonte del Liberalismo*, Madrid, Ed. Morata, 1930, p. 24.

9 BUNDGAARD, A., «El pensamiento político en las obras de juventud de María Zambrano», en *Actas del II Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano*, Vélez-Málaga, Fundación MZ, 1998, pp. 151-162.

Este fervor por la República, que lleva aparejado ese hondo sentido comunitario se manifiesta de forma rotunda en las cartas a Ortega. Ella siente que habla en nombre de una generación y bajo esta responsabilidad se dirige al maestro. Estas cartas, aunque conocidas, no pueden olvidarse para contextualizar el liberalismo de Zambrano. Las tres cartas: febrero de 1930, noviembre de 1930 y febrero de 1932 son una clara advertencia, y casi acusación, al maestro por su «tangencia» en la política, pues ella no está en absoluto de acuerdo. En la de 1930 le critica que no intervenga a favor de la República de forma clara, y le habla en nombre de otros compañeros y compañeras. En la de mayo de 1932 reconoce que todo conflicto se resuelve mediante una razón de amor. Y a partir de esta fecha su amor se pone siempre al lado del pueblo, con un claro sentido comunitario, tan cercano a poetas como Machado: «Pero no quiero salvarme sola», estas palabras dirigidas en la última carta a su maestro pueden explicar bien el sentido de la tarea política y filosófica de María.

Posteriormente, y en su obra escrita en el exilio, *Los intelectuales en el drama de España* (1937), Zambrano alude al espíritu del institucionismo que señalaremos en dos líneas fundamentales: el socialismo humanista y la vocación educativa, en torno al magisterio de Francisco Giner de los Ríos; y, de nuevo, el liberalismo, en su artículo «Los intelectuales en el drama de España» que forma parte de la obra del mismo título, posteriormente editada, y en *Carta al Dr. Marañón* y *La libertad del intelectual*, entre otros.

En Zambrano se observa con claridad esa búsqueda constante de las raíces de la cultura española que empapa su segundo libro: *Los intelectuales en el drama de España*. La literatura tiene un claro sentido o una clara vocación, nunca es mero entretenimiento.

En 1936 forma parte de la *Alianza de Escritores Antifascistas* que luchan a través del arte por defender sus ideas republicanas frente al fascismo. Y escribe en revistas como *El Mono Azul* y *Hora de España* que están ligadas a esta Alianza. *Hora de España* comienza a publicarse en enero de 1937 hasta octubre de 1938. El último número, el 23, no salió a la luz porque en noviembre de 1938 cae Barcelona y no se llega a editar hasta 1974. Lo introduce la misma María Zambrano que se involucró en este empeño. Zambrano publicó doce artículos, algunos más extensos y otros en forma de Notas. Esta revista tiene un claro sentido institucionista y de socialismo liberal, mientras que *El Mono Azul* era más claramente comunista y Rafael Alberti desempeñaba un importante papel. Algunos de estos artículos se editarán en *Los intelectuales*

en el drama de España donde María Zambrano afirma: «Había que pasar del grito a la palabra».

En 1936 escribe «La libertad del intelectual» en *El Mono Azul* un artículo duro contra el individualismo y aburguesamiento del intelectual que no ha entendido la libertad, sino que vive un sentido burgués y alejado de la realidad. Para que la libertad sea auténtica debe servir a los hombres y a la verdad¹⁰. En estos artículos, como hemos dicho, se observa con más claridad su defensa del pueblo y su pro-belicismo en el deseo de una solución para España. El Quijote o Nina representan un ideal de convivencia, de fraternidad y del pueblo frente a la violencia. «Si se fuera posible ver desde fuera cuánta paz y qué profunda, qué verdadera en quienes estamos al lado del pueblo, en esta guerra»¹¹.

Comentaremos un poco más extensamente sólo un artículo de *Los intelectuales en el drama de España* que titula *Carta al doctor Marañón* con un anexo titulado *Un liberal*. Este anexo lo escribe en 1987, con motivo del centenario del nacimiento del doctor. Como se había dirigido a Ortega, ahora se dirige al médico y le critica también su silencio. Si se refiere al filósofo como «circunstancialismo elitista», del médico dice que profesa un «liberalismo burgués». Lo cierto es que Zambrano se distancia de la generación de sus maestros y, como portavoz de su generación, considera, como dirá en el Anexo, que ellos estaban indiferentes a los grandes dramas que España estaba viviendo y no se habían sacrificado, mientras su generación saltó al ruedo. «Para ellos, se diría que todo era espectáculo: estaban sentados, aunque no fueran a los toros, siempre en la barrera»¹². Su rechazo es duro y hasta violento y termina diciendo que siente odio, «para gritar mi protesta irreconciliable, mi odio, mi fe»¹³. Ahora bien, como hemos comentado, Marañón no sintió la vocación política como Zambrano, aunque sí actuó consecuentemente en varias ocasiones: el rechazo de la dictadura de Primo de Rivera y su firma en el Manifiesto a favor de la República.

10 ZAMBRANO, M., «La libertad del intelectual», en *Los intelectuales en el drama de España*, o. c., pp. 131-132.

11 ZAMBRANO, M., «Un testimonio para Esprit», en *Los intelectuales en el drama de España*, o. c., pp. 113-119.

12 ZAMBRANO, M., «Anexo: un Liberal», en *Los intelectuales en el drama de España*, o. c., p. 125.

13 ZAMBRANO, M. «Carta al Dr. Marañón», en *Los intelectuales en el drama de España*, o. c., p. 122.

3. *Delirio y destino*

Finalmente, *Delirio y destino*, será el segundo momento en el que Zambrano de manera casi sistemática recoge en narraciones su biografía personal. Así podremos exponer la vivencia y el magisterio que supuso en su vida y obra el ideal de libertad y humanismo de la ILE, no sin volver a comentar los años 1931 y 1932, pues en este último se publica un manifiesto de contenido liberal, que María Zambrano firma en primer lugar. En esta obra, Zambrano está en la órbita de la dimensión vital e histórica que Ortega había propuesto, pero da un paso más porque quiere recuperar el pasado y dar voz a las víctimas que ya no tienen voz. Narra de modo autobiográfico los días de la proclamación de la República, la guerra civil y algún momento del exilio. Nos referimos, especialmente, a su concepción del liberalismo e institucionismo, como venimos haciendo.

Con un claro sentido de humanización de la historia, porque la persona es lo más importante, pretende atraernos todo el pasado para conocer el presente y el futuro. Ama la tradición y quiere recuperarla para ahondar en la dimensión más humana, contar la voz del sufrimiento y del dolor, de todas las víctimas y humillaciones. Pero desde una singularidad, que es la de pensar la crisis desde una perspectiva creadora. Para ello se propone una toma de conciencia desde la filosofía y una propuesta de creación.

En «Recordando el futuro» y mediante esa ligazón de pasado y de futuro recuerda la lucha entre dos Españas, la oficial y la real, la de los maestros de la generación anterior y la suya. Escribe páginas de honda emoción recordando el espíritu institucionista, al que evoca, a fin de convocar a una nueva España más solidaria y fraterna. Hay que construirla, este verbo tan regeneracionista, sirve para hablar, una vez más, de la ILE «a la que debemos esto, este espacio de clara vida estudiantil, europea y ancestralmente española»¹⁴.

Por eso no sólo no tenían, sino que huían de tener un programa; era una actitud, un cambio de actitud lo que tomaba cuerpo al tomar conciencia. Y querían ser vehículo de esta actitud tan simple, tan escueta hasta en lo intelectual, especie de ascetismo de la imaginación; sin saberlo, renunciaban al delirio que devoró la vida de los españoles en el siglo XIX. Huían del delirio y de la consiguiente asfixia; querían encontrar la medida justa, la proporción según la cual la convivencia fuese efectiva, viviente, según la cual España fuese un país habitable para todos los españoles¹⁵.

14 ZAMBRANO, M., *Delirio y destino, o. c.*, p. 47.

15 *Ib.*, p. 55.

Conclusión

Zambrano vive y muere como liberal con hondo sentido comunitario. Este vivir para los demás será su motivación auténtica y la que pervive en todo el exilio y hasta el final de sus días. María Zambrano puede ser considerada como filósofa que piensa y defiende la democracia en su sentido más auténtico. La razón poética podría ser denominada «razón democrática», pues siendo su obra antropológica, está claro que la ética y la política tienen un papel decisivo. Y pide una nueva moral y una nueva política, que ha de ir preñada de moral.

Zambrano concede importancia al intelectual porque ha de comparecer ante el mundo, por ello sus críticas a quienes deberían ejercer un magisterio y una ejemplaridad y no lo hicieron. Su voz y su palabra vienen atestiguada por su moral y entrega a los demás, por eso rechaza cualquier forma de individualismo y de arrogancia o exaltación del poder.

En una obra de madurez, como es *Persona y Democracia* (1958) vuelve a hablar de humanización del tiempo, de la historia y de la sociedad y de exaltación de la dignidad de la persona. Con ello queda claro que el liberalismo de Zambrano no potencia el individualismo sino la comunidad o la democracia, por tanto el objetivo es la personalización del individuo. De aquí las grandes tesis: La democracia «es la sociedad en la cual no sólo está permitido, sino exigido, el ser persona» y otras derivadas, puesto que persona es «individuo con conciencia», es decir, «que se sabe a sí mismo y que se entiende a sí mismo como valor supremo, como última finalidad terrestre» se exige en democracia la lucha contra las ideologías y demagogias y la defensa de una práctica moral, con una conciencia crítica y participativa de lo público en donde quepan todos, por tanto abierta al sano pluralismo. «la democracia como régimen ha de ser la expresión, la resultante de la sociedad democrática», porque la política es una actividad humana y social.

UN LUGAR DE LA PALABRA:
LA ESPAÑA DEMOCRÁTICA DE MARÍA ZAMBRANO

ÁLVARO GARRIDO

Universidad Autónoma de Madrid.

alvaro_Garrido14@hotmail.com

*Luchar contra la tergiversación y la máscara es la
primera tarea del escritor político.*

Fernando Savater

En un artículo del año 1988, la filósofa María Zambrano, ya en España después de su largo exilio, quiso ofrecer su «más ferviente voto» a favor de que las personas fuesen capaces de crear una patria que «sin dejar de ser patria y singularmente suya»¹, pudiese ser sentida como propia por todos los hombres. Una propuesta de compatibilizar lo particular y lo universal que aparece de manera constante a lo largo de toda su obra, pero que se advierte probablemente con mayor claridad en los escritos políticos. En su obra política vamos a adentrarnos en esta comunicación. Y para ello, quizá, lo mejor sea empezar por el principio.

El 11 de febrero de 1930, en una carta dirigida a Ortega, María Zambrano defendía el liberalismo, pero afirmaba también que había llegado el momento del cambio para España, y de ahí que resultase urgente «abrir la puerta al tumulto, al caos, quizá, que está llamando. Todo es cuestión de fe, de confianza en la vida...»². Líneas estas en sintonía con el liberalismo

1 ZAMBRANO, M., «El exilio, alba interrumpida», en *O. C.*, VI, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2014, p. 744.

2 La carta la podemos encontrar en: TEJADA, R., «Tres Cartas a Ortega» en *María Zambrano/ Escritos sobre Ortega*, Madrid, Trotta, 2011, p. 213.

integrador de *Horizonte del liberalismo*, libro que escribía justo en aquellas fechas y que publicaría unos meses más tarde. Una obra que, sin duda, habría que encuadrar dentro de la corriente que desde mucho tiempo atrás recorría Europa buscando un «nuevo liberalismo» y que su propio maestro, Ortega y Gasset, había defendido desde sus primeros escritos de juventud.

La crisis liberal, el proyecto republicano y *Horizonte del liberalismo*

En la primera página de *Horizonte del liberalismo* ya nos encontramos con unas palabras que merecen ser comentadas. Nos referimos a la dedicatoria: «A mi padre / Porque me enseñó a mirar»³. Sin saber mirar no se puede hacer ningún análisis político, sin mirar la realidad y, en consecuencia, desligados de ella, haremos utopías y fábulas, pero no política. La joven filósofa no se desliga de su tiempo, escribe desde él. Y de este modo, consciente de la situación que atravesaba España y Europa, centrará su mirada en el origen y desarrollo del liberalismo.

En el estudio que realiza en el libro señala la raíz racionalista y al capitalismo como los orígenes de la crisis del liberalismo. La afirmación que la propia autora realiza en las primeras páginas: «toda política parte necesariamente –aunque no lo sepa– de una supuesta concepción del hombre»⁴, esconde una pregunta velada: ¿qué concepción del hombre tiene este liberalismo, sólo económico, que se olvida del liberalismo humanista?

Si la libertad es solo la financiera se acaba generando una mixtificación parecida a la que crea un racionalismo alejado de la vida, donde el hombre desaparece. El ser humano y sus derechos acabarían siendo incompatibles con ese modelo político, con un liberalismo que ha tergiversado su origen al convertirse en mera libertad económica; porque el pensamiento liberal nació para la defensa del hombre, no para su abolición. La tergiversación del liberalismo nos habría abocado a un callejón sin salida, por eso se pregunta: «¿no habrá un hilo conductor que nos dé la salida del laberinto?»⁵. El nuevo liberalismo que propone será ese hilo que nos ayude a salir, es decir, a recuperar el significado originario del viejo vocablo: la magnanimidad, la generosidad.

3 ZAMBRANO, M., *Horizonte del liberalismo*, en *O. C.*, I, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015, p. 53.

4 *Ib.*, p. 60.

5 *Ib.*, p. 99.

El componente ético, implícito en su propio nombre, sin el cual se aleja de la vida, desaparece.

Pocos años más tarde con la llegada de la República, Zambrano⁶ dirá que no podemos centrarnos en el problema regional, la cuestión esencial es el hombre que está sufriendo las consecuencias de la crisis del capitalismo mundial. También Machado pedía no fiarse «de los que hablan de España como de una razón social que es preciso a toda costa acreditar y defender en el mercado mundial, esos para quienes el reclamo, el jaleo y la ocultación de vicios son deberes patrióticos»⁷. En 1935, el poeta insistirá en estas críticas cuando denuncie,⁸ como una de las mayores amenazas a la paz mundial, el culto al *struggle for life* de la burguesía industrial. La España de Zambrano y Machado está más vinculada a la realidad concreta que representa el ser humano y su liberalismo tiene como centro al hombre de carne y hueso. No hay posibilidad, por tanto, de caer en ninguna patria abstracta y sí la necesidad de la crítica, el humanismo y el compromiso político.

Como es sabido, la joven escritora recorrió España con las Misiones Pedagógicas. Al revisar la prensa⁹ local de Almería, donde estuvo, entre otras, en las misiones de Vúcar y Félix, descubrimos algunos de los temas que la filósofa trató con los niños de aquellas misiones. En Félix les explicó «el verdadero significado de señor tan distinto al moderno de señorito» y les ha-

6 ZAMBRANO, M., «Castilla a solas consigo misma» en *Segovia Republicana*, 29.07.1931.

7 MACHADO, A., *Antología de su Prosa. 1/ Cultura y sociedad*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1970, p. 118.

8 MACHADO, A., *Prosas diversas (1893-1936)*, Edición de Jordi Doménech, Madrid, Páginas de espuma, 2001, pp. 773-774.

9 Para este estudio nos hemos centrado en la prensa de Almería, en concreto, en el *Diario de Almería* de los días 21, 22, 24, y 28 de septiembre de 1933. Además, parte de lo que hemos encontrado fue recogido por M. Carmen Aldehuela Serra en un estudio que comenta también otras misiones que se llevaron a cabo por la zona. Pero, probablemente, debido a que no se centra en María Zambrano, algunas alusiones a la escritora, como las intervenciones en las que la joven filósofa diferenciaba entre señor y señorito y sus comentarios a la obra de Antonio Machado, no fueron recogidas por esta autora, las hemos descubierto al leer la prensa de la época y creo que conviene mencionárselas, pues su padre, Don Blas Zambrano, ya denunció el señoritismo en sus escritos, al igual que la propia autora lo hará más adelante en su libro *Los Intelectuales en el drama de España*. El estudio de Carmen Aldehuela podemos encontrarlo en: ALDEHUELA, M., *Las misiones pedagógicas en la provincia de Almería (1933-1935)* Congreso sobre Republicanismo (7^a. 2013. Priego de Córdoba) Republicanismo, cultura, política e ideología.

La obra de Blas Zambrano fue recopilada por el profesor José Luis Mora y se puede encontrar en: ZAMBRANO, B.J., *Artículos, Relatos y Otros Escritos*. Introducción, Edición y Notas de José Luis Mora, Diputación de Badajoz, 1998.

bló de «Antonio Machado en la lírica contemporánea», de esta sesión el periódico afirma que fue una «charla documentadísima, muy sencilla de forma y muy emotiva». También se dice que sus intervenciones eran recibidas con entusiasmo por parte del público: «otro éxito más para María Zambrano», afirma el narrador de esta inolvidable experiencia. Además, en aquella ocasión les proyectó la película *París*, una película-documental de la época. La prensa dice que «muestra la vida de la gran urbe francesa en diversas de sus múltiples actividades y algunos de sus tesoros artísticos realizados todo por la sabia explicación de María Zambrano.» En Vúcar les puso música regional y clásica, y les comentó las obras: «El amor brujo» de Falla¹⁰ y el «Danubio azul» de Strauss. Sus otros dos compañeros en esta misión fueron Enrique Azcoaga y Cristóbal Simancas. En el periódico se afirma que el primero comentó algunos apartados de la Constitución Republicana. Años más tarde Zambrano recordó que a las misiones llevaban también libros de Derecho, pues había que hacer ciudadanos:

Íbamos en grupo de tres o de cuatro, provistos de lo necesario para viajar en tercera y a veces en burro mismo (...) hasta llegar a lugares (...) donde el libro no existía. Ni la música, ni el cine, ni ningún otro medio de comunicación, y allí nos estaban esperando. (...) Al finalizar entregamos la biblioteca. Más que entregarla, la expusimos, la dimos, la repartimos. No se atrevían a mirarlos, eran libros de historia, de poesía, de literatura. Eran también libros de derecho elemental para formar ciudadanos. Gente que sentíamos la patria como una poesía...¹¹.

La visión que dará años más tarde de Chaplin como un artista que ha buscado «afán de comunión»¹² nos hace inevitable pensar en la experiencia que supuso para ella las misiones pedagógicas, donde los intelectuales se acercaron al pueblo como maestros de escuela, es decir, no como una minoría rectora, sino formando parte de la comunidad que quieren cambiar a través de la educación. Pues, dado que realmente deseaban un cambio, sabían que éste tenía que venir desde abajo, desde el sistema educativo.

10 Recordemos que en el mes de marzo de ese mismo año María Zambrano publicó «Falla y su retablo» en el nº 3 de *Hoja literaria*.

11 ZAMBRANO, M., «El libro: ser viviente» en *Las palabras del regreso*, Madrid, Cátedra, 2009, p. 183.

12 ZAMBRANO, M., «Charlot o el histrionismo», en *Islas*, Madrid, Verbum, 2007, p. 159-163.

Este nuevo liberalismo integrador es, sobre todo, democrático, se asemeja al que nació después de la Segunda Guerra Mundial y que a España se acercó por primera vez con la II República. Por ello, deberíamos hablar de María Zambrano, ya en estas fechas, como una pensadora de la democracia, como una demócrata, más que como una liberal, pues no sólo es liberal, está cerca del socialismo democrático y reivindica el humanismo cristiano. En definitiva: la democracia que nació después del desastre provocado por los movimientos totalitarios y la Segunda Guerra Mundial. Sin esas tres corrientes difícilmente habrían podido nacer los nuevos Estados asentados en los derechos políticos y sociales (los derechos humanos de la Declaración del 48 constitucionalizados) una vez finalizada la guerra.

Zambrano se anticipó y buscó compatibilizar estas tres tradiciones, pues como dirá al final del libro descubriendo además el proyecto del mismo: «Todo está desintegrado»¹³ y, en consecuencia, propone llevar a cabo un proyecto integrador más que «vertebrador», buscando una democracia entre iguales, iguales en dignidad. «Amplia es la tarea –nos dirá–, «pues hay que salvarlo todo. Cultura y democracia. Individuo y sociedad. Razón y sentimiento. Economía y libertad»¹⁴. La propuesta zambraniana busca un liberalismo humanista que introduzca el tiempo en política para evitar propuestas monolíticas y cerradas que detienen la posibilidad de cambio. Y todo ello lo sostiene en un momento en el que el mundo se desmorona ante el crack del 29 y la eclosión de las nuevas tendencias totalitarias. Como el «Grito hacia Roma desde la torre del Chrysler Building» de Federico García Lorca, su libro es una obra contra ese capitalismo financiero de Wall Street, pero también contra los nuevos totalitarismos antiliberales.

No es de extrañar, por tanto, que la joven filósofa acabe militando en la Agrupación al Servicio de la República (ASR)¹⁵ desde el mismo día de su

13 ZAMBRANO, M., *Horizonte del liberalismo, o. c.*, p. 99.

14 *Ib.*, p. 100.

15 ZAMBRANO, M., «Una aclaración. Los candidatos comunistas» en *El Sol* 1/08/1931. Dato sobre su militancia política que debería tenerse en cuenta: «Estuve afiliada dos meses a Acción Republicana, hasta que se constituyó en partido y pertenezco (desde su fundación) a la Agrupación al Servicio de la República en cuya Juventud calladamente trabajo y a cuya disciplina por entero me debo». Este texto corresponde a una nota que envió al diario *El Sol* bajo el título «Una aclaración. Los candidatos comunistas». Zambrano quería aclarar que jamás había sido simpatizante comunista (en una información anterior se la relacionaba con ese partido) y para ello cuenta con claridad su militancia política.

En abril ya había aparecido una nota de prensa en el mismo periódico donde se avisaba de una reunión de la juventud antidinástica a la que acudiría María Zambrano, junto con Emi-

fundación y trabajando «calladamente» para sus juventudes, una agrupación política donde todas las tendencias liberales del momento se unían para construir un Estado que «no será solo liberal», según dice el propio programa de reformas de la ASR, pues «el liberalismo debía integrarse (y por tanto limitarse) con el Estado social»¹⁶.

El 11 de febrero de 1931 –justamente un año después de la carta a Ortega de 1930 a la que hicimos alusión anteriormente– se anunciaba en un periódico de Segovia¹⁷ un mitin de la recién fundada Agrupación de cuyas juventudes nacerá el proyecto de construir el partido nacional de Ortega. Un grupo de jóvenes profesores y de recién licenciados vinculados a la juventud de la ASR, entre los que se encontraba María Zambrano, intentaron crear este partido y para ello redactaron un manifiesto al que denominaron Frente Español.

En una entrevista del año 1982, uno de sus miembros –José Antonio Maravall– explicó con detalle el germen de esta plataforma política que habría nacido inspirada y al amparo de Ortega y Gasset:

Y entonces a los jóvenes que estábamos con él –se refiere a Ortega y Gasset– cerca de él, nos animó a formar un grupo de jóvenes al servicio de la República, pero nos dijo que «lo que hay que evitar es esa cosa mortecina y sin interés de las juventudes de partido, porque eso no lleva a nada. Vamos a emplear otra fórmula, ustedes se van a constituir como un grupo, exclusivamente de jóvenes, y entonces en un momento dado se produce una declaración de nosotros hacia ese grupo de jóvenes y ustedes se incorporan como una especie de sección autónoma dentro de la Agrupación. (...) Y ese grupo éramos..., pues el nombre más ilustre hoy, sobre todo en estos últimos tiempos, humanamente de una calidad maravillosa (...) era María Zambrano»¹⁸.

La entrevista continúa y Maravall recuerda que solía pasar las tardes de domingo en casa de María Zambrano, donde se reunía con otros amigos, entre los que se encontraban los miembros del «Comité Ejecutivo» del Frente Español, aunque no firmaran el manifiesto: Alfonso García Valdecasas y

lio Morayta y Joaquín Vázquez Naranjo, en representación de la juventud al Servicio de la República. En relación a esta nota de prensa: «El bloque de las juventudes antidinásticas» en *El Sol* 08/04/1931.

16 MÁRQUEZ PADORNO, M., *La Agrupación al Servicio de la República, La acción de los intelectuales en la génesis de un nuevo Estado*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 142.

17 *El Adelantado de Segovia*, Segovia, 11/02/1931.

18 «Entrevista a José Antonio Maravall» en *Leviatán: Revista de pensamiento socialista*, Época II, 1982, nº 10, pp. 109-122.

Antonio Garrigues. El primero además fue el que le dio el nombre, «hay que ponerse en 1932 –pide Maravall– porque hoy parece una cosa y entonces era, evidentemente, otra». Lo cierto es que ya en aquel año recibieron críticas del diario *La Voz*¹⁹. Maravall fue el encargado de redactar el texto, pero Ortega después de revisarlo creyó que era más un ensayo que un manifiesto. «Esto no llama a nadie» recuerda Maravall que dijo Ortega. «Y, entonces –concluye–, se decidió realizar otro que redactó García Valdecasas». No queda claro si también Ortega revisó el texto de Valdecasas²⁰ o confió plenamente en el joven diputado de la Agrupación al Servicio de la República que, poco tiempo después, sería uno de los primeros miembros de Falange, del fascismo español que suplantaría la nación liberal por su nacionalismo fascista.

Aunque no vamos a detenernos a hacer un análisis del manifiesto²¹, sí podríamos señalar que su redacción resulta confusa, ambigua y peligrosa al defender la nación queriendo ir, al mismo tiempo, más allá de la izquierda y de la derecha²². Sus críticas al liberalismo económico y al marxismo no van acompañadas como sí hacía Ortega y la propia María Zambrano de una clara defensa del liberalismo político y la democracia parlamentaria. No son pocas

19 En el periódico podemos leer: «En ese manifiesto, después de censurarse a los republicanos, porque, en opinión de los jóvenes firmantes, cuanto se hizo desde el advenimiento de la República fue una serie de tanteos en el vacío, y de afirmarse que los partidos que han hecho la Constitución no representan a España, afirmación que seguramente llenará de regocijo al Sr. Pildain y al Sr. Gil Robles, los jóvenes en cuestión lanzan el programa que sigue:...» *Un grupo de jóvenes quiere constituir el Frente Español* en *La Voz* 15/03/1932.

20 Aunque Valdecasas redactara el texto, la entrevista que le hizo Luis Hernández a María Zambrano el 5 de marzo de 1932 para el semanario madrileño *Nuestra época*, dos días antes de publicarse el manifiesto, revela que no fue una firmante más del mismo, jugó un papel principal, incluso podríamos decir de dirección, de liderazgo, entre los jóvenes orteguianos. En la entrevista la joven se muestra «confusa» ante la situación política que atravesaba España y crítica con los primeros gobernantes de la República. Hemos tenido conocimiento de esta entrevista gracias a los familiares de Luis Hernández Alfonso. Podemos encontrarla en: <https://loshernandez.wordpress.com/2011/10/01/una-conversacion-con-maria-zambrano/>

21 Para un análisis más detallado del manifiesto: ELORZA, A., *La razón y la sombra, Una lectura política de Ortega y Gasset*, Barcelona, Anagrama, 1984, pp. 215-221.

También deben ser destacados los realizados por: Ana Isabel Salguero y Jesús Moreno Sanz: SALGUERO, I., *El pensamiento político y social de María Zambrano*, Tesis inédita, Universidad Complutense, Madrid 1995, pp. 171-183.

MORENO SANZ, J. «Presentación» en *Horizonte del liberalismo*, en *O. C. I., o. c.* pp. 3-50.

22 El proyecto de Ortega está alejado del fascismo y es muy loable, hay que entenderlo en el contexto de polarización política de aquel momento. Pero un partido nacional puede confundir la parte con el todo. Además, la diferencia entre izquierdas y derechas es clave porque es sinónimo de pluralidad y evita procesos políticos homogeneizadores. Si se quiere sustituir por otros términos, éstos tendrán que posibilitar la misma pluralidad.

las coincidencias entre el manifiesto y *Horizonte del liberalismo*, pero en este libro la defensa de un liberalismo humanista es clara y no hay posibilidad de confusión. En cualquier caso, hay que tener en cuenta el origen del Frente Español: jóvenes ligados a la Agrupación al Servicio de la República de innegable carácter liberal. Cuestión distinta es que en el afán de superar el viejo liberalismo –propuesta compartida– los discípulos de Ortega acabaron optando por caminos bien distintos, incluso enfrentados. A ello, habría que añadir que José Antonio Primo de Rivera les pidió las iniciales del manifiesto. Pero Zambrano «por ser leal a Ortega»²³ se opuso y, acto seguido, decidió disolver la asociación.

El fascismo: la suplantación y la máscara

En su libro *Los Intelectuales en el drama de España*, en unas páginas en las que recuerda los años treinta, escribió: «había algo común en las jóvenes generaciones: un afán social que se traducía en lo intelectual en un deseo de «servir» y más adelante continúa: «al mismo tiempo flotaba un cierto apoliticismo, un afán de no pertenecer a ningún partido político, por sentirlos insuficientes, pues lo que se buscaba era una nueva forma de vida». Y termina concluyendo que hubo un «redescubrimiento de lo nacional»²⁴ y que «peligrosa era esta intuición si era incompleta», si dejaba de lado al pueblo. También en la carta al doctor Marañón afirma que en los años anteriores a la guerra «todas las actividades se tergiversaban y malentendían»²⁵. Intui-

23 Muchos años después, en una entrevista del año 1989 que le realizó Juan Carlos Marsset para el diario *ABC* nuestra filósofa aún recordaba bien lo sucedido: «aquel grupo correspondía a un programa muy ambicioso, y por ser tan ambicioso, ligeramente peligroso. Cuando se planteó la posibilidad de que a él se añadiera la presencia de otras personas, para mí, ya se trataba de otra cosa. Como se sabía que Frente Español estaba, más o menos, inspirado por Ortega y Gasset y don José nunca quiso recibir a José Antonio, me pareció que no teníamos nuestro derecho a hacerlo figurar. Luego, como se manifestaron diversas tendencias en el grupo, renunciamos todos: se acabó la función». A todo ello añade que Primo de Rivera quería las iniciales de Frente Español, pero ella se negó: «yo me negué a que fuera utilizado nuestro nombre, aquella fe nuestra tan pura, tan honda (...) en algo que no era nuestro y que, más aún, se le llegaría a atribuir a Ortega. Por ser leal a Ortega, una vez más por ser leal, me opuse y, como tenía poder para ello, disolví Frente Español. Entrevista de Juan Carlos Marsset a María Zambrano para el Diario *ABC* el día 23 de abril de 1989.

24 ZAMBRANO, M., *Los intelectuales en el drama de España*, O. C. I, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015, p. 155.

25 Bastaría recordar, podemos añadir nosotros, lo que escribió el diario *La Voz* sobre el Frente Español.

ciones transparentes, si querían engendrar una acción, daban lugar a algo monstruoso»²⁶.

Como hemos visto, Zambrano critica que se deje al pueblo de lado. Pero tampoco por mencionarlo el peligro desaparece, habría que recordar que –bajo clara influencia de Machado– nuestra autora sostiene que el pueblo tiene rostro humano, está formado por personas, demás está decir que sin distinción de razas, lenguas y culturas, ya que lo propio del pueblo es la heterogeneidad. La palabra extranjero carecería de sentido. No creo que nos alejemos de esta reflexión si, en consecuencia, pensamos que hará falta una nueva forma de conocimiento que sea capaz de integrar en la diversidad, sin escindir y sin anular. En el año 1939 nos dirá que el conocimiento poético es aquel en el «que ni se escinde la realidad, ni se escinde el hombre, ni se escinde la sociedad en minorías de selección y masa.»²⁷

Aunque la reflexión sobre el pueblo comienza en los años de la guerra civil, como comentamos anteriormente, Zambrano se preocupó por él cuando participó en las Misiones Pedagógicas a comienzos de los años treinta. A este respecto quisiéramos hacer un breve inciso, pues después de consultar de manera telemática el archivo de las Misiones Pedagógicas, nos encontramos con que del listado de miembros ligados al Frente Español sólo ella y José Antonio Maravall participaron en las Misiones.

El nuevo liberalismo zambraniano no parece viable sin la educación. Pero tampoco sin buscar otras fuentes en las que enraizarlo. En una de las primeras páginas de la *Agonía de Europa* encontramos un breve análisis de lo que a su entender había sucedido con el liberalismo en Europa:

El principio cristiano del liberalismo, la exaltación de la persona humana al más alto rango entre todo lo valioso del mundo, quedó oculto bajo la hinchazón, bajo la soberbia. Fatuidad engendrada en quienes fueron liberales sin sentir viva, dentro de su pecho, la secreta raíz cristiana de confianza en el hombre, sí, mas no en todo lo del hombre, sino en aquel punto por el cual es imagen de alguien que al mismo tiempo le ampara y le limita

Acto seguido añade que los que se opusieron al liberalismo con su «ciego odio» también cerraron el camino, y «ante los ataques» el liberalismo «comenzó bien pronto a perder la conciencia de su origen, a descuidar la definición y claridad de su esencia».

²⁶ *Ib.*, p. 173.

²⁷ ZAMBRANO, M., *Pensamiento y poesía en la vida española en O. C.*, I, p. 598.

Este origen cristiano del liberalismo es discutible, pero resulta interesante y marca claras diferencias con el nuevo liberalismo de otros autores. Para poder entender la distinta trayectoria que la filósofa tomó respecto a sus compañeros «frentistas» habría que estudiar de manera más detenida este cristianismo «heterodoxo», su reflexión sobre el pueblo y, especialmente, los escritos en los que reivindica el fracaso. Como veremos a continuación, la reflexión sobre el fracaso comienza justo a principios de los años treinta como contrarréplica al culto al éxito del fascismo. El fracaso será, pues, un hilo conductor para alejarnos de la sinrazón fascista y su obsesión por vencer. Pero sin caer en ningún tipo de derrotismo, la derrota que pide es la que tiene por acepción: la derrota de los barcos en el mar, es decir, el rumbo; o el camino, la vereda que se abre en la tierra. Por lo tanto, la que permite avanzar y renacer, frente al éxito que en su origen etimológico significa: término, salida, final.

Probablemente, la primera vez que condenó de manera explícita el fascismo fue en el año 1934 tras los sucesos de San Carlos²⁸. En aquel momento rechazó también con igual contundencia la violencia procedente de la extrema izquierda y afirmó que ambos bandos no hacían otra cosa que representar una comedia en España. Ese mismo año —en la conferencia franco-española²⁹— tras hacer mención a la historia de España recordando que nuestros héroes son los fracasados y que el fracaso está ligado a la condición humana, defendió el fracaso frente el culto al éxito del fascismo, criticó la revolución y la contra revolución, y terminó pidiendo «nación y trabajo», conocidas reivindicaciones de la Agrupación al Servicio de la República, ya disuelta en aquellas fechas. La conferencia podría ser perfectamente un esbozo de la reflexión que años más tarde realizó en el *Sentido de la derrota*.

El año 1933, en un borrador personal, ya nos advertía de la obsesión por vencer del fascismo³⁰. Son muchas las coincidencias entre este texto y *Por qué se escribe* del año 34, un artículo, sin aparente contenido político, al que más adelante haremos alusión, y donde ya se señala que la creación nace de la derrota.

Pero será unos años más tarde, ya durante la guerra, en *Los Intelectuales en el drama de España* cuando realice un lúcido y más detallado análisis sobre

28 ZAMBRANO, M., *Fascismo y antifascismo en la Universidad*, en *El Sol*, 4/02/1934.

29 ZAMBRANO, M., *Problema entre el individualismo y el Estado*, en *El Sol*, 08/04/1934.

30 ZAMBRANO, M., «Escritos autobiográficos, Delirios. Poemas (1928-1990)» en *O. C.*, VI, p. 217

el origen del fascismo. De las distintas notas que la autora señala sobre este movimiento político podríamos destacar³¹ las siguientes:

En primer lugar, es incapaz de crear porque no cuenta con la realidad, inhibe la esperanza, y de ahí su culto a la violencia. Nos encontraríamos, pues, ante un «estallido ciego de vitalidad»³² que al no reconocer más realidad que la suya acaba siendo un crimen en sí mismo —¡Viva la muerte!, se gritó una vez en España— recordará ya durante el exilio³³. También es anacrónico, vive en los hechos históricos, pero demuestra su incapacidad de inspiración histórica al intentar repetir antiguos imperios. Por eso no puede sorprender la importancia que la autora le otorga a la tradición frente al tradicionalismo, en concreto a la tradición liberal española a la que claramente está ligada.

Otra característica es la voluntad de poder, Zambrano llega a afirmar que el fascismo es «un cristianismo del revés, un cristianismo diabólico en que se pretende sentar un mundo sobre la sola violencia de un hecho realizado porque sí, en virtud del afán de poderío». Un cristianismo del revés afirma Zambrano, una inversión del sentido original del cristianismo. La tergiversación será, desde entonces, otra característica del totalitarismo que denunciará a lo largo de toda su obra política, pero la primera vez que lo hizo fue durante la Guerra civil, pues con los fascistas comenzaba:

la suprema suplantación de mentar cosas verdaderas que en ellos eran tremendas mentiras: la vuelta a lo nacional, la moral de la inteligencia, el conocimiento de que la inteligencia sí delinque, la necesidad de intuiciones fundamentales en que apoyar toda especulación. Pero hacían eso nombrar para utilizar en sentido contrario...³⁴

El fascismo entró en España con máscara, pero no debería extrañarnos, porque hay un «funcionamiento fascista de la inteligencia; una utilización del poder de la inteligencia y sobre todo el poder de enmascarar, de falsificar, que tiene la inteligencia»³⁵. La máscara es, por tanto, una de sus características esenciales, forma parte de la naturaleza fascista.

31 Un análisis más detallado sobre este ensayo de María Zambrano lo podemos encontrar en: SÁNCHEZ C., A. «Presentación» a *Los intelectuales en el drama de España*, O. C., I, pp. 107-118.

32 ZAMBRANO, M., *Los intelectuales en el drama de España*, o. c., p. 148.

33 ZAMBRANO, M., *Persona y Democracia* en O. C., V, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011, p. 496.

34 ZAMBRANO, M., *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, o. c., p. 156.

35 *Ib.*, p. 147.

En *Delirio y Destino*, cuando rememora los años de la República, también nos advierte de que toda creación está amenazada por el «diabólico juego del mimetismo». En el artículo *Por qué se escribe del año 1934* ya había afirmado que la verdad que el escritor quiere transmitir se revela en la comunidad que forman el escritor y el lector, si no tenemos en cuenta que esa creación procede no de la difuminación del individuo, sino de la fraternidad que nace del escritor, que escribe desde una soledad comunicante, el individuo podría acabar suplantado por la comunidad.

Creo que Zambrano se dio cuenta de ello y por eso piensa que el totalitarismo del pasado siglo XX habría querido imitar el momento creador que se da en el hombre cuando todo le trasciende, el momento en el que «hay un más que todo lo envuelve algo que transporta y lleva consigo hacia un plano más alto sucesos y personas, algo que arrebata toda ciencia y conciencia trascendiendo». Este proceso que todo lo trasciende lo mimetiza el totalitarismo cuando anula al individuo, de la misma manera que el «paroxismo de las masas mimetiza el entusiasmo» y las masas, a su vez, mimetizan al pueblo. También la inocencia es imitada cuando se suplanta por el individuo abandonado a su suerte y «el ritmo matemático; la matemática espontánea» acaba siendo mimetizada «por los movimientos mecánicos de una marcha forzada»³⁶.

Antes que Zambrano, Besteiro en *Marxismo y antimarxismo* ya había denunciado la tergiversación que lleva a cabo el nazismo del discurso socialista. Y si nos remontamos más aún en el tiempo, podríamos recordar cómo describe Galdós en las primeras páginas de la *Fontana de Oro* las dos formas de aparecer del pueblo: forzada, o libre y espontánea, según el periodo absolutista o liberal. Pero si comparamos las pinturas negras con los fusilamientos del tres de mayo, es Goya el que mejor supo reflejar como el pueblo puede ser mimetizado por la masa.

En nuestra autora esta denuncia de la suplantación es una constante en sus escritos políticos, así en *Persona y Democracia* insistirá de nuevo, y acabará afirmando que «está por hacer la historia, la oscura historia de las «inversiones» religiosas y teóricas de que está plagada nuestra historia occidental»³⁷.

Lo que nos hace preguntarnos si reflexionando sobre el pueblo para contraponerlo a la masa, recuperando el sentido originario de la democracia,

36 ZAMBRANO, M., *Delirio y Destino* en O. C. VI, o. c., p. 994.

37 ZAMBRANO, M., *Persona y Democracia* en O. C., V, p. 442

reivindicando el Dios de la Misericordia frente a la «religión de Europa» desviada del verdadero sentido cristiano, ¿no habría intentado Zambrano también deshacer esas inversiones que aprovecha el totalitarismo para dar legitimidad a su poder ilegítimo?

A modo de conclusión: la democracia y la palabra

Si el lenguaje fascista suplanta la verdad y resulta tan violento como su propuesta, el lenguaje de Zambrano creo que no nos equivocamos si decimos que es de paz, democrático, en el sentido de conciliador, y si pocas veces es explícito es porque busca la complicidad del lector, el diálogo con el prójimo. Decía el filólogo alemán Victor Klemperer que «el lenguaje saca a la luz aquello que una persona quiere ocultar de forma deliberada, ante otros o ante sí mismo, y aquello que lleva dentro inconscientemente», a lo que añade que «las afirmaciones de una persona pueden ser mentira, pero su esencia queda al descubierto por el estilo de su lenguaje»³⁸. Precisamente Zambrano en el prólogo del año 77 a *Los intelectuales en el drama de España* distinguía entre la palabra viva y verdadera frente a la mentira que solo por «su falta de aliento se la reconocería», pues «la mentira no se siembra, prolifera, ocupa la extensión que ella misma ha de ir haciendo, lo que fácil le resulta cuando todos los medios están para ello dispuestos. Y, mientras tanto, la verdad sepultada germina»³⁹.

Para Zambrano «la palabra es ese extraño ser que existe en tanto que se da»⁴⁰, por eso se puede destruir a la palabra —que ha nacido para darse— cuando se la usa para ponerla al servicio del poder y, por lo tanto, aprisionarla. Esto último es lo que realiza el fascismo, su discurso siempre destroza lo que nombra, pues al no reconocer más realidad que la suya, resulta incompatible con la palabra, un ser que nace para ser compartido. Por ello, es importante recordar que, aunque hay palabras que el fascismo suplanta, que las usa —como hemos visto— para invertir su significado, también hay palabras que cuesta encontrar en el discurso totalitario: caridad, piedad, misericordia, compasión. Algunas de ellas aparecen mencionadas en *Pensamiento y Poesía en*

38 KLEMPERER, V., *LTI La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*, Barcelona, Minúscula, 2007, p. 25.

39 ZAMBRANO, M., *Los intelectuales en el drama de España, o. c.*, 79.

40 ZAMBRANO, M., «Un capítulo de la palabra: «el idiota» en *España, Sueño y Verdad, O. C.*, V, p. 778.

la vida española, son las que el pensamiento filosófico habría dejado de lado⁴¹ y que la filósofa propone recuperar.

Regresando de nuevo a los años de la guerra civil nos encontramos con dos ensayos que creo que habría que relacionar: *El Nuevo realismo y Misericordia*. Si en el primero Zambrano recuerda la creación del Estado Moderno que comienza con la expulsión de los judíos y la España anterior⁴², la de la diversidad de razas, lenguas y culturas, que podrían convivir no buscando la homogeneidad y la unidad impuesta, sino creando una sociedad justa, en el segundo ensayo la piedad aparece como verdadera forma de cohesión de un pueblo.

Muchos años más tarde, en «Un lugar de la palabra: Segovia» nos hablará, precisamente, de una ciudad donde encontramos un refugio en el que se da una integración en libertad:

Un lugar donde se da el modo de visión que rescata a las cosas y a los seres de la confusión, de la ambigüedad, de las variaciones impresas por el roer del tiempo. Un lugar de unidad, en cuyo interior cosas y seres están recogidos sin estar aprisionados; comunicados sin estar encadenados, ni sometidos a ninguna forma de continuidad forzada; donde parece estar cada cosa en sí misma, alojada en un cierto hueco que preserva su ser y lo señala, y que lo comunica al par con todas las demás.⁴³

Porque la unidad —añade— suele ser usada para aprisionar y acaba destruyendo el orden que permite «una unidad cristalina viva y comunicante»⁴⁴. Lo dicho aquí sobre la ciudad, es lo mismo que la filósofa pensaba de la democracia, por eso quizá el título de aquel texto también podría haber sido «Un lugar de la palabra: la democracia».

41 ZAMBRANO, M., *Pensamiento y poesía en la vida española*, o. c., p. 579.

42 Sin caer en ningún tipo de utopismo adánico, pues en otros textos matiza su visión del periodo anterior: «En aquellas maravillosas ciudades con barrios inmundos, gentes condenadas de por vida a la humillación (...). La cuestión, el empeño es eliminar todo eso y crear centros, ciudades verdaderas. Ciudades nuevas ciertamente, donde resplandezca un orden, una armonía, en cuyas entrañas no se esconda la miseria y la humillación; (...) Sí, puede parecer un sueño. Pero sueños han movido en parte la humana historia. El caso es soñar bien; soñar con la conciencia despierta.» ZAMBRANO, M., «La ciudad, creación histórica», *Semana (San Juan de Puerto Rico)*, 22 de abril de 1964. Publicado también en: *Aurora. Papeles del «Seminario María Zambrano»*, no 3, Barcelona, 2001, pp. 140-141.

43 ZAMBRANO, M., «Un lugar de la palabra: Segovia» en *España, Sueño y Verdad, O. C.*, V, p. 790

44 *Ib.*

El respeto a la palabra⁴⁵ y la lucha contra la tergiversación fueron, como hemos visto, una de las principales tareas a las dedicó gran parte de su obra política. Una obra ligada a España, pero siempre universal, pues sus reflexiones sobre la historia, la literatura y la política, acabaron siendo palabras para pensar la democracia, un lugar que con Zambrano se revela como la verdadera patria de todos los hombres.

Prensa y artículos

- «Una aclaración. Los candidatos comunistas» en *El Sol* 1.08.1931.
- «El bloque de las juventudes antidinásticas» en *El Sol* 08.04.1931.
- <https://loshernandez.wordpress.com/2011/10/01/una-conversacion-con-maria-zambrano/>
- «Un grupo de jóvenes quiere constituir el Frente Español» en *La Voz*, 15/03/1932.
- *Diario de Almería* 21.09.1933.
- *Diario de Almería* 22.09.1933.
- *Diario de Almería* 24.09.1933.
- *Diario de Almería* 28.09.1933.
- «Entrevista a José Antonio Maravall» en *Leviatán: Revista de pensamiento socialista, Época II*, nº 10 (1982).
- Entrevista de Juan Carlos Marset a María Zambrano para el Diario ABC el día 23 de abril de 1989.
- ALDEHUELA, M. C., *Las misiones pedagógicas en la provincia de Almería (1933-1935)*, Congreso sobre Republicanismo (7ª. 2013. Priego de Córdoba) Republicanismo, cultura política e ideología.

⁴⁵ Sobre la importancia de la palabra en Zambrano: TRAPANESE, E., *Memoria e entrañamiento. La parola in María Zambrano*, Associazione Ipermedium libri, 2010.

EL LIBERALISMO (NIETZSCHEANO) DE MARÍA ZAMBRANO

ELENA NÁJERA

Universidad de Alicante

elena.najera@ua.es

1. Introducción. Compromiso, liberalismo... y nietzscheanismo

A estas alturas no resulta demasiado original hablar del compromiso político de María Zambrano y poco puede aportarse al recordar que su juventud se conformó en gran medida en torno a la activa llamada a favor del advenimiento del régimen republicano¹. Tampoco añade ya demasiado recrear cómo su madurez intelectual se cimentó en el largo y errante exilio al que la obligó el desenlace de la guerra civil y cómo este distanciamiento definió –o indefinió, quizás sea más preciso apuntar– su perspectiva. En las líneas que siguen no pretendo profundizar en los detalles de esta trayectoria, que no deja de ser, no obstante, el trasunto de la obra de esta pensadora, también en su personal aproximación al tema que nos ocupa: el liberalismo. Como también es de sobra sabido, Zambrano se preocupa por reelaborar críticamente esta categoría central de la filosofía política moderna y contemporánea en una línea discursiva que va desde su temprano y tentativo, *Horizonte del Liberalismo* (1930) hasta su más reposado *Persona y democracia* (1958). En este capítulo de la obra zambraniana, Nietzsche, que había querido justamente impugnar, por gregarios, los tres conceptos que aparecen en ambos títulos juega un papel singular que me gustaría delinear brevemente aquí.

Son, desde luego, importantes las reservas que nuestra autora tiene con respecto al filósofo del martillo, como vamos a repasar, pero aun así se reivin-

1 Circunstancia que Zambrano consideraba «la primera exigencia ineludible en la dignificación y nacionalización española» en su carta a Ortega y Gasset del 11 de febrero de 1930, en ZAMBRANO, M., *Escritos sobre Ortega*, Madrid, Trotta, 2011, p. 212.

dica una nietzscheana *sui generis*, expresamente en algunos momentos cuando se trata de ponderar el peso de la vida, y siempre, de manera tácita, en el propio ejercicio de su estilo filosófico asistemático y poético. Nietzsche ya hablaba en *Aurora* de una «razón poetizadora» (*dichtende Vernunft*) que interpreta creativamente la realidad². No resulta difícil, por decirlo brevemente, establecer, en el caso que nos ocupa, una versión más de ese parentesco con el autor alemán del que también disfrutaron a su manera Unamuno y Ortega y Gasset. Además, en el contexto de esa crisis civilizatoria europea, de esa crisis de valores que Zambrano asume como escenario intelectual y que en el posterior prólogo a *Persona y democracia* alcanza el diagnóstico de «orfandad»³, en este tiempo ambiguo, como ella misma lo califica en *Hacia un saber sobre el alma*, en el que «la luz parece sufrir una agonía, que es nacimiento y que puede ser también, consunción», uno de los protagonistas que distingue es justamente Nietzsche⁴. En este sentido, considera que «La claridad que arroja el delirio del superhombre nietzscheano alumbró la historia del hombre occidental en su secreto, íntimo fondo. Pues su delirio es coherente y hasta cierto punto inevitable; por eso es historia y no simple «locura» individual»⁵.

La filosofía nietzscheana representa así la sensibilidad epocal que Zambrano quiere reconducir en los términos de un liberalismo bien entendido. Para intentar desarrollar la cuestión en el espacio del que disponemos, comenzaré repasando el planteamiento zambraniano, que propiciará directamente el encuentro con Nietzsche. Intentaré dar con las claves de la asimilación de su filosofía por parte de nuestra autora, que, asume, y este es el aspecto que se subrayará, su crítica a la noción de unidad y, sobre todo —como contrapartida—, su valiosa reivindicación de la pluralidad. Ésta se convierte en una de las claves de su liberalismo, pues, en definitiva, la diversidad y la heterogeneidad son uno de los principios de la razón poética. Sin embargo, habrá que incidir, así mismo, en los reparos declarados de Zambrano contra la apología de la soledad que, a su entender, encarna el individualismo de Nietzsche.

2 NIETZSCHE, F., *Aurora*, Barcelona, Akal, 1999, p. 120.

3 ZAMBRANO, M., *Persona y democracia*, Barcelona, Anthropos, 1988, prólogo de 1987.

4 ZAMBRANO, M., «La destrucción de la filosofía en Nietzsche», en *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 1993, p. 134.

5 ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, «El delirio del superhombre», México, FCE, 1986, p. 154.

2. El encuentro con Nietzsche a propósito del liberalismo: vida y pluralidad

Como ya se ha señalado, en 1930 aparece *Horizonte del liberalismo*, un libro que recoge, en palabras de su autora, «un pensamiento muy espontáneo, nacido ante la angustia de los grandes problemas que insistentemente llamaban a mi sensibilidad»⁶. En él, con ánimo heterodoxo, propone una nueva manera de entender este concepto como un programa ético, desvinculándolo de su parámetro económico, el capitalismo, para poder justamente censurar y moderar las injusticias que éste genera. «La economía liberal –señala– es insuficiente e inadecuada para la realización de los postulados liberales»⁷. Sin renunciar al progresismo del siglo XIX y a su entusiasmo transformador, insiste en la necesidad de avanzar más allá de los logros materiales e instrumentales. Para indicar el contraste, su liberalismo queda readjetivado como *humano, democrático y democratizador*, un liberalismo que quiere activar su fondo espiritual, ligado a los ideales irrenunciables de libertad, igualdad y derechos del ser humano. Estos, en definitiva, circunscriben la preocupación de Zambrano por la autonomía individual. Pero ella no la formula en los términos teóricos propios del liberalismo clásico, sino en un registro vitalista, deudor de Ortega, pero también explícitamente de Nietzsche.

Por ello, reconoce el trabajo histórico del liberalismo a favor de la libertad y de una idea igualitaria de humanidad, pero censura su desarrollo racionalista que desemboca en la paradoja de eludir al verdadero ser humano, al hombre de carne y hueso, podríamos decir tomándole prestada la expresión a Unamuno. Según Zambrano, esta teoría «montó de nuevo la vida; pero, pura y fría como un brillante, la montó al aire»⁸. En este sentido, avanza en la línea de los planteamientos hermenéuticos contemporáneos que parten del desenmascaramiento nietzscheano de las ficciones sobre el sujeto que eluden lo mundano y corporal. Nuestra pensadora reprueba la concepción universalista y abstracta del individuo que sanciona la filosofía política y la epistemología modernas, una reprobación que alcanza a la moral kantiana, que consigue, ciertamente, liberar al ser humano de la servidumbre de la providencia pero obligándolo, a cambio, a una moral del deber exenta de pa-

6 ZAMBRANO, M., *Horizonte del liberalismo*, Madrid, Ediciones Morata, 1996, p. 199.

7 *Ib.*, p. 268.

8 *Ib.*, p. 233.

sión, en la que ningún verdadero ser humano podría reconocerse. El error de este liberalismo intelectualista y ascético se cifra, insiste, en que «corta(r) las amarras del hombre, no sólo con lo suprahumano, sino con lo infrahumano, con lo subconsciente. Este desdeñar los apetitos, las pasiones, este desdeñar la fe, el amor...»⁹.

En resumidas cuentas, el liberalismo se ha olvidado de la vida. En las primeras páginas del libro, al presentar los temas a tratar, Zambrano deja claro que se interesa por el significado de la política justamente frente a aquella¹⁰. En ese tono auroral que le es tan propio, reivindica, en consecuencia, una política revolucionaria, «que correspondería a nuestra actual concepción de la vida, aún en vías de emergencia, aún en trance de darse a luz»¹¹. Esta nueva sensibilidad, que desde luego está también tematizando Ortega –para quien *El tema de nuestro tiempo* (1923) consiste precisamente en someter la razón pura a la vitalidad–, exige que la política se plantee a medida del dinamismo, la accidentalidad y la transitoriedad de lo humano, de su carácter contingente e histórico. En esta línea, nuestra autora lleva a cabo una reivindicación de la intuición frente a la razón, de la realidad siempre renovada frente a las inmóviles ideas con las que ha trabajado la filosofía¹². La desautorización epistémica y moral de lo racional desemboca en un optimismo vital que Zambrano acaba de recrear, como anunciábamos, apelando a Nietzsche. Escribe en *Horizonte del liberalismo* a modo de síntesis de su planteamiento:

En suma: afirmación de la vida, desconfianza de la razón, valor moral de todo lo que es aumento de vida, superación constante, aprovechamiento del dolor en beneficio de los valores positivos, heroísmo del individuo como encarnador de los valores vitales... Nietzsche, en fin, o algo de él¹³.

Este «algo» de Nietzsche es lo que, sin duda, cabe precisar. Desde luego, Zambrano reconoce su magisterio a propósito de la legitimidad del instinto, de la pasión, de lo onírico¹⁴, pero el vitalismo que de este modo está

9 *Ib.*, p. 244.

10 *Ib.*, p. 201.

11 *Ib.*, p. 212.

12 *Ib.*, p. 237.

13 *Ib.*, p. 227.

14 *Ib.*, p. 245.

dispuesta a suscribir no equivale a un reconocimiento incondicional. Las reservas vienen, como ya anunciábamos, a propósito del individualismo. En el fragmento que acabamos de citar se reivindica un «heroísmo del individuo» y, sin duda, el pensador alemán ofrece en el concepto de superhombre una fórmula paradigmática del mismo. Pero la autonomía que está buscando Zambrano no puede reflejarse en el monólogo en el que, como vamos a repasar, aquel corre el riesgo de encerrarse.

En un texto de 1939 titulado justamente «Nietzsche o la soledad enamorada», Zambrano salva al filósofo de las malinterpretaciones fascistas: «Las ideas al uso, las morales que encubrían la humana realidad, condenaron a Nietzsche a vivir en una soledad absoluta de donde no pudo volver»¹⁵. Este gesto de retiro refleja, sin duda, una voluntad crítica que la pensadora aprecia como prolegómeno de una moral naciente que ha de preocuparse por el verdadero ser humano. Y, por ello, le concede al individualismo nietzscheano la virtud del «enamoramiento». Este estado recoge, ciertamente, una cualidad propia del poeta frente al filósofo tradicional, como se expone en *Filosofía y poesía*. Aquí, Zambrano acusa a Platón de haber expulsado a los poetas de su ciudad ideal, justamente porque ellos mantenían una fidelidad a las cosas concretas por la que no estaban dispuestos a renunciar ni a lo que le ofrecían los sentidos ni a lo que aparecía en los sueños para abstraerse en un mundo de ideas¹⁶. Por ello, frente a esa unidad conceptual con que la filosofía violenta la exuberancia de la realidad y traiciona ascéticamente su primer gesto de admiración, la poesía se convierte en la voz de la «multiplicidad desdeñada, la menospreciada heterogeneidad»¹⁷.

La obra de Zambrano insiste en la necesidad de dar voz a toda esa riqueza vital hasta ahora desatendida por la filosofía. Sobre esto, como ella misma confesará, le iluminó directamente la teoría orteguiana de la circunstancia, tal y como se le revela en *Meditaciones del Quijote*. De ella extrae la enseñanza básica e irrenunciable de que todo aquello desestimado por los grandes sistemas conceptuales es, sin embargo, constitutivo de la subjetividad. Lo que nuestra autora le reprocha, por tanto, al racionalismo es el haber despreciado lo individual y espontáneo, el mundo real, para absolutizar –como contra-

15 ZAMBRANO, M., «Nietzsche o la soledad enamorada», *Aurora: Papeles del «Seminario María Zambrano»*, *Documentos de María Zambrano*, 2012, p. 91.

16 ZAMBRANO, M., *Filosofía y poesía*, Madrid, FCE, 1996, pp. 17 y ss..

17 *Ib.*, p. 19.

partida— un mundo de ideas, de fábulas y ficciones contrarias a la vida, por decirlo ya en términos nietzscheanos. El resultado es una concepción mutilada del ser humano que privilegia su faceta inteligible a costa de la sensible y emocional.

Nietzsche constituye, sin duda, el trasfondo de esta crítica a la razón pura que Zambrano y Ortega comparten como punto de partida. Para aquél los conceptos son el resultado de un trabajo hermenéutico sobre el devenir interesado en unificarlo y simplificarlo, en anular su constante producción de diferencias. Solidariamente, las palabras reflejan una operación convencional de abstracción que se caracteriza por su arbitrariedad, obviando lo diverso a favor de una especie de arquetipo: «como si en la naturaleza», apunta críticamente en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, «hubiese algo separado de las hojas que fuese la «hoja»»¹⁸.

Enamoramiento y soledad

El enamoramiento nietzscheano consigue, en un primer momento, poner en valor la diferencia y la pluralidad que define lo humano, pero no permite avanzar hacia ese nuevo horizonte del liberalismo que proyecta Zambrano. Para precisar esta limitación, en *Hacia un saber sobre el alma* Nietzsche queda caracterizado como un «héroe del extremismo» que recorrió hasta el final el proceso de destrucción de la filosofía en busca de lo originario. Compartió en este punto con el idealismo un afán al que dio, en el polo contrario, una solución irracionalista, abocando al ser humano a entregarse a una potencia oscura e inescrutable. Por ello, la vida se presenta para el autor alemán como una fuerza que no tolera ninguna mediación conceptual, como una realidad casi inaccesible e incommunicable, y queda, por tanto, fuera del pensamiento.

Según Zambrano, de esta manera se facilita otra versión del ascetismo —«otro ascetismo más implacable, en que la vida debe renunciar más aún a lo inmediato»¹⁹— que obliga a renunciar en buena medida al significado al que aspira la existencia. Por ello, considera que su vitalismo abusa de esa conciencia poética que precede a la filosofía y permite críticamente modularla —como nuestra autora misma quiere hacer—, pues renuncia anacrónicamente

18 NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 2000, p. 24.

19 ZAMBRANO, M., «La destrucción de la filosofía en Nietzsche», en *Hacia un saber sobre el alma*, o. c., p. 137.

a la claridad que viene conjuntamente del pensamiento y del corazón, a la posibilidad del sentido. Leemos en *Hacia un saber sobre el alma*:

Y como un fatal resultado de este drama que Nietzsche nos presenta, claro espejo del hombre moderno, tenemos el mundo fantasmal que hoy nos rodea: un mundo pre-racional después de que la razón lo ha habitado. Mundo pre-lógico después de un largo período de ejercicio del logos en todas sus formas. Y esto: un mundo del «antes» en el «después» ¿no es la imagen más verídica del horror?²⁰

Nietzsche propone así un ejercicio de «contrafilosofía»²¹ a medida de un mundo fantasmal, lo acabamos de leer, en el que se desprecia el ejercicio del logos, el esfuerzo de la comprensión. Semejante invocación de la vida como algo impermeable a la razón sólo puede ponerse en boca de un yo que, como ya hemos indicado, –y este es el punto que queremos recalcar para intentar cerrar el tema que nos ocupa– no está interesado en converger con los demás. La cuestión es que el enamoramiento nietzscheano no lo salva de una soledad extrema. A propósito de esto, en *El hombre y lo divino*, Zambrano se refiere al delirio del superhombre, que, en el vacío de Dios, se diviniza, se absolutiza a sí mismo, sancionando una libertad que se presume más allá del bien y del mal y que, por lo tanto, no se conforma en relación a nadie²². Por eso, ese individuo no contempla la presencia del otro como circunstancia de sentido, o mejor dicho, justamente contra ese otro se atribuye una autenticidad difícil de comunicar, casi inefable. El sacrificio de la diferencia, de la idiosincrasia así entendida sitúa, en efecto, al ser humano, insiste nuestra autora, «más allá de toda comunidad, adonde la palabra ya no puede brotar», lo obliga «a ser consumido en silencio»²³.

Y, en verdad, el propio Nietzsche considera la opción radical, paradójica, del silencio como vía expresiva, pues las palabras, debido justamente a su vocación comunicativa, no sirven para articular la identidad individual. En el diccionario se acumulan, a su entender, significados universales que están al servicio no de la creatividad singular sino del acuerdo entre quienes participen de los mismos intereses. El lenguaje –apunta en este sentido *La ciencia jovial*– nace para salvar distancias y unificar criterios, para hacer de «puen-

20 *Ib.*

21 *Ib.*, p. 136.

22 ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, o. c., p. 168.

23 *Ib.*, p. 154.

te» entre unos y otros²⁴. Es, en definitiva, una consecuencia de la vida en comunidad y como tal, para Nietzsche, un instrumento de la mediocridad: «ha sido inventado sólo para decir lo ordinario, mediano, comunicable»²⁵. Con este planteamiento concuerda el traslado simbólico de su pensamiento a escenarios aislados: «es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas», relata, por ejemplo, en *Ecce homo*²⁶. Su filosofía, subraya, es una solitaria expedición «por entre heleros y mares glaciares», y esta imagen no se hace cargo sino de la dificultad del individuo para afirmarse como tal en el espacio esencialmente impersonal y adocenado de la democracia²⁷.

Frente a Nietzsche, Zambrano quiere superar esta situación en *Persona y democracia*. En este texto, lamenta que «oscuros dioses han tomado el lugar de la luminosa claridad» y que la historia amenaza con ser «un lugar indiferente donde cualquier acontecimiento puede tener lugar con la misma vigencia y los mismos derechos que un Dios absoluto»²⁸. En este escenario nihilista, para intentar vencer el aislamiento que amenaza al individuo nietzscheano, recurre al concepto de *persona*. Ésta es algo más que el individuo, es el individuo que ciertamente se sabe a sí mismo como una realidad irreductible. El tema sigue siendo el liberalismo, se sigue tratando de la defensa de la autonomía, y Zambrano la desarrolla remitiéndola a ese «íntimo espacio» en el que se cifra y en el que «reside un absoluto»²⁹. «La persona visible», señala al respecto, «es el vaciado en las circunstancias de esta libertad, de esta intimidad invisible»³⁰. A este espacio interior, inalienable e intransferible, le corresponde el derecho a la novedad, a la originalidad y la imprevisibilidad y, a este derecho, desde luego, le es inherente la soledad.

Pero la soledad zambranianiana tiene una vocación intersubjetiva, pues la persona se descubre a sí misma siempre en sociedad. Eso sí, cabe exigir «que la sociedad sea adecuada a la persona humana; su espacio adecuado y no su

24 NIETZSCHE, F., *La ciencia jovial*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, p. 352.

25 NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, «El problema de Sócrates», Madrid, Alianza, 1996, p. 132

26 NIETZSCHE, F., *Ecce homo*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 16.

27 NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano II*, Madrid, Akal, 1996, p. 17.

28 ZAMBRANO, M., *Persona y democracia, o. c.*, p. 8.

29 *Ib.*, p. 124.

30 *Ib.*, p. 125.

lugar de tortura»³¹. En cualquier caso, ser persona implica –define nuestra autora– «soledad dentro de la convivencia», una convivencia que para posibilitar la autenticidad ha de plantearse en clave democrática. A su entender, «La democracia es la sociedad en la cual no sólo es permitido, sino exigido, el «ser persona»»³², lo que implica «aceptar las diferencias, la rica complejidad humana»³³.

Exilios y convivencia

En definitiva, el reconocimiento de la pluralidad es la clave del planteamiento de Zambrano, cuya atención tanto a la diferencia propia como a la de los otros la aleja de las posiciones individualistas del superhombre. El liberalismo de nuestra autora contiene una concepción humanista de la vida³⁴ que se preocupa por la autonomía siempre en un contexto intersubjetivo, mientras que la propuesta nietzscheana apunta a la inconmensurabilidad, a ese *pathos de la distancia* que recurrentemente aflora en sus textos como privilegio del superhombre.

Desde luego, y por acabar como empezábamos, con un apunte biográfico, podemos recordar que la trayectoria de Nietzsche también fue errabunda, por voluntad propia, y estuvo marcada por la soledad. Solidariamente, su filosofía proporciona una imagen del exilio interior al que el individuo contemporáneo se ve empujado cuando emprende esa difícil tarea en la que se convierte la búsqueda de sentido en un mundo desencantado, en el que Dios ha muerto.

Las circunstancias hicieron de Zambrano una viajera a la fuerza que interiorizó el desarraigo como una vía de búsqueda de sí misma y de adquisición de un saber sobre el alma. Su filosofía tal vez se despegue entonces en cierta medida de los hechos, de unas coordenadas espacio-temporales sistemáticamente arrebatadas, y gane cierta indefinición, pero desde luego aprecia el valor de la convivencia perdida. Su largo exilio exterior, su obligada experiencia de destierro, quizás le hizo poner en valor la democracia como la mejor manera de salvar la soledad que provoca el totalitarismo.

31 *Ib.*, p. 136.

32 *Ib.*, p. 133.

33 *Ib.*, p. 164.

34 ZAMBRANO, M., *Horizonte del liberalismo, o. c.*, p. 201.

TEATRO Y LIBERTAD EN RAFAEL DIESTE

ELENA TRAPANESE

Universidad Autónoma de Madrid

elenatrapanese@yahoo.it

Lo que descubrí en él (...) no fue otra cosa que un verdadero filósofo, algo tan raro aún en la España de entonces. Alguien que calaba en el mismo pensamiento sin anularlo. Que estaba en el filosofar dando al mismo tiempo la salida de este tan estrecho lugar, insalvable redil para tantos, o para todos, los que en ese redil se aquietan y aun llegan a «establecerse» como tales filósofos, llegando inclusive a no alimentarse de más pastos que de aquellos que creen sean los únicos de cierto y debidamente registrados. (...) Lo suyo era filosofar en gracia, en la gracia.

María Zambrano¹

1

Rafael Dieste (Rianxo, 1899 – Santiago de Compostela, 1981) es una figura clave de la historia de la literatura y el teatro español. Crecido en una familia culta y antigua propietaria de tierras en Uruguay y Brasil, desde muy joven Dieste demostró ser una figura multifacética, con intereses hacia el mundo del

1 María Zambrano conoció a Rafael Dieste en el café-literario La Granja del Henar, en el cual Valle-Inclán solía entablar largas conversaciones, «dando como un pregón sus mejores historias» (ZAMBRANO, María, «Rafael Dieste y su enigma», en *O. C.*, VI, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2013, p. 664). Ambos «coincidieron» en las Misiones Pedagógicas y colaboraron en la revista *Hora de España*; sin embargo, las «coincidencias» entre Dieste y Zambrano fueron en realidad mucho más que meras coincidencias: compartieron intereses y sensibilidades políticas, literarias y filosóficas a tal punto que Dieste recomendó a Caudet –según escribe a la filósofa en 1973– que leyera *Filosofía y poesía* de Zambrano «no sólo para orientarle respecto a ti, sino también respecto a mí» (DIESTE, Rafael, *Testimonios y homenajes*, edición, prólogo y notas de Manuel Aznar Soler, Barcelona, Laia, 1983, p. 62).

periodismo, del teatro, de las artes plásticas, de la filosofía y con una evidente propensión hacia temas individuales y colectivos y hacia las dimensiones simbólicas y socio-políticas de todo arte. Becado por la Junta de Ampliación de Estudios, pudo profundizar sus estudios teatrales en Bélgica y Francia, entrando en contacto con las vanguardias europeas. Tras su vuelta a España, fue director del Teatro Español de Madrid, miembro de la Alianza de Escritores Antifascistas, de las Misiones Pedagógicas y director del Teatro Guiñol, para el cual escribió varias obras, además de haber sido cofundador de *Hora de España*: la revista sin la cual, como recuerda Lorenzo Varela, la guerra civil española hubiera carecido no sólo de un testimonio «a la altura de las circunstancias», sino también «la revista desde la cual España, en el campo de la libertad, se expresó con la grandeza propia —en apertura, en claridad, en buena y transparente ingenuidad—, de un pueblo que tuvo a Cervantes por intérprete»². *Hora de España* fue una revista nacida en la guerra, pero no de guerra: sus colaboradores creían en la necesidad de «dar la palabra adecuada a la hora», porque el grito no bastaba y era necesario «pasar del grito a la palabra para hacerse entender por aquellos que desde afuera nos miraban»³.

Frente a quienes gritaban «Arriba España», como muy bien observa Dieste, «para decírselo a sí mismos» porque necesitaban «ponerse de puntillas o sobre un pedestal», él prefería decirle a España: «Adelante»⁴, adelante hacia claros horizontes.

Precisamente en este momento hay que afirmarse como escritor antifascista. Si el escribir no fuese oficio de cualquier genio familiarizado con la exterior virtud de las palabras, y si ser escritor no incluyese siempre el sentimiento de una íntima responsabilidad, creo que por el mero hecho de ser hombres que ante todo buscan el camino más digno para sincerarse y para hacer de las palabras vínculos de consciencia, el escritor y el poeta serían siempre enemigos de todo fascio, de toda secta brutalmente imperiosa que pretendiera reducir el espíritu a servidumbre.⁵

Desafortunadamente, las armas vencieron a las letras y Rafael Dieste, como muchos otros españoles, se vio obligado al exilio, que transcurrirá —

2 Testimonio de Lorenzo Varela citado por Manuel Aznar Soler: «Testimonio de homenaje a Rafael Dieste», en DIESTE, Rafael, *Testimonios y homenajes*, o. c., p. 14.

3 ZAMBRANO, M., «*Hora de España* XXIII», en o. c., VI, p. 526.

4 DIESTE, R., «Fascismo y cultura nacional», en *Testimonios y homenajes*, o. c., p. 121.

5 *Ib.*, p. 119.

después de un primer momento de reclusión en el campo de concentración francés de Saint-Cyprien— entre Argentina, Cambridge y México, para regresar definitivamente a España en 1961.

Como recuerda su viuda Carmen Muñoz, Dieste «era realmente un ser pensante», que necesitaba «—como la luz y el aire— estudiar, reflexionar, muchas veces reflexionar escribiendo sobre algo que se le imponía como inaplazable»⁶. A lo largo de su vida cultivó un amplio repertorio de géneros literarios, en gallego y en castellano: en narrativa pueden citarse *Dos arquivos do trasno: contos do monte e do mar* (1926) e *Historia e invenciones de Félix Muriel* (1943), en teatro *A fiestra valdeira* (1927), *Viaje y fin de Don Frontán* (1930) y *Quebranto de Doña Luparia y otras farsas* (1934)⁷, y entre sus obras ensayísticas *La vieja piel del mundo: sobre el origen de la tragedia y la figura de la historia* (1936), *Nuevo tratado del paralelismo* (1955), *¿Qué es un axioma?* (1967) o *El alma y el espejo* (1981), entre otros.

Conocida es la propensión del escritor gallego hacia lo abstracto y lo alegórico y su dedicación a investigaciones filosófico-matemáticas. Sin embargo, conviene recordar las palabras de Carmen Muñoz:

Rafael, lejos de estar en la luna o absorto en sus meditaciones, como hubiera podido suponerse, tenía un sentido político extraordinario y hacía predicciones que parecían muy extrañas y que luego venían a cumplirse. Tenía también el don de leer la prensa [...] como él decía, «a derecho». Es decir, no lo que aparecía impreso, sino lo que hubiese tenido que decir sin enmascarar los hechos para efectos de propaganda. No era una cosa de desconfianza, sino de darse cuenta, simplemente.⁸

Es precisamente a este «sentido político extraordinario» de Rafael Dieste que me gustaría dedicar este breve trabajo, haciendo hincapié en los vínculos existentes entre su experiencia en las Misiones Pedagógicas Republicanas y la visión del teatro —y, sobre todo, del teatro de títeres— como acción fundamental y vehículo de libertad.

6 Carta de Carmen Muñoz a Domingo García-Sabell del 4 de febrero de 1983, en DIESTE, Rafael, *La Isla. Tablas de un naufragio*, prólogo de Carlos Gurméndez, Barcelona, Anthropos, 1985, p. 21.

7 Es obligatoria la referencia a la edición de Manuel Aznar Soler de la obra teatral de Dieste: *Teatro*, 2 vols, Barcelona, Laia, 1980.

8 «Sobre La Isla», carta de Carmen Muñoz a Carlos Gurméndez (15.IV.1983), en DIESTE, Rafael, *La Isla. Tablas de un naufragio*, o. c., pp. 23-24.

2

En un ensayo escrito en las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial, finalmente incluido en un volumen cuyo título es –no sin evidentes resonancias metafóricas– *Tablas de un Naufragio* – Dieste se preguntaba acerca de los límites de la libertad. La libertad, escribía, tal vez se ha eclipsado por «haberla proclamado el hombre sólo para sí»⁹, como si se tratara de un privilegio sostenido por la desconfianza hacia los demás y hacia nosotros mismos: una libertad impositiva y al mismo tiempo hondamente ilusoria, «por no obedecer, por no fiarse, hasta acabar no fiándose de los propios ojos»¹⁰. Entonces, «¿Cómo se le podría decir después al hombre que es libre, con qué signos?»¹¹

¿Qué signos quedan de la libertad? ¿Con qué signos hablar al hombre de su libertad? Es en el verbo, comenta Dieste, que «se nos trasluce nuestra libertad»¹². Mas el verbo –advierte– corre el riesgo de transformarse en una de las numerosas prisiones que encarcelan la libertad. ¿Cómo salvar al verbo de su decadencia? ¿Cómo hacer de la palabra el vehículo trasluciente de una libertad no impositiva ni ilusoria, sino compartida, comunicable y real?

La libertad, escribía en plena guerra civil María Zambrano, había sido y seguía siendo para los intelectuales, quienes olvidaban a menudo que «lo libre» es siempre relacional, una «palabra mágica».

La libertad es la palabra mágica, es cierto; pero es necesario esclarecer qué libertad es ésta que queremos y cómo hemos de llegar a ella. Porque el descubrimiento de la libertad humana, reavivado por el romanticismo, fue en seguida confundido con el individualismo, con un individualismo arbitrario y caprichoso, puesto que no contaba con los demás hombres que viven al mismo tiempo y son individuos como nosotros.

Y así la libertad se convirtió en separación de la realidad, en vano ensueño quimérico de una imposible independencia. Se confundió la persona, la persona moral de donde brota la libertad, con el individuo vuelto de espaldas a la vida. Y el intelectual vino a desembocar desde el liberalismo romántico en esteticismo inhumano, trágica contradicción de una encrucijada estéril.¹³

9 DIESTE, R., «Libertad en el límite del saberse y del ignorarse», en *Isla. Tablas de un naufragio*, O. C., p. 152.

10 *Ib.*

11 *Ib.*

12 *Ib.*

13 ZAMBRANO, M., «La libertad del intelectual», en *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, en O. C., I, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015, p. 298. El artículo fue

Estas inquietudes, compartidas por muchos de los jóvenes colaboradores de *Hora de España*, tenían que ver, por un lado, con la necesidad de rearticular –también poéticamente, creativamente– el binomio libertad-realidad; por otra parte, estaban vinculadas a la exigencia de entender cuál era el papel del intelectual en aquella «hora» de España, puesto que creían que «la suerte del pueblo y la suerte del pensamiento eran una y la misma en España»¹⁴. En definitiva, estos jóvenes reflexionaban acerca del papel de la palabra, de su palabra, para el porvenir del país.

Desde esta perspectiva, resulta interesante detener la mirada sobre el compromiso político-cultural del escritor gallego como miembro de las Misiones Pedagógicas, aquel gran proyecto de la II República que contó con la colaboración de figuras como las de la ya mencionada María Zambrano, de Luis Cernuda, Ramón Gaya, Sánchez Barbudo, entre otros.

Se trató, como es sabido, de un proyecto cuyo principal artífice fue Manuel Bartolomé Cossío y que, pese a tener sus raíces en el proyecto institucionalista de finales del siglo XIX, pudo realizarse sólo durante la II República. Se buscó a jóvenes misioneros que fuesen dispuestos a ir a las aldeas más aisladas del país, para que los campesinos pudieran disfrutar de la cultura en todas sus manifestaciones: la música, el teatro, el cine, la pintura, la literatura. Sabido es que Cossío era una gran aficionado al arte y que creía que el arte tenía un importante papel educativo: se crearon un Museo ambulante, un Coro y un Teatro del Pueblo, un Teatro Guiñol, y había un servicio de cinematógrafo y de gramófono, además que un servicio de biblioteca.

Otero Urtaza acierta en definir la didáctica de las Misiones como «juglaresca»: además de tratarse de una educación «difusa» (en la que se resaltaba todo aquello que no encontraba cabida en la encerrada estructura escolar), se trataba de una educación juglaresca, entendiendo la juglaría como «el arte de entendernos con el pueblo, de entrar en viva y cordial comunicación con él y, por feliz carambola, de ser, a nuestra vez, orientados por él»¹⁵. El mismo Cossío había reivindicado, de hecho, el papel del ocio y del juego en la educación como factores del aprendizaje y del gozo que el mismo aprendizaje podía llegar a producir.

publicado durante la guerra civil en el periódico *El Mono Azul*, el 10 de septiembre de 1936.
14 *Ib.*

15 DIESTE, R., «Diversas perspectivas de la Misiones Pedagógicas con especiales referencias al Teatro Guiñol –Ensayo en forma coloquial», en *Testimonios y homenajes*, O. C., pp. 100-101.

La primera y principal misión educativa de las Misiones consistió en que el pueblo aprendiera a reconocerse en una cultura que le resultaba extraña, ajena, y que, sin embargo, ahondaba sus raíces precisamente en la tradición popular. En un espléndido texto de 1937 del pintor Ramón Gaya, titulado *España, torreadores, Picasso* (que se refiere a la frase pronunciada por un *concierge* de un hostel parisino al saber que Gaya era español), encontramos un fiel testimonio de la necesidad de las Misiones:

Yo mismo, encomendado durante años de una tarea de divulgación cultural entre las gentes populares, he podido recorrer pueblo a pueblo, palmo a palmo casi toda España, y comprobar que un lienzo de Goya venía a ser para esas gentes virginales tan *extraño* como un Picasso o un Cézanne. La misma estupefacción les producía Velázquez que Gauguin. Sólo uno de los cuadros que llevábamos les rozaba más de cerca, lo sentían más próximo: una tabla pintada por Berruguete. Y se comprende, porque a estos campesinos, a esos hombres rurales se les había dejado tan hundidos en una fecha remota que aquella tabla del siglo XV parecían *reconocerla*.¹⁶

«Después de haber sido misionero, difícilmente se podría ser marrullero en política, ficticio o pedante en arte, descuidado en asuntos de ética profesional», comentará Dieste en una entrevista concedida dos meses antes de fallecer. El escritor gallego entra en las Misiones a los 33 años¹⁷, llevando a

16 GAYA, R., *España, torreadores, Picasso*, en *O. C.*, edición de Nigel Dennis e Isabel Verdejo, prólogo de Tomás Segovia, Valencia-Madrid, Pre-Textos, 2010, p. 318. Gaya fue, en efecto, uno de los jóvenes pintores, junto a Eduardo Vicente y Juan Bonafé, encargados de realizar las reproducciones de las obras maestras del Prado (se trataba de obras de las máximas figuras de la pintura española: Sánchez Coello, Ribera, Zurbarán, Murillo, además de Goya, Velázquez y El Greco) para el Museo ambulante (el «Museo del Pueblo») de las Misiones Pedagógicas. La idea de crear un Museo del Pueblo (nombre que aparece en el primer cartel que anunciaba al Museo, creado por el mismo Ramón Gaya) estuvo desde el principio en el proyecto de Cossío, quien escribió: «el “Museo del Pueblo” va dirigido a todas aquellas gentes humildes, que viven en las aldeas más apartadas, que no han salido de ellas o han salido sólo a las cabezas de partido, donde no hay Museos; que si han visto alguna estampa, no han visto nunca verdaderos cuadros; no conocen ninguna pintura de los grandes artistas. Quisieran las Misiones poder llevar este Museo a las aldeas más pobres, más lejanas y escondidas, como hasta ahora vienen haciendo con las demás cosas, porque para esos pueblos son principalmente las Misiones, para los desheredados» (COSSÍO, Manuel Bartolomé, «Significación del Museo», en *Las Misiones Pedagógicas 1931-1936*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales y Residencia de Estudiantes, 2006, pp. 363). Véase también DENNIS, Nigel, «Ramón Gaya y el Museo del Pueblo de las Misiones Pedagógicas», *Escritura e imagen*, n. 7, 2011, pp. 15-26.

17 Rafael Dieste participa como escritor colaborador en siete Misiones Pedagógicas: la misión en Zaluendo, Álava (26-01-1933 / 03-02-1933); la misión en Jaraguas, Valencia (22-04-1933 / 06-05-1933), la misión en Galicia, Castropol y otros pueblos (11-08-1933 / 17-12-

la práctica inquietudes acerca de la necesidad de fomentar el contacto entre la vida universitaria y el campesinado y que ya había difundido en papel a través de algunos artículos publicados en *El Pueblo Gallego de Vigo*. Su dirección del Teatro de Guiñol encuentra sus raíces en un previo interés acerca del guiñol y del mundo de las marionetas. La obra *Viaje y fin de don Frontán* (1931), por ejemplo, trataba con una sensibilidad deliciosa el mundo de los teatros ambulantes y de su gente y hacía que muñecos cobraran vida y fueran interpelados por un público de actores. Como recuerda el mismo Dieste, la idea del guiñol nació porque él había pedido una pensión «en el interior»:

El guiñol nació porque yo había pedido una pensión para estudiar teatro vivo —lenguaje, caracteres, situaciones, conflicto, etc.— por los campos de España, es decir, «en el interior». Hubieran querido concedérmela, pero no era posible, no estaba esto previsto en los estatutos de la Junta, que pensionaba solo para Ampliación de Estudios *en el Extranjero*. Salinas propuso entonces mi ingreso en las Misiones y me encomendó a la creación del guiñol [...].¹⁸

Bajo petición expresa de Bartolomé Cossío, Rafael Dieste escenificó en 1933 el romance *La doncella guerrera*, inaugurando así la importante y fructífera actividad del Teatro de Guiñol y del Retablo de Fantoques, para el que escribió numerosas farsas. La primera escenificación —improvisada— tuvo lugar en realidad en Malpica (Galicia) y trataba de un prestamista que fingía ser indigente para eludir a un pobre de verdad que le pedía ayuda. Tras las primeras dudas acerca de la real eficacia del Guiñol¹⁹ y los avatares para las

1933); la misión en Turégano y Cantalejo, Segovia (10-01-1934 / 15-01-1934); la misión en la Provincia de Cáceres (12-03-1934 / 09-05-1934); la misión en la Provincia de Burgos (07-07-1934 / 07-09-1934); la misión en Ayarbe, Huesca (07-06-1936 / 06-07-1936).

18 Carta a Juan Lechner del 3 de abril de 1970, en *Testimonios y homenajes, O. C.*, pp. 54-55. Este proyecto fue retomado por Dieste poco tiempo después: como él mismo recuerda en la citada carta a Lechner y en la larga entrevista de 1981 concedida a Otero Urtaza, junto con María Zambrano y Antonio Sánchez Barbudo, sometieron a la consideración de Fernando de los Ríos un proyecto que consistía en conceder «pensiones para el interior» en el marco de los proyectos de las Misiones. Los beneficiarios de estas pensiones tenían que llevar consigo «la doble obligación de transmitir conocimientos y la de presentar finalmente informes sobre España en los aspectos relacionados con las varias disciplinas» (OTERO URTAZA, E., «Entrevista con Rafael Dieste», *Educación y biblioteca*, a. 13, n. 119, 2011, p. 28.: http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/118734/1/EB13_N119_P25-28.pdf). El proyecto fue visto favorablemente por Fernando de los Ríos, pero —recuerda Dieste— a los pocos días estalló la guerra. «¡Esa era la República contra la cual se alzaban!» (Carta a Juan Lechner, *o. c.*, p. 55).

19 Confiesa Dieste que tuvo que «defender» su teatro Guiñol, porque a algunos miembros del Patronato sus farsas parecieron demasiado elegantes, poco «populares»: juicio tal vez fundado en una visión un tanto simplista e infantilista de lo «popular». Parece que fue Machado

construcción de los títeres y del escenario, las representaciones siguieron por la provincia de León y otras provincias españolas y su utilidad llegó a ser incluso más grande de la del Teatro dirigido por Casona. El Retablo, comenta Otero, «ayudaba a crear una ambiente amistoso y cordial que rompía la prevención con que los campesinos miraban a los visitantes»²⁰. Desde este punto de vista, el Guiñol fue el servicio que mejor expresó el espíritu juglaresco de las Misiones, el deseo de conectar con el pueblo de forma espontánea, alejándose de toda forma de engreída pedantería, de rigidez cultural. El Guiñol, por su facilidad de transporte, podía llegar y llegó a los lugares más recónditos; fue un vínculo directo y cordial entre los misioneros y la gente y reveló ser un medio eficaz para «despertar en el pueblo emociones regocijadas y primitivas, pero también limpias, fecundas y dignas»²¹.

El Teatro Guiñol es un tipo de teatro «muy antiguo» que aparece en Europa «en el siglo XIII, con probables antecedentes orientales, y una de sus variedades, la más accesible a juglares de feria, toma el nombre de Guiñol, de un personaje del teatro de títeres francés del siglo XVIII»²². Se trataba, generalizando, de un teatro de títeres, de *glove's puppets*, flexibles, elegantes y expresivos y fácil de fabricar de un día para otro. «Los medios de fabricación fueron de mi cosecha, lo mismo que el diseño del estaribel, con sus recursos de iluminación, escenográficos», recuerda Dieste.

Al frente de su Teatro Guiñol, Dieste encuentra el escenario apropiado para desarrollar sus teorías dramáticas, utilizando los títeres como un instrumento de expresión dramática y de renovación. Con un método de trabajo similar al empleado por otros directores de este género, es el propio Dieste quien escribe los textos representados, crea sus muñecos (crístobos en Galicia), dirige los efectos de luz y sonido y supervisa el diseño de las escenografías. Cuenta, eso sí, para la construcción de los títeres y de los decorados con colaboradores como José Valdomar, Ramón Gaya o Miguel Prieto y con profesionales del guiñol como Lugrís, antiguo miembro de la compañía Teatro Pinocho, de Salvador Bartolozzi. Los temas y la estructura de las obras interpretadas en el

quien defendió su proyecto: «Don Antonio terció entonces con todo el peso de su juicio, más patente en los ojos que en la entonación: “Sí, son populares.”... Y no hubo más que hablar» («Diversas perspectivas de las Misiones Pedagógicas con especiales referencias al Teatro Guiñol –Ensayo en forma coloquial», *O. C.*, p. 107).

20 OTERO URTAZA, E., *Las Misiones Pedagógicas: Una experiencia de educación popular*, A Coruña, Edición do Castro, 1982, p. 130.

21 *Ib.*

22 DIESTE, R., «Diversas perspectivas de las Misiones Pedagógicas con especiales referencias al Teatro Guiñol –Ensayo en forma coloquial», *o. c.*, p.p. 105.

tabladillo de fantoches reflejan dos características esenciales de la dramaturgia diesteana. Por un lado, la inclinación del autor por el teatro clásico, como un medio idóneo y moderno de aproximar el teatro de calidad al pueblo. Por otra parte, es notorio el gusto del director gallego por el género de la farsa; una fórmula que le permite mezclar lo trágico y lo cómico, huir de convencionalismos naturalistas y experimentar una estética teatral diferente.²³

Como bien saben los especialistas en este campo, el teatro de títeres es un teatro que reúne la creación de historias, la creación plástica y la representación dramática. Es un arte que podríamos llamar «plurimedial en el que se trabajan, de una forma global, los cuatro códigos propios de la actividad dramática —plástico, corporal, rítmico-musical y lingüístico—»²⁴. El teatro de títeres, además, da voz a un hondo sentido de pertenencia y ligazón: los títeres necesitan del otro para cobrar vida. No existen fuera de la representación: el titiritero los construye, los manipula para que cobren vida y les presta su voz. Es un teatro en que se da una especial relación entre títere y titiritero, entre movimiento y voz: mientras los títeres están en el escenario, a la vista, sus palabras nacen de un artista invisible. Como la máscara, el títere permite que el titiritero se exprese quedando invisible, desvinculando su habla de la figura del actor. Es el movimiento que sugiere cuál títere está hablando, creando así un puente entre la fuente del sonido y el personaje que habla: un puente capaz de capturar la atención del público, de crear una ficción por la cual el espectador olvida estar mirando un muñeco. El teatro de títeres puede crear una sensación de ilusión más fuerte y, al mismo, tiempo, de gran libertad, jugando con códigos cultos y populares y con figuras arquetípicas²⁵ capaces de vehicular emociones y situaciones existenciales que atraviesan nuestra cultura.

23 GIM FOMBELLIDA, M. del Carmen, *Rivas Cherif, Margarita Xirgu y el teatro de la II República*, Madrid, Fundamentos, 2003, p. 37. La farsa se define por ser un texto u obra teatral que nace como género independiente en el siglo XV y que tiene carácter cómico o grosero. A veces se utilizaba para alegrar al público tras la visión de espectáculos dramáticos.

24 TABERNEIRO, R., «Prólogo», en AMORÓS, Pilar y PARICIO, F., *Títeres y titiriteros. El lenguaje de los Títeres*, Zaragoza, Mira Editores, 2000, p. 11.

25 Las marionetas o los títeres tienen un gran papel y una gran fuerza en la representación de arquetipos: «un arquetipo» es, comentaba Cipriano de Rivas Cherif, «la mecanización de los seres vivos, imitada del movimiento humano por el fantoche y la marioneta, cuyas contorsiones no disimulan, sino que exaltan, la emoción dramática, fieles a la imagen eterna del dolor, del amor, de la alegría» (RIVAS CHERIF, Cipriano, «Fantoche y marionetas», en *Artículos de teoría y crítica teatral*, edición e introducción de Juan Aguilera Sastre y Manuel Aznar Soler, Madrid, Centro Dramático Nacional, 2013, p. 73).

Ahora bien, los jóvenes misioneros no creían que todo fuera cuestión de cultura o alfabetismo: «Nosotros, que éramos más jóvenes, y sobre todo después de estar en los pueblos, veíamos que había muchas cosas que no eran cuestión de cultura, en ese sentido tan general», recuerda Dieste.

No se esperaba de nosotros que fuéramos a hacer ninguna clase de revolución, ni se deseaba que fuésemos a eso. Nosotros creábamos un orden de ilusiones, de formas de sociabilidad, de participación, y esto probablemente podía ser un estímulo para vigorizar en el pueblo el sentido cívico y la voluntad de reforma.

[...]

Usábamos, hasta donde nos era posible, los recursos de los juglares pero no era simple jugarla. En primer lugar procurábamos devolver la conciencia de sus propios valores al pueblo. Ahora bien, lo que no podíamos hacer nosotros era la reforma agraria ¿no? Nuestro papel era dar al pueblo el sentido de la fraternidad humana. Si el campesino está hecho un erizo pensando únicamente en su finquita, es completamente reaccionario; primero hay que flexibilizarlo, quitarle las púas, quitarle la costra, hacerle salir de su cascarón individual, que se humanice, que baile, que cante, que se vuelva un poco más dionisíaco, y, justamente gracias a estos juglares que han venido, que entienda que el destino de la humanidad no es sólo tener una finquita, sino que es un destino más amplio.

[...]

Ante todo, un intento de llevar al pueblo, principalmente de los campos y pequeñas villas, una imagen de la cultura (y, consecuentemente, las más inmediatas posibilidades de disfrutar de ella) en que se nos presenta como bien común, no como privilegio de determinados estamentos y, por lo tanto, no en los aspectos técnicos que implican especialización, sino en aquellos de índole ética y estética en que todos, con más o menos penetración, podemos participar, siendo así fundamento de comunidad, de entendimiento mutuo, más que de división, ya sea la originada por el parcelamiento del saber o la que resulta de la falta, en unos, de hábitos adecuados y de la falta, en otros, de impulso comunicativo. En esa imagen quedan incluidas las tradiciones de que es depositario el pueblo, y que eran las que intentábamos revalorar, pero no aparte de otros valores, sino en el conjunto cultural que los incluye a todos.²⁶

El pueblo, como apunta Manuel Aznar Soler, se había convertido en el «público ideal»²⁷ de la *extensión teatral* republicana, de aquel proyecto republicano bien dispuesto a la dignificación de la escena teatral y que pudo con-

26 OTERO URTAZA, E., «Entrevista con Rafael Dieste», *o. c.*, p. 27.

27 Véase AZNAR SOLER, Manuel, «El teatro español durante la II República (1931-1939)», *Monteagudo*, III Época, n. 2, 1997, pp. 45-58

tar con figuras como Rafael Alberti y María Teresa León, Cipriano de Rivas Cherif, «La Barraca» de Federico García Lorca, etc. Este público «ideal», aún siendo analfabeto, conservaba su sensibilidad y capacidad de emoción ante el teatro; un público que representaba el heredero legítimo y depositario del patrimonio de la tradición nacional-popular española. «¿Dónde está el público? Allí donde el pueblo esté»²⁸ escribía Cipriano de Rivas Cherif desde las páginas del madrileño *El Sol*. «La palabra *pueblo* –recuerda Dieste– tenía para nosotros un tañido especial, nada bullanguero ni tampoco “masivo”. Hubiéramos suscrito con gusto el proyecto de Juan de Mairena: “Escuela superior de sabiduría popular”...»²⁹.

Resulta interesante que, tanto él como otros miembros de las Misiones se confrontaran con maestros como Unamuno, Ortega y Gasset y Antonio Machado precisamente sobre el concepto de pueblo. Desde las páginas de *Hora de España* comentaba Rafael Dieste que cuando Primo de Rivera –«retórico de las armas»– les motejó de «autointelectuales», Unamuno –«poeta de las letras»– entendió muy bien y supo parodiar «la palabreja» al contestar: «¡autobrutos!»³⁰.

La masa no es pueblo, sino lo que hay de inerte y reactivo en cada uno, lo que hay de bruto. Pero no se olvide que el bruto, dócil en plan de su naturaleza, es inocente y que es, sin duda, una de las formas –no superiores ni inferiores, sino definitivas– de la gracia. Quien solo vea en bruto la suma de reacciones de una muchedumbre. carece de sentido histórico.

¿Rebelión de las masas? Si la rebelión es del pueblo es revelación, y si es de masas no es rebelión, sino cataclismo.³¹

Con sensibilidad parecida, escribía Zambrano en unos apuntes sobre *Los intelectuales en el drama de España* que el pueblo no es «la muchedumbre. El conglomerado. Menos que nada la plebe. No es una clase. Lo envuelve todo»³²: frente al pueblo, la masa ha de ser considerada como su degradación,

28 RIVAS CHERIF, C., «Por el Teatro Dramático nacional. Público y obras», en *Artículos de teoría y crítica teatral*, o. c., p. 202.

29 Carta a Francisco Caudet del 11 de mayo de 1973, en DIESTE, Rafael, *Testimonios y homenajes*, o. c., p. 20.

30 DIESTE, R., «Desde la soledad de España», ahora recogido en *Testimonios y homenajes*, o. c., p. 140.

31 *Ib.*, p. 141.

32 ZAMBRANO, M., «Apuntes inéditos sobre *Los intelectuales en el drama de España*», en *O. C.*, I, o. c., p. 124.

lingüística, cultural y políticamente. El pueblo degrada en masa cuando se encuentra solo, abandonado a sí mismo y excluido de la vida cultural y política del país. El intelectual, si no quiere convertirse en un *esnob* reaccionario o en un simple demagogo, no puede dirigirse al pueblo temiéndolo o, peor aún, no creyendo en él. Había que buscar una rearticulación del diálogo entre intelectuales, escritores, poetas y el pueblo como verdadera «realidad radical» de España: el Guiñol, un género culto y popular al mismo tiempo, reveló ser un medio extremadamente fructífero desde este punto de vista.

El teatro es un arte eminentemente social, que nace en determinados escenarios y tiempos y para un determinado público. El exilio significó para la tradición teatral española una dramática ruptura: su destierro lo fue tanto con respecto al lugar, como con respecto al público. Mas, hecho aún más grave, sigue siendo un destierro también con respecto al tiempo, marcado por «la experiencia del des-encuentro entre el teatro exiliado y el espectador español actual»³³. No es baladí, pues, que tras la experiencia del fracaso de la II República Dieste dejara prácticamente de escribir teatro: los años del exilio serán años de reescritura –de renuncia al género de la farsa³⁴– y teorización teatral³⁵.

¿Para quién escribir teatro si se ha perdido la comunidad? ¿Con quién y cómo compartir el verbo teatral si se ha perdido la libertad? Libertad y teatro demuestran ser términos estrechamente vinculados y la rearticulación del lenguaje teatral y la exigencia de mirar hacia temas teóricos durante el exilio es la señal más evidente de esta relación en la producción de Rafael Dieste. Teatro y libertad, pues; y más todavía: teatro es libertad.

33 AZNAR SOLER, M., «Escena y literatura dramática del exilio republicano español de 1939», en *El exilio teatral republicano de 1939*: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-exilio-teatral-republicano-de-1939--0/html/ff70b22c-82b1-11df-acc7-002185ce6064_55.html

34 Dieste prescinde de la caracterización farsesca por lo menos en tres casos: *Don Frontán* (de «farsa trágica» en 1930 a «tragedia» en 1945), *Duelo de máscaras* (de farsa a «humorada» en 1945), *Quebranto/Perdición de doña Luparia* (de farsa a comedia).

35 Textos de teorización teatral pueden considerarse: anteriores al exilio, *Revelación y rebelión del teatro* (1935) y *La vieja piel del mundo* (1936); ya en el exilio, *Tratado mínimo del arte de la escena* (1944), *El alma y el espejo* (1948) y algunos textos sobre Valle-Inclán y García Lorca reunidos en *Testimonios y homenajes*.

EL LIBERALISMO HUMANISTA DE MARIANO RUIZ-FUNES GARCÍA

BEATRIZ GRACIA ARCE
Universidad de Murcia
beatrizgracia1@hotmail.com

Introducción

Mariano Ruiz-Funes, destacado jurista y político durante la II República española, posee una variada e interesante obra escrita que nos permite trazar unas líneas fundamentales del liberalismo representado por la izquierda republicana en España.

Los ejes fundamentales que podemos observar en la trayectoria de Mariano Ruiz-Funes, que coinciden con los actores principales que participaron del cambio político que supuso la II República está claramente marcada por la influencia de distintos elementos como son: la construcción de un liberalismo social marcado por el krausismo que quedó reflejado en las obras de juventud y que están en relación con Joaquín Costa y su idea regeneradora, quedando plasmada en su obra *Derecho consuetudinario y economía popular en la Provincia de Murcia* (1912).

Los elementos institucionalistas, que en ámbito social se tradujeron en la elaboración de estudios jurídicos que iban a las prácticas preliberales, tomaron otra dimensión en el ámbito jurídico al confluir el humanismo que poseían los postulados krausistas en el contexto post Revolución Rusa y post Guerra Mundial, donde el debate en el ámbito social se hizo más fuerte y el pensamiento jurídico tomó un carácter más internacionalista ante problemas de nuevo cuño con el fenómeno de los refugiados de guerra.

Todo ello nos hace que ver en Mariano Ruiz-Funes un cambio importante en sus intereses como penalista abogando por profundizar en elementos,

como las condiciones de la prisión, la defensa del abolicionismo de la pena de muerte o la nueva legislación que va a surgir de la Revolución Rusa o los problemas jurídicos que va a conllevar el momento político convulso en Europa interesándose por los problemas de la extradición en los congresos de Derecho Penal Internacional que se celebraron en el periodo de entreguerras.

Estas aspiraciones, que conectan muy bien con el clima posibilista de las relaciones internacionales del periodo de entreguerras, se van a multiplicar exponencialmente en el periodo de la II Guerra Mundial cuando el propio jurista escriba desde la condición de exiliado político y haga de esta condición un lugar idóneo para la resistencia ante el horror genocida nazi, fue entonces cuando en base a los debates en los que había participado defiende su concepto de genocidio.

La trayectoria de Mariano Ruiz-Funes nos permite acercarnos a uno de los aspectos menos conocidos de la II República, que profundiza en los principios humanistas de parte de la legislación republicana, así como constatar la conexión enriquecedora que tuvo con Europa, que nos permiten observar con nuevos ojos el ambicioso proyecto modernizador que proyectó la II República.

1. Regeneracionismo, liberalismo social y República

Un elemento común en la generación de juristas que van a desarrollar su labor en los albores del siglo XX en España es el influjo de la obra institucionalista. En este caso que nos ocupa, la influencia directa que observamos en la obra de Mariano Ruiz-Funes viene de Joaquín Costa, prueba de ello es su obra *Derecho consuetudinario y economía popular en la Provincia de Murcia* (1912)¹, que tiene relación directa con la obra de Joaquín Costa *Derecho consuetudinario y economía popular en España* (1880).

En ella se hace manifiesto el concepto de derecho arraigado al historicismo, que marcó el *fin de siglo* español, pero que para Mariano Ruiz Funes significó –además– un trabajo de campo que lo acercó a la realidad social de la Provincia de Murcia, así como lo introdujo en una nueva línea de trabajo más próxima a la sociología².

1 Reeditada en 2011. RUIZ-FUNES, M., *Derecho consuetudinario y economía popular de la Provincia de Murcia*, Prólogo de Beatriz Gracia Arce, Murcia, Tres fronteras, 2011.

2 FRUTOS BALIBREA, L. y PEDREÑO CÁNOVAS, A., «Apuntes para una sociología de la producción sociológica murciana», *RES*, nº 7 (2007), pp. 201-220.

Por otra parte, en *El problema social ante el derecho internacional privado*¹, abordó la problemática suscitada en el ámbito legal de la que se llamó desde el ámbito liberal como «cuestión social», donde se pregunta si es el momento idóneo de proyectarse en la legislación internacional para esta nueva realidad. El penalista circunscribe este «problema social» al derecho internacional privado, pues da prioridad al carácter internacional con el que se presenta el socialismo, expone: «Este derecho internacional obrero se fundamenta en el carácter internacional del partido socialista».²

El problema de la propiedad lo aborda en esta obra evolucionando desde el individualismo de su primera obra, vinculando propiedad-derecho, como se establece en los postulados clásicos del liberalismo, a una concepción de la propiedad como propiedad-deber. Planteamiento que podemos observar en tres de las escuelas que fueron la guía para el pensamiento reformista español³: *socialismo de cátedra* alemán, *solidarisme* francés, *new liberalism* inglés, las tres dentro de la concepción solidaria de la «cuestión social». La relación de Ruiz-Funes por esta vía de pensamiento es clara no solamente en este trabajo: el *socialismo de cátedra alemán* vino a España de manos de la obra de Durkheim⁴, que Ruiz-Funes conoce ampliamente por su vinculación a la sociología como disciplina y, de hecho, posteriormente hará la primera traducción al castellano de *El suicidio* en 1928. En cuanto al *New Liberalism*, traducirá en 1948 la obra *Discurso a los maestros* de James Williams (ya en el exilio mexicano⁵), donde también traducirá de Rousseau el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* o *El contrato social*.

Estos elementos van a tomar una dimensión más notable cuando el ritmo de los acontecimientos históricos obliguen a una redefinición política de la izquierda liberal ante el triunfo de la Revolución en Rusia y también de la Revolución mexicana. Estos acontecimientos marcarán en la trayectoria de autores, como Fernando de los Ríos, Álvarez del Vayo o Jiménez

1 RUIZ-FUNES, M., *El Problema social ante el derecho Internacional Privado*, Londres, International Law Association, 1913.

2 RUIZ-FUNES, M., *El problema social ante el derecho*, O. C., p. 18.

3 Ver SUÁREZ CORTINA, M., *El gorro frigio. Liberalismo, Democracia y republicanismismo en la restauración*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

4 DURKHEIM, E., *El suicidio: estudio de sociología*. Traducción y nota preliminar de Mariano Ruiz-Funes. Madrid, Editorial Reus, 1928.

5 GRACIA ARCE, B. *Trayectoria política e intelectual de Mariano Ruiz-Funes: República y exilio*. Murcia, Editum, 2014.

de Asúa y el propio Ruiz-Funes, una nueva perspectiva de análisis, que desembocará en la obra de De los Ríos *El sentido humanista del socialismo* (1927) o *La nueva Rusia* (1926) de Álvarez del Vayo. Ruiz-Funes por su parte hará uno de los primeros análisis de la legislación emanada de la revolución, en concreto, de su código penal. Su análisis quedó recogido en la obra *El derecho penal de los soviets* (1929), donde recoge la organización de los soviets, las carencias legales del que denomina «derecho de clase»; destaca de la misma derechos políticos como el derecho de asilo o los derechos sociales. Este análisis lo hace desde la prudencia pues es consciente de lo inacabado del proceso revolucionario:

he de guardarme mucho de enjuiciar los decretos y el código compuestos en materia penal por la Rusia soviética. A un pueblo que se debate en hondas convulsiones interiores, que ha tenido que luchar con la enemiga de las grandes e incomprensivas potencias europeas y que trata de construir un nuevo sistema de organización social, no puede exigírsele todavía demasiada finura en su reciente técnica jurídica⁶.

Su pensamiento que se había construido poco a poco al calor de los cambios políticos que van a precipitar la reorganización de partidos políticos en torno a la idea de republicanismo conectó con la elección de Ruiz-Funes por posicionarse contra la dictadura de Primo de Rivera y alinearse con la izquierda republicana. El acontecimiento de la proclamación de la II República en abril de 1931 se vivió como una explosión de júbilo, pero también como un nuevo escenario de posibilidad para proyectar distintos modelos de República, y cada opción política optó por una.

Las tensiones al respecto fueron notorias desde el comienzo, visibilizándose en el momento de redacción de la Constitución de 1931, de la que Ruiz-Funes fue miembro de la comisión redactora. El 27 de agosto de 1931, Jiménez de Asúa presentó ante el Parlamento el proyecto de Constitución, y en su discurso planteó las influencias de las Constituciones de México (1917), Rusia (1918) y Alemania (1919), producto del amplio conocimiento de éstas por parte de Jiménez de Asúa y de otros miembros de la comisión constitucional, como era el caso del propio Mariano Ruiz-Funes. El 11 de septiembre de 1931, Ruiz-Funes expuso en el Congreso el Título Primero de la Constitución, que reflejaba sus fundamentos básicos: carácter democrático, soberanía popular, principio de igualdad, Estado aconfesional inte-

⁶ O. C., p. 81.

gral, política de paz, cuestión territorial y oficialidad del castellano. Por ser éstos los puntos fundamentales de la Constitución, fueron también los más polémicos, máxime con un pasado de Dictadura y de un sistema, el de la Restauración, que distaba mucho de los nuevos planteamientos constitucionales republicanos que chocarían con los mantenidos por las fuerzas políticas tradicionales y la Iglesia.

Además de estas aportaciones, Ruiz-Funes trabajó en la redacción del Título IX, referido a las garantías y reforma de la Constitución y la creación de un Tribunal de Garantías constitucionales; y como vocal de la Comisión Jurídica asesora del Ministerio de Justicia, Ruiz-Funes participó en la redacción del proyecto de la Ley Orgánica que marcaba las competencias de dicho Tribunal.

Estas medidas son los cimientos de las nuevas instituciones que se crearon para romper con el sistema anterior, construyéndose un sistema fundamentado en los principios democráticos de libertad e igualdad, como Ruiz-Funes justificó en varias ocasiones en sus ponencias. Un ejemplo claro fue la Comisión Jurídica asesora, cuyo antecedente era la Comisión General de Codificación, pero que, sobre todo, tenía como objetivo someter a juicio externo a los distintos órganos del Estado para evitar la arbitrariedad imperante hasta el momento. Esto, finalmente, se materializó en la creación del Tribunal de Garantías constitucionales, órgano creado para salvaguardar la Constitución, que aparecía en España por primera vez, precedente del actual Tribunal Constitucional. Entre los cambios sustanciales del periodo republicano cabe destacar la progresión del derecho hacia una legislación más humanitaria, donde se abogará por principios fundamentales del pensamiento ilustrado humanista, como la proporcionalidad de las penas que proyectó Beccaria o una parte importante de la obra jurídica de Mariano Ruiz-Funes está marcada por los principios humanitarios surgidos de la Ilustración combinados con el *iusnaturalismo*.

Es en esta línea donde situamos la idea de «Libertad» de Ruiz-Funes, pilar de la obra jurídica de éste, para quien es «el bien jurídico de mayor categoría de todos cuantos merecen la protección de la norma del derecho», y «tanto la libertad individual como la social, constituyen esenciales supuestos políticos, sin los cuales la vida es imposible⁷», de ahí la importancia que dota a la privación de la misma como pena, coincidiendo con Beccaria. Lo

7 RUIZ-FUNES, M., *Delito y libertad: Ensayo*, Madrid, Javier Morata Editor, 1930, p. 20.

expuesto se conjugó con el conocimiento de la obra de Concepción Arenal «Reforzar y educar», que entendía como el proceso que permitiría al reo la educación para no reincidir y ganarlo para la sociedad. Estos principios se aplicaron en la Constitución republicana y materializaron en el Código penal y en la legislación nacida del cargo de Victoria Kent como Directora General de Prisiones⁸. Tanto en el caso de Ruiz-Funes como de Kent⁹, sus principios se basaban en la filosofía del derecho de Krause, para el que todo ser humano, por el hecho de serlo, debe ser respetado como sujeto de derecho, sin condiciones, son aspectos inherentes e inalienables de todo hombre.

Estos principios son los que van a inspirar la obra del jurista murciano Ruiz-Funes titulada *Progresión histórica de la pena de muerte* (1934), redactada bajo el ambiente del fuerte debate que suscitó esta cuestión durante el proceso de redacción de la Constitución justificó que los estudios realizados sobre Francia y Alemania demostraban que la pena máxima no garantizaba la disminución del delito, Ruiz-Funes defenderá la abolición de dicha pena, que respondía en España a un imperativo de la democracia.

En los laberintos del liberalismo político europeo que en el primer tercio del siglo xx se vio ante las fauces del fascismo, que desmontaba el espíritu ilustrado y de humanismo del mismo, otros coetáneos optaron por la vía la lectura de la imposibilidad del liberalismo, de que esta opción política se mostraba ingenua e inoperante ante los cambios acaecidos a nivel político o económico. Esto es claro en autores como Ledesma¹⁰, quien plantea una conquista del estado liberal. Autor para que ante la crisis del estado liberal el único camino era el fascismo. Sin embargo, Ruiz-Funes optó en esas mismas circunstancias por consolidar un estado liberal que en España no había terminado de consolidarse y sólo se modeló un Estado verdaderamente democrático al calor de la II República, que nació en una coyuntura de regresión de la democracia a la que se aspiraba.

8 Ver VILLENA, M. A., *Victoria Kent. Una pasión republicana*, Barcelona, Debate, 2006.

9 Ruiz-Funes y Kent coincidieron en distintas Conferencias Internacionales de Derecho Penal, como la celebrada en París en Diciembre de 1931, donde Ruiz-Funes disertó sobre la extradición, defendiendo la postura que marcaba la Constitución republicana en su artículo 30, que dice: «El Estado no podrá suscribir ningún Convenio o Tratado internacional que tenga por objeto la extradición de delincuentes políticos.»

10 SOTO CARRASCO, D., *La conquista del Estado liberal: Ramiro Ledesma Ramo*, Valencia, Kyrios, 2013.

1. Pensar desde fuera: Genocidio y humanitarismo

Con el golpe de Estado militar en julio de 1936 se materializaba este clima de crisis de las democracias occidentales en España y será desde el exilio donde se apele a cambiar normas a nivel internacional para posibilitar la existencia tanto de gobiernos plenamente democráticos como la necesidad de instaurar un derecho internacional humanitario.

La represión franquista y la circunstancia de Mariano Ruiz-Funes que al finalizar la guerra se encontraba como embajador en Bélgica precipitó su exilio forzoso al fin de la misma. Su estancia en dicho país se mantuvo hasta los inicios de la guerra europea consiguiendo *in extremis* salir del país por medio de un barco carbonero¹¹ que le llevaría primero a Nueva York, después a La Habana y de allí refugiarse en México, donde pasaría a ser profesor de Derecho Penal en el Colegio de México y después en la UNAM.

El fin de la II Guerra Mundial¹² posibilitó la apuesta por la creación de una jurisdicción internacional, algo que no había surgido de la nada y que estaba presente en los debates internacionales de derecho penal en el periodo de entreguerras. Fue, precisamente, en las Conferencias Internacionales de Derecho Penal celebradas entre 1926 y 1932 cuando se comenzaron a perfilar elementos de una jurisdicción internacional, como pudo ser la cuestión de la extradición. Pero fue en Madrid en 1933 cuando Lemkin, al que Ruiz-Funes siguió atentamente, delimitó lo que sería el antecedente del delito de genocidio, a esto lo definió como «delitos contra el derecho de gentes»¹³, en los que recogía: los ataques contra las manifestaciones artísticas y la cultura; los actos de barbarie, tales como los progroms, la crueldad contra mujeres y niños, o la humillación o trato vejatorio.

Hacia octubre de 1944, aún no finalizado el conflicto, Mariano Ruiz-Funes escribía que por las características universales del conflicto, era necesario «anular (...) los métodos jurídicos tradicionales para la terminación del

11 Esto lo relatan muy bien sus hijas y queda recogido en «Mi infancia son recuerdos...: el testimonio intermedio y el exilio como TRAYECTO», EN: SOTO CARRASCO, DAVID; NICOLÁS GARCÍA, JOSÉ NEFTALÍ Y GARCÍA COSTA, FRANCISCO MANUEL (DIRS.), *Memorias iberoamericanas: Historia, política y derecho*, Madrid, 2015, pp. 85-116.

12 Sobre Ruiz-Funes y la II Guerra Mundial, ver: GRACIA ARCE, B., «Los escritos de Mariano Ruiz-Funes desde el exilio: las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial y la crítica al franquismo». *Vínculos de Historia*, nº 3, 2014.

13 LEMKIN, R. «Terrorisme», *Separata V Conferencia para la Unificación del Derecho Penal*, Madrid, Galo Sáez, octubre, 1933, p. 15.

los conflictos bélicos»¹⁴, así como abrir un periodo «para la exigencia y liquidación de las responsabilidades penales»¹⁵. En aquel momento en el que todavía no existía un Tribunal Internacional para ello, y donde las leyes existentes habían quedado obsoletas, Ruiz-Funes señala que en Italia y Alemania habían delinquido los miembros del partido único por medio de «conductas individuales o plurales», algunas de las cuales se han resuelto por medio de figuras de delito común. Pero cree necesario, el penalista murciano, que «en el ejército de ambos países hay también responsabilidades criminales»¹⁶, y denuncia que la policía de esos países también se excedió en sus funciones utilizando la tortura, realizando actos contra la libertad y la seguridad de los ciudadanos, considerando, finalmente, que cada uno de estos delitos debe juzgarse de forma individual, por lo que ratifica Ruiz-Funes:

todos los partícipes en estos delitos de ejecución colectiva deben ser iguales ante la sanción. (...) por las consecuencias que ha tenido para la paz del mundo, debe aplicarse a cada uno de los culpables, cualquiera que sea la cuota de su participación criminal¹⁷.

Ruiz-Funes vio en esos momentos lo indispensable de que el delito cometido no caiga en el olvido, que se elimine de los futuros tratados de paz la cláusula de amnistía para los mismos, pensamiento jurídico del penalista murciano que podríamos considerar como un precedente de que los crímenes de guerra y contra la humanidad no deben prescribir.

Ese mismo año 1944 Lemkin escribe *Aixis Rule in Occupied Europe*¹⁸, donde propone por vez primera el término «genocidio» para expresar los actos de devastación provocados por el nazismo sobre la población judía. Esto fue algo fundamental para las circunstancias en las que, aún se debate, cómo definir el delito de genocidio, pues en esta obra Lemkin señala que de dicho

14 Archivo Universitario de la Universidad de Murcia-Fondo Mariano Ruiz-Funes en adelante AUUM-FMRE, Caja. «Las responsabilidades penales de la guerra», *Ultra*, octubre de 1944.

15 *Ib.*

16 *Ib.*

17 AUUM-FMRE, Caja. «Las responsabilidades penales de la guerra», *Ultra*, octubre de 1944.

18 LEMKIN, R. *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation-Analysis of Government-Proposals for Redress*, Washington D.C., Washington, Carnegie Endowment for International Peace, 1944, pp. 79-95.

concepto podía surgir el término «etnocidio», formado a partir de «ethos», «nación», y del latín «cide».

En julio de 1948 se especificaba en un informe que el «genocidio» era un delito de derecho internacional si se comete en tiempo de guerra como en tiempo de paz, distinguiendo por primera vez entre «genocidio físico» y «genocidio cultural», que Ruiz-Funes estudió: el primero, eran «los actos cometidos deliberadamente con el propósito de destruir a un grupo nacional, racial, religioso o político matando a sus miembros, lesionando su integridad física, imponiéndoles condiciones cuya finalidad sea causarles la muerte»¹⁹; el segundo, se definía como «cualquier acto cometido deliberadamente con el propósito de destruir el idioma, la religión o la cultura de un grupo nacional, racial o religioso, como por ejemplo la prohibición de emplear el idioma del grupo en sus escuelas o lugares de culto»²⁰.

Sin embargo en el proyecto final de la Convención no se incluyó el «genocidio cultural» ni el «genocidio político», pues como señala el artículo 2 del texto aprobado en diciembre de 1948, se considera genocidio:

(...) cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, como tal: a) Matanza de miembros del grupo; b) Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; c) Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial; d) Medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo; e) Traslado por fuerza de niños del grupo a otro grupo²¹.

En *El genocidio y sus formas* (1949), el penalista murciano, Ruiz-Funes, especifica cuáles son las formas de genocidio a través de lo aprobado en la Convención, y los ejemplifica: 1. La esclavitud por medio del traslado de trabajadores por la Alemania nazi; 2. Las prácticas de pureza de raza en Noruega; 3. La trata de mujeres en los campamentos de Lodz y campos de Hilsfager, que potenciaban la idea de maternidad nazi de engendrar arios para la pervivencia de la raza; el genocidio religioso, no sólo de judíos sino también

19 AUUM-FMRE, Caja 37,7. «Genocidio. Recopilación de antecedentes», n° 27, 21 de julio de 1948.

20 *Ib.*

21 Texto de la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio adoptada el 9 de diciembre de 1948 y entrada en vigor el 12 de diciembre de 1951. Oficina del alto comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. <http://www2.ohchr.org/spanish/law/genocidio.htm> (última consulta 12/01/2016).

de aquellos católicos polacos perseguidos; 4. Genocidio racial con el exterminio de los judíos con quienes experimentaron médicamente, asesinaron en cámaras de gas, inocularon enfermedades²², etc.

Este acuerdo excluye la persecución lingüística y cultural, también el exterminio de naturaleza política. Mariano Ruiz-Funes fue un gran defensor de que se incluyera dentro de la definición de genocidio la vertiente cultural y política, como atestiguan los distintos trabajos que realizó y que le llevaron a escribir, una vez aprobado por la ONU el texto definitivo, que los votos que lo aprobaron eran «un voto en contra de la persecución de las ideas, de las creencias, de la razón, del patrimonio espiritual de un pueblo en una palabra»²³, pues había sido «repudiado el genocidio cultural, a base también de un criterio restrictivo en cuanto a contenido y el genocidio político»²⁴.

Esta opinión emanaba tanto de su creencia en lo justo de incluir el genocidio político y cultural pues dejaba al margen la posibilidad de juzgar de igual forma las persecuciones por causa política que también se habían realizado sistemáticamente en la Alemania nazi, como desde su condición de exiliado político de un régimen dictatorial como el franquista, donde se habían promulgado leyes especiales para perseguir y depurar a aquellos no afines ideológicamente al régimen o bien formaban parte de la masonería²⁵. Esto llevó al penalista murciano en 1949 a escribir al respecto:

El régimen tiránico que tiene sojuzgado al pueblo español continúa persiguiendo, con saña, a cuantos no le prestan acatamiento servil. Los datos recogidos por diversas organizaciones políticas y sindicales españolas, coinciden en que las personas asesinadas después de terminada la guerra (...). Intelectuales y obreros, republicanos, socialistas y anarquistas, sacerdotes católicos y pastores protestantes, militares leales a sus juramentos y policías en concepto de dignidad; en una palabra todo cuanto representa valor positivo en una nación, han sido perseguido, atormentado, encarcelado, cuando no destruido²⁶.

22 AUUM-FMRF, Caja 30, 39. «El genocidio y sus formas». Publicación del Ateneo Libertad, n° VII, México D. F., 1949, pp. 10-16.

23 AUUM-FMRF, Caja 31,15. Convención sobre genocidio (original mecanografiado). Publicado en *Novedades* (sin fechar).

24 *Ib.*

25 Lo analizo con más profundidad en GRACIA ARCE, B., *Trayectoria política e intelectual de Mariano Ruiz-Funes: República y exilio*, Murcia, Editum, 2014.

26 AUUM-FMRF, Caja 52. «El Régimen de Franco comete delito de genocidio», *Publicaciones del Ateneo Libertad*, n° IX, México D. F., julio de 1950, p. 5.

El penalista murciano explicó que todo este sistema de persecución sistemática al contrario político del régimen franquista se ha fundamentado en la Ley para la Represión de la Masonería y el Comunismo, que no es «imparcial, es de carácter retroactiva, y no respeta la Declaración de los Derechos del Hombre de las Naciones Unidas», además de añadir que antes de la promulgación de la ley en 1940, se desarrolló «una persecución *de facto* contra sus afiliados que se inicia a partir de la rebelión militar y de la guerra consecutiva»²⁷, por lo que lanza la siguiente acusación:

Acusamos al General Franco Bahamonde, a su gobierno, a los que le precedieron al actual bajo su jefatura, a los que son o hayan sido miembros del Tribunal de Represión contra la masonería y el comunismo, a los funcionarios de la policía que forman o han formado las Brigadas Especiales anti-masónicas, al Partido Falange Española y a cuantas podamos demostrar en su día su acción persecutoria²⁸.

Y apela a las Naciones Unidas como amparo

Pedimos a las Naciones Unidas tomen las disposiciones necesarias para que, con urgencia que los más elementales sentimientos humanitarios reclama, cese el genocidio anti-masónico en España y que se de por presentada, a todos los efectos, esta formal acusación al objeto de designar al Tribunal que deba sustanciar y fallar esta denuncia, o al que la Asamblea dicte condena en forma explícita»²⁹.

Esta propuesta no fue resuelta favorablemente, pero aún así Mariano Ruiz-Funes continuó en su exilio trabajando hasta el final en pro del derecho humanitario y de la dignificación de los espacios de normalización del Estado. Fue en el mismo año 1949 cuando escribe *La crisis de la prisión* (1949), donde aboga por la normalización e individualización del preso, separando a hombres y mujeres en la prisión según sus necesidades; de la misma forma la separación de los menores y adultos, así como proveer de una higiene digna.

27 RUIZ-FUNES, M., «Un caso de genocidio». *Publicaciones del Ateneo Libertad*, julio 1950, México D.F. en PERIS RIERA, J. M (ED.), *El pensamiento criminológico en la obra de Mariano Ruiz-Funes García. El cientifismo prudente de un penalista demócrata*, Murcia, Fundación Séneca, 2006, p. 250. Este artículo se publicó también en la revista *Criminalia* después de la muerte de Mariano Ruiz-Funes. V. RUIZ-FUNES, M., «Un caso de genocidio». *Criminalia*. Año XIX, n. 11, México, noviembre 1953.

28 AUUM-FMRF, Caja 52. «El genocidio en España. Acusación contra el gobierno de hecho por la persecución de la masonería». *Publicaciones del Ateneo Libertad*, n° VIII, mayo, México D.F., 1950, p. 35-36.

29 *Ib.*, p. 36.

También señalaba la necesidad de la instrucción y el trabajo remunerado, y excluir de los centros penitenciarios la tortura y los castigos corporales. Pues, como señala Ruiz-Funes, los fundamentos jurídicos deben adecuarse al hombre, al humanismo que se introdujo en el sistema penal del krausismo en coherencia con el humanismo liberal.

El análisis impresionista de la obra de Mariano Ruiz-Funes nos acerca a ese liberalismo humanista que nace a fines del XIX y que se proyectó en el primer tercio del siglo XX, si bien tuvo que hacer frente a un contexto marcadamente desfavorable. En el que el liberalismo se encontraba en el laberinto de la crisis de la democracia y sin salida aparente, pero que sin duda es la base moral sobre la cual construir la democracia.

CATALANIDAD Y CUESTIÓN CATALANA EN LA OBRA DE JOSÉ FERRATER MORA

ROBERTO DALLA MORA

Universidad Autónoma de Madrid

roberto.dalla@uam.es

En un párrafo de su novela *El Balneario*, Manuel Vázquez Montalbán transcribe el siguiente diálogo¹:

[...] pero contigo, Colom, es que no estoy de acuerdo en nada, pero en nada, en nada de nada de nada de nada...

De nada... de nada... repitió un eco mayoritariamente femenino.

-Pero es que, Colom, yo a los catalanes no os entiendo.

-Ya lo sé, Sullivan, que somos muy nuestros...ya lo sé...²

Tras esta lectura se me quedaron un par de cosas. Por un lado, la risa, pues Vázquez Montalbán es de esos autores que te hacen reír amargamente, con esa buena malicia toda catalana que, dicho sea de paso, a los venecianos suele gustarnos tanto.

Segundo, más importante, me llamó la atención, una vez más, esa breve reflexión sobre la peculiaridad del «ser catalán», tan breve como profunda y reiterativa y actual. Expurgada de su significación política-factual, esta reflexión remite al fin y al cabo a una pregunta fundamental que reza algo así como: ¿quiénes somos, quién soy?

1 Este texto me lo señalaba no hace mucho tiempo mi amigo y compañero Sergio García García, del Departamento de Filología Española de la Universidad Autónoma de Madrid, también (¿exhausto?) en las lides de la Cultura Catalana.

2 VÁZQUEZ MONTALBÁN, M., *El Balneario*, Barcelona, Planeta, 1987, 4ª edición, p. 101.

En otros lugares he buceado en algunos de los elementos que configuran esta/estas pregunta/s³, refiriéndome de modo impertinente a esta cuestión con la frase: ¿cómo son los catalanes? (la impertinencia de la pregunta es obvia, pues: ¿quién puede contestar a ella sin caer en un ingenuo esencialismo y en un análisis por definición incompleto?).

Casi huelga mencionar la actualidad de esta cuestión que está influyendo en la configuración geopolítica del continente europeo. En efecto, no se trata meramente de la «cuestión catalana», como se le llama en algunas ocasiones, sino de la redefinición universal de conceptos tales como estado, nación, tradición, historia colectiva... Me parece que una ejemplar instantánea de la situación actual, que pone de relieve la dimensión de esta cuestión, se puede encontrar en la página web de la revista italiana de geopolítica *Limes*⁴, en el mapa que ilustra la copresencia de las principales pulsiones independentistas y autonómicas europeas.

Más allá de la evidente y universal importancia de la «cuestión catalana», nos interesa aquí el hecho de que muchos autores catalanes contemporáneos –puede que todos de una manera u otra– hagan referencias a ella en su obra. Una enumeración más que escasísima y al azar de la memoria y de mis lecturas personales: Joan Maragall, Eugeni d'Ors, Xirau (padre e hijo), Jaume Vicens i Vives, Pere Quart, Xavier Rubert de Ventós, Salvador Giner, Victoria Camps...

José Ferrater Mora es, en este sentido, un autor bastante peculiar, porque reúne las características que obligan a pensar radicalmente en la ruptura de la tópica confrontación entre local/universal. Por un lado, la trascendencia y difusión de su obra filosófica ha sido enorme, y su conocimiento de la historia de la filosofía y la cultura universal tan amplio, que los críticos y los historiadores del pensamiento contemporáneo llegaron a manifestar un cierto asombro ante el tamaño de su obra y la amplitud de sus conocimientos. Veamos un ejemplo de esto. En 1984, Juan Marichal enviaba una copia de su *Teoría e historia del ensayismo hispánico* a Ferrater, incluyendo la siguiente dedicatoria: «Alto rey de gran valor, Perdonadme mis errores, E si tengo estorbadores,

3 Cfr. por ejemplo DALLA MORA, R., «¿Cómo son los catalanes? Sobre dos clásicos de la literatura catalana contemporánea (Jaume Vicens Vives y Josep Maria Ferrater i Mora)», (en prensa). Cfr. también DALLA MORA, R., «Sulle tracce di un catalano universale. Un'introduzione al pensiero e all'opera di José Ferrater Mora» (en prensa).

4 Cfr. <http://www.limesonline.com/stati-in-gestazione/67411>.

señor, sed mi defensor. Para José M. Con todo el agradecimiento siempre renovado de J»⁵.

Teoría e historia del ensayismo hispánico es la reedición de un afortunado ensayo de Marichal publicado originariamente en 1958, titulado *La voluntad de estilo*⁶. En esa nueva edición, el autor añadió, entre otros, un breve capítulo dedicado a «El Pensamiento español transterrado (1939-1979)», donde se analizan las figuras de Américo Castro, Francisco Ayala y Ferrater. Resaltando las diferencias entre la generación de Castro y la de Ayala y Ferrater, Marichal dejó en legado la descripción quizás más atinada a la hora de resaltar la universalidad de la obra del nuestro:

Nada humano, culturalmente hablando, es ajeno a Ferrater: y puede decirse, sin exageración alguna, que Ferrater es el español con más lecturas de todo el siglo XX. Su cultura es, en suma, mucho más amplia y, sobre todo, más disciplinada que la de la generación de sus maestros españoles, la de 1914: y no sería arbitrariedad decir que Ferrater Mora representa —como ningún otro escritor o pensador español— la universalidad del alma española que anunciaba Darío en 1904⁷.

No deja de ser esta una valoración exenta de la parcialidad de la amistad —y de alguna manera del discipulado⁸—, que Marichal manifiesta en numerosas ocasiones⁹, también en el «Prefacio» a su libro: «Me es imposible silen-

5 Los ejemplares originales desde donde hemos transcrito la dedicatoria que se cita a continuación, así como las cartas provenientes del epistolario de José Ferrater Mora, han sido consultados en la Biblioteca personal de José Ferrater Mora y en el Fons Ferrater Mora, conservados en la Cátedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani de la Universitat de Girona. Dejo aquí constancia de mi agradecimiento a la institución por haberme permitido acceder a toda la documentación allí conservada durante mi estancia de investigación en la primavera de 2014. Tanto las dedicatorias como algunas de las cartas citadas pueden consultarse también en la página web de la misma Cátedra Ferrater Mora: www.udg.edu/cfm

6 MARICHAL, J., *La voluntad de estilo*, Barcelona, Seix Barral, 1958.

7 MARICHAL, J., *Teoría e historia del ensayismo hispánico*, Madrid, Alianza, 1984, p. 222.

8 El 18 de diciembre de 1966, Marichal enviaba a Ferrater su *El nuevo pensamiento político español*, que acompañaba con la siguiente dedicatoria: «Para José María, con afecto invariable y la siempre creciente admiración de su aspirante a discípulo».

9 Por ejemplo, en la extensa correspondencia que mantiene con el catalán (170 son las cartas enviadas por Marichal que se conservan) y en las numerosas dedicatorias que acompañan los ejemplares de sus libros que envía a este. La relación entre Juan Marichal y José Ferrater Mora me parece lo suficientemente importante como para requerir en un futuro la publicación de un estudio detallado, sobre el cual estoy actualmente trabajando.

ciar, sin embargo, mis obligaciones con tres fieles amigos: a Domingo Pérez Minik, a José María Ferrater Mora y a Germán Bleiberg»¹⁰.

Por otra parte, no es este el único testimonio de la relevancia que la obra de José Ferrater Mora ha ido adquiriendo en los círculos académicos y culturales de todo el mundo a lo largo de la segunda mitad del siglo xx. En efecto, su influencia no ha sido constante solamente en España (donde nació) y en los Estados Unidos de América (donde residió desde 1949 hasta el año de su fallecimiento, 1991). Una rápida ojeada a las traducciones de su obra, que se recogen en la reciente *Biobibliografía* publicada en 2014 por Josep-Maria Terricabras y Damià Bardera Poch¹¹ (por entonces respectivamente Director de la Cátedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani de la Universitat de Girona y becario predoctoral de la misma institución), nos permite captar la extensión de esta presencia: traducciones de sus libros y artículos figuran en italiano, francés, polaco, holandés, alemán y, por supuesto, inglés y catalán. Si excluimos a las figuras de José Ortega y Gasset y, en el *boom* de los últimos veinticinco-treinta años, María Zambrano, estoy de acuerdo con Carlos Nieto cuando afirma que Ferrater

[...] es el filósofo español de la segunda mitad del siglo xx más universal y, entre todos, el que ha alcanzado una proyección más internacional, tanto por su vida, que ha transcurrido entre varios países de dos continentes, como por los intereses a los que su obra ha atendido y por la influencia ejercida por su monumental y enciclopédico *Diccionario de filosofía*¹².

El centenario de su nacimiento, celebrado en 2012 con varios actos de homenaje¹³, no ha hecho otra cosa que resaltar la universalidad del pensamiento y la obra ferraterianos, hoy como nunca objeto de estudio de los investigadores. En efecto, el análisis detallado de las publicaciones secundarias

10 MARICHAL, J., *Teoría e historia del ensayismo hispánico, o. c.*, p. 12.

11 TERRICABRAS, J. M. y BARDERA, D., «Biobibliografía. Josep Ferrater Mora (1912-1991)», en *Revista d'Història de la Filosofia Catalana*, Editorial Afers, n. 7-8 (2014), pp. 113-154. Edición en inglés con el título: «Life-writing. Josep Ferrater Mora (1912-1991)» (en *Journal of Catalan Intellectual History*, n. 7-8 (2014), versión inglesa de la *Revista d'Història de la Filosofia Catalana*, pp. 117-158).

12 NIETO, C., «Cultura y política en el pensamiento de José Ferrater Mora», en SÁNCHEZ CUERVO, A. y HERMIDA DE BLAS, F. (coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Madrid, Biblioteca Nueva-CSIC, p. 126.

13 Una crónica detallada de los más importantes se encuentra en DALLA MORA, R., «José Ferrater Mora (1912-1991). En el centenario del nacimiento», en *Revista de Hispanismo Filosófico*, Asociación de Hispanismo Filosófico, n. 18 (2012), pp. 358-363.

mencionadas en la «Biobibliografía», sin contar las publicaciones que no encuentran cabida en esta recolección, indica durante los años 2010-2014 un crecimiento igual al 74% del total de las publicaciones aparecidas en los años 90. Si consideramos, por un lado, que la década de los 90 fue la que conoció más bibliografía secundaria sobre Ferrater y, por el otro, que este crecimiento fue debido casi exclusivamente a los textos publicados con razón del fallecimiento del filósofo en 1991, la década actual se prevé como la más productiva con respecto al estudio del catalán.

Dentro de esta tónica general se perfila también una particular tendencia a recuperar su figura como autor representativo y exponente de punta de la tradición cultural catalana. No ha dejado nunca de ser así: pareció siempre obvio a los críticos que Ferrater fuera, antes que nada, un «intelectual catalán» —a pesar del exilio y la residencia permanente en los Estados Unidos de América—, con todo lo que esto pudiera significar y los matices que cada quien introdujo —consciente o inconscientemente—.

Hay quien también vio, o deja entrever, en esta tendencia un potencial peligro. Por ejemplo, Jordi Gracia, que en su ensayo *Burgueses imperfectos* ha recientemente defendido la idea que Ferrater Mora, al igual que otros personajes de la vida intelectual catalana contemporánea —Pla, Castellet, Gimferrer, Margarit y Ferraté— han sido víctimas de una homogenización *politically correct* que no supo resaltar los oportunos matices de las actitudes particulares de cada uno. Por lo que respecta al caso de José Ferrater Mora, me encuentro de acuerdo con la postura de Gracia, cuando afirma que estos personajes son

[...] mucho más estimulantes cuando todavía van despeinados y sin afeitarse, con la ropa arrugada y algún lamparón; cuando no les ha pasado por encima un plan de estudios o una placa con su nombre en la biblioteca del pueblo¹⁴.

Ahora bien: en lo referente a la cuestión de la «catalanidad» y la «cuestión catalana» en la obra de José Ferrater Mora, los matices necesarios son los siguientes. Primero, estos intereses no excluyen la copresencia de una dimensión universal en su discurso, sobre todo cuando es capaz de vuelos metafísicos como los que lleva a cabo en obras como *El ser y la muerte* o en los demás títulos que componen su trilogía ontológica (*El ser y el sentido*, *De*

14 GRACIA, J., *Burgueses imperfectos. Heterodoxia y disidencia literaria en Cataluña. De Josep Pla a Pere Gimferrer*, trad. del catalán al español de Julia Alquézar, Madrid, Fórcola Ediciones, 2015., pp. 9-10. 1ª ed. en catalán con el título original *Burgueses imperfectes*, Barcelona, La Magrana, 2012.

la materia a la razón) o en sus manuales sobre *Lógica matemática* y la historia de la *Filosofía actual*. En segundo lugar, estos son intereses que no siempre tienen traducción en términos políticos, por lo menos en el sentido estricto del término. Es verdad que ya Antoni Mora se percató de que «No es posible, decididamente, un concepto d'allò polític en Ferrater, ja que una filosofia política seva seria, de fet, “un concepte d'allò apocalíptic” (si es vol, amb to irònic)»¹⁵. Es decir, no tenemos que esperar encontrar un tratamiento sistemático de las ideas políticas en la obra de Ferrater, ni tan siquiera en lo referente a la «cuestión catalana» o la «catalanidad». A lo sumo, como sugiere Antoni Mora, en su trayectoria narrativa –artística, diría yo, incluyendo la cinematográfica– podemos entrever una sátira social, y no exclusivamente dirigida a la sociedad española. Parece pasar con las ideas políticas de Ferrater lo mismo que con su postura estética: que decidió expresarlas a través del medio artístico, dejando a un lado la clásica y canónica sistematización en mamotrécicos sistemas¹⁶.

A pesar de ello, hubo intentos de bucear alrededor de estas ideas: los estudios más resolutorios al respecto me parecen que han sido los de Julio Ortega Villalobos¹⁷ y Carlos Nieto¹⁸ en la pasada década y, recientemente, el de Josep Maria Terricabras¹⁹. Dichos estudios parecen confluir hacia dos grandes conclusiones comunes:

1. Que es imposible identificar sistemáticamente las ideas políticas ferraterianas;

15 MORA, A., «La ironia i l'apocalipsi», en TERRICABRAS, J. M. (ed.), *La filosofía de José Ferrater Mora*, Girona, Documenta Universitaria/Cátedra Ferrater Mora, 2007, p. 218.

16 En lo referente a la estética, así lo defendí en DALLA MORA, R., «La estética de José Ferrater Mora, pensador y artista mediterráneo», en MORA GARCÍA, J. L.; LARA, M. C.; BARROSO, O.; TRAPANESE, E.; y AGENJO, X. (eds.), *Filosofías del Sur. Actas de las XI Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi/Departamento de Filosofía II Universidad de Granada/Asociación de Hispanismo Filosófico, 2013, pp. 1246-1290.

17 ORTEGA, VILLALOBOS, J., «La idea de España y Cataluña en Ferrater Mora», en AGENJO, X. y CAPELLÁN DE MIGUEL, G. (eds.), *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española. Actas de las IV Jornadas de Hispanismo Filosófico*, Santander, Asociación de Hispanismo Filosófico y Sociedad Menéndez Pelayo, 2000, pp. 379-390.

18 NIETO, C., «Cultura y política en el pensamiento de José Ferrater Mora», *o. c.*

19 TERRICABRAS, J. M., «Ferrater Mora, ideas políticas», en *Revista d'Historia de la Filosofia Catalana*, Editorial Afers, n. 7-8 (2014), pp. 43-48. Edición en inglés con el título: «Ferrater Mora: political ideas», *Journal of Catalan Intellectual History*, n. 7-8 (2014), versión inglesa de la *Revista d'Història de la Filosofia Catalana*, pp. 43-49.

2. Que las obras que manifiestan más interés «político» son aquellas donde el autor reflexiona sobre la identidad catalana y la relación entre Cataluña, España y Europa.

Si queremos atrevernos a añadir un punto más performativo al «discurso político» de Ferrater —entrecomillado por las razones expuestas—, podríamos afirmar que en sus reflexiones queda bastante explicitado que abogó por un estado español federal, a la altura de la «unidad auténtica», la «verdadera pluralidad», en oposición a las que definió la «falsa unidad» y la «falsa pluralidad»²⁰.

Con razón, Nieto señala que esta postura se encuentra expresada bastante rotundamente en varios textos, algunos de ellos pertenecientes a la etapa madura de Ferrater. Además de la primera edición del clásico *Tres mundos: Cataluña, España, Europa*²¹, que se remonta a 1963, habría que mirar también a los ensayos «Unidad y pluralidad»²², «Catalunya enfora»²³, «Cultura catalana i cultura universal»²⁴ y a los discursos leídos durante su investidura como doctor *Honoris Causa* por la Universidad de Barcelona²⁵ y la Universidad Autónoma de Barcelona²⁶. Es sobre todo en «Unidad y pluralidad», texto publicado originariamente en 1965, donde Ferrater baja al terreno pragmático de la organización social y política española. En estas pocas páginas parece bastante clara la senda que recorre nuestro autor: por un lado, no se aleja en ningún momento de considerar a España como una «unidad orgánica», eso es, como una realidad plurinacional:

20 Cfr. FERRATER MORA, J., «Unidad y pluralidad», *Panoramas*, n. 17, septiembre-octubre de 1965; luego reimpresso en AA. VV., *Esa gente de España...*, México, Costa Amic Editor, 1965, pp. 89-102; y, con correcciones, en la 2ª edición de *Tres mundos: Cataluña, España, Europa*, en *Obras selectas*, tomo I, 1967, pp. 293-302.

21 FERRATER MORA, J., *Tres mundos: Cataluña, España, Europa*, Barcelona, Edhasa, 1963.

22 FERRATER MORA, J., «Unidad y pluralidad», *o. c.*

23 FERRATER MORA, J., «Catalunya enfora», en *Les formes de la vida catalana i altres assaigs*, Barcelona, Edicions 62, 1980, 5ª edición, pp. 157-166.

24 FERRATER MORA, J., «Cultura catalana i cultura universal», en *Reflexions crítiques sobre la cultura catalana*, Barcelona, Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, 1983, pp. 83-101.

25 FERRATER MORA, J., «Discurso», en *Solemne investidura de Doctor Honoris Causa al Profesor Josep Ferrater Mora*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 13 de mayo de 1988, pp. 25-39.

26 FERRATER MORA, J., «Reflexions sobre «La filosofía a Catalunya»», en *Pau Vila i Dinarés, Josep Ferrater i Mora. Doctors Honoris Causa*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 35-43.

Si hay, como intenté exponer, una «unidad falsa» es verosímil que haya otra «verdadera» o «auténtica», Y así es. En cierto modo, España es «una». Pero su unidad no es la del monolito, sino la del organismo. [...] Esta «unidad auténtica» no se funda en la unidad *simpliciter* —digamos, para ser más llanos, no se funda en la unidad y sólo ella, en la unidad porque sí, en la unidad a machamartillo. Se funda nada menos que en la pluralidad. En este sentido España es plural. En este sentido, no hay propiamente España, sino Españas. En este sentido, España no es una nación, sino toda una colección de ella²⁷.

Por otra parte, descarta tanto el unitarismo centralista como el pluralismo secesionista. Sobre estos puntos, pese a la extensión de los párrafos, merece la pena leer al propio Ferrater:

Por un lado, los unitarios no son propiamente hablando unitarios. Son más bien centralistas. [...] Ahora bien, el unitarismo que se resuelve en un centralismo es más formal que real. No tiene justificación «en la cosa». Pensemos en España. No hay ninguna razón para que numerosos asuntos que ni le van ni le vienen a Madrid sean ojeados y calibrados en Madrid. ¿Por qué no en Valencia? ¿O, para evitar suspicacias, en Cuenca?²⁸

Y prosigue:

[...] la afirmación de la personalidad nacional de ciertas llamadas «regiones españolas» —en particular, de las situadas en la periferia— no debe consistir en volver simplemente las cosas del revés. No se gana mucho, y se pierde bastante, si en vez de un «centralismo» emerge un «periferismo». Naturalmente, hay otras salidas a la situación de que me ocupo. Por ejemplo, la simple y radical secesión. Pero ahí estamos en otro terreno, que nada tiene que ver con la «pluralidad». En rigor, la secesión tiene que ver con la unidad más que con la pluralidad, puesto que consiste en intentar formar varias «unidades». Y con ello estamos al cabo de la calle, pero es porque no tenemos ya calle por la cual transitar²⁹.

Aunque por su propio estilo de escritura y reflexión Ferrater no llega a ser tan tajante en su propuesta, queda bastante claro que considera que la vía para la resolución política de la organización social de una unidad pluralista como es España se encuentra en la federación —que no en el sistema autonómico actual³⁰—.

27 FERRATER MORA, J., «Unidad y pluralidad», *O. C.*, pp. 298-299.

28 *Ib.*, p. 295.

29 *Ib.*, pp. 297-298.

30 Cfr. *Ib.*, pp. 301-302, particularmente la tesis n. 10, que formula en expresa contradicción con la n. 9, donde describe el sistema de organización autonómico, al cual no ahorra sus críticas.

Como vemos, sí que hay una cierta reflexión de Ferrater sobre cuestiones políticas, casi todas relacionadas, directa o indirectamente, con la «cuestión catalana». Lo más llamativo, sin embargo, es que los lectores de Ferrater no se interesaron por los textos donde vuelve a cuestiones más concretas y pragmáticas, como es por ejemplo el mencionado «Unidad y pluralidad». En cambio, parece que hayan tenido mucha mejor suerte sus reflexiones de carácter abstracto, particularmente aquellas dirigidas al meollo mismo de la pregunta sobre el «ser» de los catalanes.

Seguramente, una de sus obras más conocidas y leídas es un libelo, de escritura casi intempestiva y circunstancial, titulado *Les formes de la vida catalana*. Con este ensayo, el día 16 de mayo de 1943 fue declarado ganador del Premio Concepció Rabell durante los Jocs Florales de la Lengua catalana de Santiago de Chile, por un jurado presidido por Margarita Xirgu y compuesto por Eduardo Cruz Coke, Cèsar August Jordana, Ricardo Latcham, Antoni Ramon i Arrufat, Lluís Salvat y Xavier Benguerel en calidad de secretario.

La historia editorial del pequeño libro es curiosa, pues en ella se hacen patentes, por lo menos, dos tensiones diferentes: por un lado, el intento del autor de perfilar sus propias ideas y de presentarlas de la manera más adecuada según el público lector fuera catalán o español; por el otro, el interés suscitado por los distintos lectores que esta obra tuvo a lo largo de los años.

La primera edición de *Les formes de la vida catalana*, acompañada por un «Prefaci per a catalans», vio la luz en 1944, editada en Santiago de Chile por la Agrupació Patriòtica Catalana con el patrocinio del Centro chileno-catalán de Cultura³¹, en una edición de 20 ejemplares numerados a manos del 0 al 19 por el autor, y otros 500 ejemplares sin numerar. Contemporáneamente a esta publicación, apareció en la misma editorial *Las formas de la vida catalana*, traducción del ensayo de la mano del mismo Ferrater³². Desde este momento la edición catalana y castellana siguieron vías distintas.

La segunda edición en catalán, publicada en Barcelona por la Editorial Selecta en 1955³³, incorporó las partes tituladas «Reflexions sobre Cata-

31 FERRATER MORA, J., *Les formes de la vida catalana*, Santiago de Chile, Agrupació Patriòtica Catalana, 1944, 1ª edición.

32 FERRATER MORA, J., *Las formas de la vida catalana*, Santiago de Chile, Agrupació Patriòtica Catalana, 1944, 1ª edición.

33 FERRATER MORA, J., *Les formes de la vida catalana*, Barcelona, Selecta, 1955, 2ª edición.

lunya» (inédita), «El llibre del sentit»³⁴ y «Homenatges» (parcialmente inédita)³⁵. La tercera y la cuarta ediciones, aparecidas en Barcelona con Selecta respectivamente en 1960³⁶ y 1972³⁷, incluyeron también nuevos ensayos entre los cuales el mencionado «Catalanització de Catalunya» (inédito). La quinta edición, publicada en 1980 en Barcelona por Edicions 62, pasó a titularse *Les formes de la vida catalana i altres assaigs*³⁸ y fue finalmente reeditada con prólogo de Salvador Giner en 2012³⁹, con ocasión del centenario del nacimiento de Ferrater (fue presentada al público el día 8 de noviembre de 2012 en clausura del acto de homenaje organizado por la Càtedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani).

La edición en castellano contó con apenas tres ediciones: tras la primera de 1944, volvió a aparecer en 1963 como parte del ya mencionado *Tres mundos: Cataluña, España, Europa*⁴⁰, junto a un «Prefacio» y los siguientes ensayos: «Reflexiones sobre Catalunya» –traducción del texto aparecido en la segunda edición de *Les formes*–; «Una cuestión disputada: Cataluña y España» –también traducción y revisión del ensayo «Catalanització de Catalunya», aparecido en la tercera edición de *Les formes* y luego en castellano en forma de artículo de revista⁴¹–; «España y Europa: veinte años después» –revisión integral de un folleto aparecido en 1942⁴²–; «Nuevas cuestiones españolas», también aparecido anteriormente en forma de libelo⁴³ y luego,

34 Aparece por primera vez en FERRATER MORA, J., *El llibre del sentit*, Santiago de Chile, Pi de les Tres Branques, 1947, 1ª edición.

35 Incluyen: «Reflexions sobre la poesia (homenatge a Carles Riba)», que es traducción al catalán de FERRATER MORA, J., «Reflexiones sobre la poesía», en *Buenos Aires literaria*, n. 16 (enero de 1954), pp. 1-14; y «Sobre «El ben cofat i l'altre» (homenatge a Josep Carner)», inédito.

36 FERRATER MORA, J., *Les formes de la vida catalana*, Barcelona, Selecta, 1960, 3ª edición.

37 FERRATER MORA, J., *Les formes de la vida catalana*, Barcelona, Selecta, 1972, 4ª edición.

38 FERRATER MORA, J., *Les formes de la vida catalana, i altres assaigs*, Barcelona, Edicions 62, 1980, 5ª edición.

39 FERRATER MORA, J., *Les formes de la vida catalana, i altres assaigs*, Barcelona, Edicions 62, 2012, 6ª edición.

40 FERRATER MORA, J., *Tres mundos: Cataluña, España, Europa, o. c.*, 1ª edición.

41 FERRATER MORA, J., «Sobre una cuestión disputada: Cataluña y España», en *Cuadernos*, n. 45 (noviembre-diciembre de 1945), pp. 73-80.

42 FERRATER MORA, J., *España y Europa*, Santiago de Chile, Cruz del Sur, 1942.

43 FERRATER MORA, J., *Cuestiones españolas*, México, Colegio de México, 1945.

parcialmente, como artículo de revista⁴⁴; y, finalmente, «Sobre “estilos de pensar” en la España del siglo XIX», ya publicado en revista⁴⁵. La tercera y última edición de *Las formas de la vida catalana* tuvo lugar finalmente en la segunda edición de *Tres mundos*⁴⁶, dentro de la recolección de las *Obras selectas* del autor, incluyendo también el mencionado «Unidad y pluralidad»⁴⁷.

Como vemos, es particularmente difícil seguir la historia editorial de *Les formes*, que en principio no estaba claramente pensada para tener tal éxito de público. El mismo Ferrater se da cuenta de ello y nos proporciona una «Noticia autobiográfica», donde también acaba confundiendo las fechas (por ejemplo, nos dice que la segunda edición catalana de *Les formes* remonta a 1956 cuando, en realidad, es de 1955)⁴⁸.

Cuando recorremos brevemente esta historia editorial salta a la vista la intención de Ferrater de dirigirse a dos públicos distintos y, consecuentemente, con necesidades también distintas: por un lado, el público español y, por el otro, el catalán. A este último, particularmente, no deja de referirse también en un lenguaje que trasciende los aspectos formales y abstractos, para descender en algunas ocasiones al plano simbólico y idiosincrático. No es un caso que la versión en catalán, ya desde su segunda edición, incorpore algunos de los numerosos ensayos que Ferrater redactó en su período chileno, seguramente el período, desde el comienzo de su exilio, durante el cual fue más activo dentro de las comunidades de catalanes exiliados. Estos ensayos, que remiten a aspectos y personajes —legendarios y reales, idiosincráticos de la vida cultural catalana (Comte Arnau, Sant Jordi, Maragall, Eugeni d'Ors...)— habían ya aparecido anteriormente en las páginas de la revista *Germanor*⁴⁹, órgano de expresión de la comunidad catalana de Santiago de

44 FERRATER MORA, J., «Algunas cuestiones españolas», en *Cuadernos Americanos*, n. 3 (vol. 6, noviembre-diciembre de 1944), pp. 62-77.

45 FERRATER MORA, J., «Sobre “estilos de pensar” en la España del siglo XIX», en *Hispanófila*, n. 1 (vol. 3, septiembre de 1959), pp. 1-6.

46 FERRATER MORA, J., *Tres mundos*, 2ª edición, o. c.

47 FERRATER MORA, J., «Unidad y pluralidad», o. c.

48 Cfr. FERRATER MORA, J., *Tres mundos*, 1ª ed., o. c., p. 192 y *Tres mundos*, 2ª ed., O. C., p. 201. Para reconstruir brevemente esta historia editorial he recurrido a la «Noticia autobiográfica» de Ferrater, a la «Bibliografía» realizada por la Cátedra Ferrater Mora y, sobre todo, al cotejo físico de las varias ediciones.

49 Cfr. FERRATER MORA, J., «El comte Arnau: sentit d'una llegenda», en *Germanor*, n. 491 (enero de 1945), pp. 13-15; n. 492 (febrero de 1945), pp. 15-16; n. 493 (marzo de 1945), pp. 17-20. Cfr. FERRATER MORA, J., «El 14 d'abril del 1931: Sentit d'una efemérides», en

Chile, que desde un primer momento había saludado la llegada de Ferrater a tierra chilena en tonos elogiosos:

Heus ací un altre català de mèrit arribat a Xile. I com tots els catalans de preparació humanística i d'humanisme fervent, exilat. Ve a Santiago contractat per la Universitat per uns cursos de Filosofia. La Universitat de Concepción li ha encarregat altres cursos sobre orientacions del pensament modern. Ferrater és un dels nostres sabis joves —té 29 anys⁵⁰.

Si tenemos en cuenta estos elementos, no tiene que asombrarnos entonces constatar el éxito que tuvo *Les formes de la vida catalana* dentro de estas comunidades, donde la figura de Ferrater era bien conocida y discutida. Hubo también, como es obvio, quienes criticaron al libro y al autor, acusándolo de «esencialista», y los ensayos que Ferrater va añadiendo a las ediciones del texto son síntoma de su intento por reparar esas acusaciones⁵¹. Sin embargo, lo más relevante es que el discurso de este joven —tenía solamente 32 años a la sazón— empieza a ser conocido dentro de la red intelectual catalana.

Es en este punto, en el nivel biográfico y contextual, donde también habría que explorar hasta qué punto ha estado presente en Ferrater la «catalanidad», entendiendo con este término el interés por la pregunta sobre la historia y también el destino de la tradición cultural catalana.

Una vía interesante en este sentido nos la sugiere el estudio del epistolario del autor, conservado en el Fons Ferrater Mora de la Càtedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani de la Universitat de Girona. A partir del análisis pormenorizado y la transcripción de las 6744 cartas manuscritas y mecanografiadas conservadas en el fondo, los encargados han creados 6 etiquetas (*tags*) para identificar aquellos documentos relacionados con Cataluña:

1. Cultura catalana
2. Catalan culture
3. Catalunya

Germanor, n. 507 (mayo de 1946), pp. 15-22. Cfr. FERRATER MORA, J., «Eugeni d'Ors o esquema d'una filosofia», *Germanor*, n. 503 (enero de 1946), pp. 24-27; n. 504 (febrero de 1946), pp. 24-27.

⁵⁰ Así lo cita Miquel Osset desde el n. 459 de *Germanor* de agosto de 1941, en OSSET, M. (ed.), *Un exilio desde dentro: ética y literatura. Epistolario F. Ayala – J. Ferrater Mora (1949-1984)*, Sevilla, Proteus, 2015, p. 34.

⁵¹ El mismo Ferrater lo dice explícitamente, por ejemplo en la «Introducción» a *Tres mundos: Cataluña, España, Europa, O. C.*, pp. 77-83. Cfr. también MORA, A., *Gent nostra: Ferrater Mora*, Barcelona, Nou Art Thor, pp. 12-13.

4. Catalonia
5. Catalunya – Vida intel-lectual
6. Catalonia – Intellectual life

Las etiquetas «Catalan culture», «Catalonia-Intellectual life» y «Catalonia» traducen las respectivas en catalán y se refieren a las mismas cartas. Una búsqueda realizada en el fondo filtrando las cartas con las etiquetas mencionadas, nos da como resultado las siguientes 22 cartas, ordenadas cronológicamente:

AUTOR	IDENTIFI- CADOR	FECHA	ETIQUETA (TAG)	LUGAR
Joan Connelly	ID1_1338	Sin fecha	1) Catalunya Vida intel-lectual 2) Catalonia Intellectual life	Madrid
Américo Castro	ID1_1059_TC	13-01-1952	1) Catalunya 2) Catalonia	Princeton
Jaume Vicens Vives	ID1_5496_TC	19-03-1954	1) Catalunya 2) Catalonia	Barcelona
Jaume Vicens Vives	ID1_5501_TC	26-11-1955	1) Catalunya Vida intel-lectual 2) Catalonia Intellectual life	Barcelona
Salvador Sarrà Serra- vinyals	ID1_5025_TC	28-11-1956	1) Catalunya Vida intel-lectual 2) Catalonia Intellectual life	Santiago de Chile
{Desconono- cido}	ID1_1450_TC	01-1960	1) Catalunya 2) Catalonia	{Sin lu- gar}

AUTOR	IDENTIFI- CADOR	FECHA	ETIQUETA (TAG)	LUGAR
Jaume Vicens Vives	ID1_5507	18-04-1960	1) Catalunya 2) Catalonia	Barcelona
Joan Connelly	ID1_1327_TC	12-11-1960	1) Catalunya Vida intel·lectual 2) Catalonia Intellectual life	Madrid
			ILIARIS A. AVILÉS-ORTIZ	
Maximiliano Ferrater	ID1_1796	24-04-1961	1) Catalunya Vida intel·lectual 2) Catalonia Intellectual life	Barcelona
Jean Pierre Jossua	ID_2825	05-01-1966	1) Catalunya Vida intel·lectual 2) Catalonia Intellectual life	Ètiolles (Francia)
Joan Fuster	ID1_2147_TC	25-07-1966	1) Catalunya Vida intel·lectual 2) Catalonia Intellectual life	{Sin lu- gar}
Victor Alba	ID1_82_TC	04-10-1966	1) Catalunya 2) Catalonia	Washing- ton
Horacio Sáenz Gue- rrero	ID1_4839_TC	18-06-1970	1) Catalunya Vida intel·lectual 2) Catalonia Intellectual life	Barcelona
Herminio Almendros	ID1_143_TC	01-08-1971	1) Catalunya 2) Catalonia	L'Havana

AUTOR	IDENTIFI- CADOR	FECHA	ETIQUETA (TAG)	LUGAR
Lluís Carreño Piera	ID1_988_TC	05-11-1976	1) Catalunya Vida intel·lectual 2) Catalonia Intellectual life	Barcelona
Patricia Boehne	ID1_640_TC	29-06-1977	1) Catalunya 2) Catalonia	Saint Davids (Estados Unidos de América)
Mercè Ferrater Mora	ID1_2010	14-12-1981	1) Catalunya Vida intel·lectual 2) Catalonia Intellectual life	Barcelona
Max Cahner	ID1_856_TC	05-02-1982	1) Catalan culture 2) Cultura catalana	Barcelona
Jordi Pujol	ID1_4506_TC	22-04-1982	1) Catalunya Vida intel·lectual 2) Catalonia Intellectual life	Barcelona
Mercè Ferrater Mora	ID1_2028_TC	01-05-1984	1) Catalan Culture 2) Cultura ca- talana	Barcelona
Mario Bunge	ID1_824_TC	17-02-1986	1) Catalunya 2) Catalonia	Montreal
Antoni Turull	ID1_5369	21-06-1988	1) Catalunya 2) Catalonia	Bristol

Dentro de estas categorías, se conserva solamente una carta de Ferrater, fechada el 7 de diciembre de 1987 en Villanova (Estados Unidos) y dirigida a Antoni Turull (con las etiquetas «Catalunya» y «Catalonia»).

Los encargados de la Cátedra Ferrater Mora han realizado una labor encomiable digitalizando, resumiendo y poniendo a disposición de los investigadores el epistolario de Ferrater. Con respecto al uso de las etiquetas para categorizar las cartas, hay que decir que se trata evidentemente de una labor previa a un estudio bastante más intenso y que tendrá que ser llevado a cabo por especialistas, tanto en la obra de Ferrater como de sus corresponsales.

Está claro que en esta búsqueda no queda reflejado todo el interés personal por las cuestiones inherentes a Cataluña que Ferrater expresó en su correspondencia. Por ejemplo, no están presentes en el resultado de nuestra búsqueda las muchísimas cartas que intercambié con autores fundamentales de la intelectualidad y la sociedad contemporánea catalana: Joan Oliver, Xavier Benguerel, Eugeni d'Ors, Victoria Camps, Salvador Giner, Josep Castellet...⁵²

Aun así, es interesante leer estas cartas para introducirnos en este aspecto del pensamiento y la vida de Ferrater. En algunas, la referencia a Cataluña es de tipo circunstancial y casi ajena al interés de los investigadores, como en los casos de las cartas recibidas por la hermana Mércé o el padre Maximilià. Pero hay otras que no tienen desperdicios, y sí que nos sirven para averiguar hasta qué punto la figura de Ferrater fue una referencia también para aquellos intelectuales que se ocuparon a fondo de la historia, la cultura, la tradición y los varios aspectos del vivir catalán. Por ejemplo, Jaume Vicens Vives, quien considera a Ferrater fundamental en esta tarea:

52 Algunas de estas cartas han sido ya objeto de estudio. Cfr. FERRATER MORA, J. y OLIVER, J., *Joc de cartes 1948-1984*, edición de Antoni Turull, Barcelona, Edicions 62, 1988. Cfr. SERRA, X., «Tres cartes fundamentals (i inèdites) de Josep Ferrater Mora al sociòleg Salvador Giner», en *Revista d'Història de la Filosofia Catalana*, n. 7-8 (2014), pp. 107-112. Edición en inglés con el título: «Three essential (unpublished) letters written by Josep Ferrater Mora to the sociologist Salvador Giner», en *Journal of Catalan Intellectual History*, n. 7-8 (2014), versión inglesa de la *Revista d'Història de la Filosofia Catalana*, pp. 109-115. Las cartas entre José Ferrater Mora y Xavier Benguerel han sido estudiadas en la tesis doctoral de Lluís Busquets Grabulosa, *Xavier Benguerel: epistolarios de exilio (1939/40-1955)*, defendida en 1991; y también en BUSQUETS, L., *Xavier Benguerel: la màscara i el mirall*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995. Sobre la correspondencia entre Eugeni d'Ors y Ferrater cfr. TORREGROSA, M. y NUBIOLA, J., «Altre cop el pragmatisme: Ferrater Mora i Eugeni d'Ors», en TERRICABRAS, J. M. (ed.), *El pensament d'Eugeni d'Ors*, Girona, Documenta Universitària/Cátedra Ferrater Mora, 2007, pp. 247-256.

Però per al dia de demà, calen molt més concursos, si de veritat volem guanyar la batalla de la nostra cultura, que és la batalla, ininterrompuda, de la nostra personalitat. I crec que en aquesta circumstància us correspon a vós un lloc de primer ordre. Els vostres escrits m'han impressionat fortament, tant *Les formes de vida* como *El llibre del sentit* [...]»⁵³.

Su obra no deja de interesar a autores como Joan Fuster –autor de *Nos-altres els valencians*–, que le considera un «caso particular» de catalán de «fuera» y de «dentro»⁵⁴, o Víctor Alba, político, escritor y periodista, quien solicita a Ferrater unas copias de *Les formes* y de *Tres mundos* para poderlos citar en un libro sobre Cataluña de próxima publicación en Nueva York⁵⁵ –casi seguro se refiere a *Catalonia: A profile*, de 1975, donde cita efectivamente a Ferrater en la bibliografía⁵⁶–. Joan Connelly, autora de un clásico estudio sobre la Semana Trágica de Barcelona⁵⁷ y traductora al inglés de la *Aproximació a la historia d'Espanya*⁵⁸ de Vicens Vives, llama a Ferrater su «mentor en estos estudios hispánicos» y le tiene constantemente informado de la situación cultural en Cataluña y de sus mismos progresos en el estudio de estas cuestiones⁵⁹. También Patricia Boehne, la primera persona en Estados Unidos

53 Carta de Jaume Vicens i Vives a José Ferrater Mora del 19 de marzo de 1954, conservada en el Fons Ferrater Mora de la Càtedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani, con identificador ID1_5496_TC. También en acceso libre en la página web de la Càtedra Ferrater Mora. Se puede adivinar cómo hay una clara influencia de la obra de Ferrater en Vives, por ejemplo en la segunda edición de *Notícia de Catalunya*, leyendo las otras cartas que Vives envió a Ferrater.

54 Cfr. la carta de Joan Fuster a José Ferrater Mora del 27 de julio de 1966, conservada en el Fons Ferrater Mora de la Càtedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani, con identificador ID1_2147_TC. También en acceso libre en la página web de la Càtedra Ferrater Mora.

55 Cfr. la carta de Víctor Alba a José Ferrater Mora del 4 de octubre de 1966, conservada en el Fons Ferrater Mora de la Càtedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani, con identificador ID1_82_TC. Acceso reservado a los investigadores autorizados.

56 Cfr. ALBA, V., *Catalonia: A profile*, New York, Praeger Publishers, p. 245. También Alba se equivoca en reportar la fecha de publicación de las obras de Ferrater (*Tres mundos* aparece de 1962 en lugar de 1963).

57 CONNELLY ULLMAN, J., *The tragic week: A study of anti-clericalism in Spain. 1875-1912*, Cambridge, Harvard University Press, 1968.

58 VICENS I VIVES, J., *Approaches to the History of Spain*, trad. al inglés de Joan Connelly, Berkeley, University of California Press, 1967; 2ª edición revisada en 1970, con prólogo de José Ferrater Mora.

59 Cfr. las cartas de Joan Connelly Ullman a José Ferrater Mora del 12 de noviembre de 1960 y del 10 de julio (falta el año), conservadas en el Fons Ferrater Mora de la Càtedra Ferrater

en defender una tesis doctoral enteramente en catalán y autora de *Dream and fantasy in 14th and 15th Century Catalan Prose*⁶⁰, reconoce la influencia de Ferrater en su obra.

Y así, carta tras carta, se va configurando una red epistolar donde aparecen personajes políticos, periodistas, intelectuales de varios signos, en la cual la «catalanidad» de Ferrater emerge y su figura destaca por su importancia dentro de la construcción de un discurso que intenta reivindicar las características propias de una tradición cultural a la que es evidente que Ferrater no ha dejado nunca de pertenecer.

Podríamos y deberíamos profundizar mucho más en estas cuestiones, sobre todo en lo referente a su influencia en el contexto de la reconstrucción y re-definición del patrimonio idiosincrático catalán. En este texto, limitándome al espacio que tengo a disposición, ha sido para mí prioritario con todo lo dicho poner de relieve los siguientes puntos:

1. El discurso político de Ferrater, en su obra escrita, se mueve casi siempre en un nivel de abstracción filosófico y se articula casi integralmente alrededor de un interés específico por la «cuestión catalana», entendiendo esto como la reflexión sobre la posibilidad efectiva de vertebrar la coexistencia de Cataluña, España y Europa.
2. Ahí donde es posible detectar alguna indicación pragmática y concreta, Ferrater aboga sin ambages por un federalismo respetuoso de una realidad nacional plural, y que considera que es España, rechazando tanto la postura centralista como la secesionista.
3. Su «catalanidad», eso es, su interés y su preocupación por la realidad catalana, tanto la cultural como la social y política, se rescuentra en mucho niveles: en su obra escrita; en el éxito y la trayectoria editorial de sus obras más conocidas sobre estas cuestiones; y, finalmente, en el contexto y en la red intelectual donde estuvo activo
4. La presencia de varios elementos que sacan a la luz el interés específico de Ferrater por la «cuestión catalana» y la «catalanidad» no entran en conflicto con la universalidad de su obra y pensamiento, ni con la trascendencia y el significado de su figura, tanto en la sociedad española contemporánea como en el ambiente académico e intelectual mun-

Mora de Pensament Contemporani, con identificadores ID1_1327_TC y ID1_1338_TC. También en acceso libre en la página web de la Cátedra Ferrater Mora.

60 Cfr. BOEHNE, P., *Dream and fantasy in 14th and 15th Century Catalan Prose*, Indiana University, 1970.

dial. Al contrario, proporciona una cierta universalidad y ofrece una senda oportuna para la contextualización de un discurso que ha dejado de ser *catalanista* en el sentido tradicional del término, para pasar a ser el reflejo de avatares políticos lejos de las intenciones originarias que movieron las reflexiones de Ferrater y sus contemporáneos.

No me atrevo a lanzar hipótesis sobre el futuro de las obras de Ferrater que he citado a lo largo de mi texto, ni a las interpretaciones que de ellas podrían hacerse, puesto que mucho podrá decirse de ellas haciendo referencias también a diversas realidades sociales y políticas. Sí que me gusta imaginarme a Ferrater también «exhausto en las lides de la Cultura» —catalana en este caso—, para citar su dedicatoria a d'Ors en su primer libro, mientras se ríe de las diferencias, leyendo otro párrafo de Vázquez Montalbán:

—No me explico qué hacemos tantos catalanes en una misma mesa.

—A los madrileños les encanta tenernos bajo control para que no les robamos el casticismo. En Madrid saben montar los carnavales y siempre necesitan algún catalán soso y aburrido que se los elogie. A cambio nos dicen que somos europeos⁶¹.

61 VÁZQUEZ MONTALBÁN, M., *El premio*, Barcelona, Planeta, 1970.

FRANCISCO AYALA: ENTRE TEORÍA Y PRAXIS.
LIBERALISMO, PODER, POLÍTICA PÚBLICA Y EXILIO
EN LA OBRA DEL PENSADOR GRANADINO

ILIAS A. AVILÉS-ORTIZ

Universidad de Puerto Rico. Recinto Universitario de Mayagüez

iliaris.aviles@upr.edu

Si tecléáramos el nombre de Francisco Ayala en un índice de producción científica, rápidamente nos saldrían cientos de artículos sobre el granadino: Francisco Ayala, el escritor, el Premio Cervantes 1991; Ayala, el novelista, el lector, el traductor, el editor, el ensayista, el periodista, el hispanista... incluso, Francisco Ayala, el exiliado. No hay duda de que Ayala se puso muchos sombreros a lo largo de su vida; fue un hombre polifacético, sensible, crítico y muy observador. Su extensa obra literaria dejó huella en la literatura española del siglo xx. Basta recordar algunos títulos: *Los usurpadores* (1949), *Muertes de perro* (1958), *El fondo del vaso* (1962). Todas estas obras tienen cierto matiz político, todas tienen un denominador común: *el poder y la libertad*. De hecho, esta última parece ser el centro cohesionador de su obra: la libertad y la concepción moral de la vida humana.

La lucidez narrativa de Ayala no es más que reflejo de su sagacidad para capturar la realidad social. Precisamente, esta claridad mental y actitud reflexiva le convierten en un buen sociólogo. Sin embargo, es su faceta como científico social y pensador político la más desdeñada por la academia salvo contados casos como los estudios de Pedro Cerezo Galán, Luis García Montero, Jorge Novella, entre otros pocos.

Ayala es un hombre de su tiempo y de sus circunstancias y estas son las que promueven su discusión. El discípulo de Ortega no solamente obtendrá una formación liberal desde la casa materna y, posteriormente, en las aulas universitarias, sino que Ayala era un declarado liberal:

Debo comenzar declarando que, en opinión mía, un sistema jurídico-político edificado *sobre el principio de la libertad individual* y constituido dentro del cuadro de los derechos de la persona humana significa la máxima conciliación posible del poder con la moralidad; y que, por consiguiente, las instituciones que el régimen liberal encarna son para mí el ápice de la ciencia política, la más alta creación jamás alcanzada por el hombre en orden a regular las relaciones entre el individuo y la colectividad organizada¹.

Sin duda, Ayala habla de la libertad dentro de unos postulados humanistas y éticos siguiendo algunos autores de la tradición europea. La libertad –signo característico del ser humano y de su intransferible dignidad– debe ser protegida por el estado, debe ser su núcleo y *su razón de ser*. Pero si la libertad lleva implícita la seguridad individual, esta tiene que ser protegida. ¿Por quién? Por el estado. Este debe *ordenar*, debe ser el responsable de que otros individuos no menoscaben la libertad de sus semejantes. Es decir, el estado debe ser garante de los derechos individuales y este tema, por cierto, Ayala lo trata tan temprano como en 1935 en el texto «Los derechos individuales como garantía de la libertad»².

Sabemos que el jurista granadino estuvo vinculado con los ideales que encarnaron en la II República Española: la democracia y la libertad. Tanto así que su compromiso con esta lo llevan a exiliarse en Argentina. No obstante, Ayala no es ajeno a la sociedad que le acoge. De hecho, se mantiene consecuente y militante por los valores democráticos sin fanatismos partidistas de ningún tipo y esto será una constante a lo largo de su vida. Con decepción, este recordará sus años de exilio en la Argentina:

Para quien, como yo, había tenido la desagradable oportunidad de presenciar la eclosión y despliegue del nazismo en Alemania [recordemos que Ayala estuvo en este país en 1929], el espectáculo del peronismo presentaba otro aspecto distinto del mismo fenómeno de masas –un fenómeno que yo había estudiado con reiteración casi obsesiva en mis escritos sociológico-políticos–.

1 AYALA, F., *El problema del liberalismo*, Río Piedras, Ediciones La Torre, Universidad de Puerto Rico, 1963, p. 144. Aunque somos conscientes de las relativamente recientes ediciones de este texto, en este trabajo, por razones que se verán a continuación, nos limitaremos a manejar la edición de 1963 a cargo de la Universidad de Puerto Rico. En todo caso, el interesado en este texto puede consultar de este autor *Hoy es ya ayer* (1972) y la edición a cargo de Cerezo Galán, *Ensayos políticos. Libertad y liberalismo* (2006). Sin embargo, no dudamos que la edición más acabada y pertinente del mismo podemos encontrarla en O. C., volumen V, *Ensayos políticos y sociológicos*, Carolyn Richmond (ed.), Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2009.

2 También incluido en las ediciones antes citadas.

Si el totalitarismo italiano era grotesco, y ahora el totalitarismo alemán era siniestro, el totalitarismo argentino sería abyecto³.

Como hemos mencionado anteriormente, la libertad es un tema constante en el corpus ayaliano. Los títulos son elocuentes: *El problema del liberalismo* (1941), *Historia de la libertad* (1943), *Ensayo de la libertad* (1945), *Libertad y tecnología* (1950). Sin embargo, *El problema del liberalismo*, pensado desde el exilio argentino⁴, fue una de las primeras obras donde Ayala intentó sistematizar su pensamiento en torno a uno de los temas fundamentales de la filosofía y del pensamiento político de todos los tiempos. Como diría Cerezo Galán, *El problema del liberalismo* más que proporcionar soluciones a un presunto problema, es un texto crítico-reflexivo donde Ayala confronta, a través de un estudio histórico y social, las instituciones liberales con su propio fundamento⁵.

En el texto, Ayala nos advierte rápidamente el dilema: la libertad es una exigencia inherente al espíritu humano, pero, también, inherente al espíritu humano es su necesidad de vivir *asociado* a los otros. ¿Cómo conciliar el individuo con la sociedad, con quiénes comparte y convive? ¿Cómo ser libre y vivir en orden y armonía con los otros? ¿Hasta dónde llegan las libertades de cada cual? Acaso, ¿la libertad es eterna e inamovible? O ¿esta surge del hombre insertado en la sociedad y su historia?

Estas son preguntas que el autor deja, hasta cierto punto, sin respuesta. ¿Podrá el pensador granadino contestarnos la pregunta más importante de todas? ¿Qué es la libertad? Esta cuestión no es debatida en el texto aunque Ayala advierte que la definición de «libertad» ha sido corrompida. El autor andaluz entiende que la definición y el concepto de «libertad» están desacreditados, llenos de sofismas, definiciones que nos distancian de su *esencia*. Sin embargo, el pensador granadino tiene algo claro: la libertad es algo inmutable, pero, también, es algo *cambiante*. Es decir, el ser de la libertad tiene *dos* caras, dos aspectos inherentes que parecen contradictorios y merecen ser entendidos con más cuidado.

3 AYALA, F., *Recuerdos y olvidos (1906-2006)*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 380. Impreso.

4 Este texto fue escrito, en un inicio, para una exposición llevada a cabo en 1948 en la Universidad de Córdoba, Argentina.

5 CEREZO GALÁN, P. «Francisco Ayala o el *ethos* de la libertad», *Ensayos políticos. Libertad y liberalismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 11-49. Impreso.

Ayala señala que, en el estudio y entendimiento de la libertad, debemos separar lo que es la libertad en *esencia* con lo que ha sido y es la libertad en su *aspecto histórico*. Es decir, Ayala entiende más que pertinente el hacer la distinción entre lo que es la libertad como *principio metafísico* y lo que es la libertad como *principio práctico de la organización social*.

Según Ayala, la libertad es una exigencia indeclinable del espíritu humano. La libertad es un aspecto intrínseco a la dignidad del ser humano, a la dignidad de *cada* ser humano. Pero, también, es cierto que la vida social—la unión de individuos—expone la libertad a riesgos de toda clase. Por eso es importante la vigilancia sobre esta y su defensa constante y, ahí, es donde entra su aspecto práctico, el aspecto relacionado al orden, a la organización de la sociedad, incluso, al poder.

Sin embargo, la libertad no está ligada a un sistema concreto ni a una organización política particular sino a una actitud *ética* ante *ella*. Si bien, más adelante, Ayala identifica la libertad como materia primigenia de los sistemas liberales y democráticos porque estos ubican, por encima de todo, la persona individual ante el poder público.

En la Modernidad, la libertad ha estado ligada al valor de la persona humana: la libertad arraiga en la persona concreta y habita en el fondo irreductible de la individualidad humana. Según Ayala, esta visión del ser humano está íntimamente vinculada al cristianismo y al estoicismo. La libertad permite al individuo afirmar su personalidad de hombre concreto *dentro* y *frente* la sociedad. De lo contrario, de no existir tal libertad, el ser de cada individuo quedaría anulado en el sistema y no sería posible la civilización ni sus manifestaciones; no existiría la Historia. La libertad es voluntad. La voluntad de cada sujeto, la voluntad de cada grupo social es lo que da paso a la Historia. A su vez, la Historia es el testimonio de la voluntad del hombre, de su libertad.

Este aspecto dinámico de la libertad es sumamente importante para el granadino porque ubicar la libertad fuera de la historia supone un riesgo. Para Ayala, el entendimiento de la libertad—de su desarrollo y el de las instituciones que salen de la voluntad del individuo—debe estar vinculado a la realidad social y temporal. Y es, precisamente, esto lo que ha pasado con las instituciones liberales y lo que ha dado paso a la crisis europea que al autor le ha tocado vivir y experimentar en carne propia.

El estado liberal había intentado dar respuesta a la tensión entre la libertad esencial y la libertad creada en el proceso histórico. De hecho,

[...] la peculiaridad del sistema liberal dentro de la historia de las instituciones políticas consiste en el hecho de haber prestado un fundamento filosófico muy radical a la libertad del individuo dentro del Estado, restringiendo las facultades de éste, en cuanto aparato coactivo al mantenimiento de un orden público cuyo sentido y contenido principal consistía precisamente en preservar aquella libertad de los particulares. De este modo el Estado liberal resulta ser, no sólo una entre tantas soluciones históricas al problema de la relación de hombres libres con el poder público, sino también la solución arquetípica provista de esa elegancia intelectual que es propia de las fórmulas matemáticas perfectas⁶.

De aquí se desprende que, para Ayala, el liberalismo es una solución dada en el tiempo ligada a unas condiciones sociológicas particulares aunque no por eso su nacimiento deja de ser el momento más «alto» en la Historia la Humanidad. Sin embargo, el modelo de estado europeo nacido en el siglo XVIII, a la altura del siglo XX, era un estado inoperante que venía cargando consigo conceptos políticos antiguos y poco aptos a la altura de los tiempos. Pero, ¿cuáles son los problemas del liberalismo y de sus instituciones?

Ayala señala varios problemas. El principal y el causante de los demás sería el cisma del que hablábamos al inicio: la disyunción entre la libertad esencial como valor absoluto del ser humano y la libertad política en la participación del estado. Pero, ¿cómo conciliar los principios inmortales —esenciales— del liberalismo con las condiciones reales de la libertad? La respuesta, posiblemente, nos lleva a un segundo problema: la insuficiencia de los modelos liberales frente al tiempo y a los cambios sociales, su *anacronismo*.

La enajenación de la democracia liberal con su medio había ido destruyendo, progresivamente, el estado. El estado liberal, poco a poco, se había trivializado y se alejaba de las cuestiones relativas al poder político y la cuestión ética tras este. La burguesía liberal había intentado despolitizar el estado instrumentalizándolo, dejándole sin significado.

Por si fuera poco —Ayala sostiene— que el socialismo reformista avalado por algunos grupos liberales había conducido a la sociedad a su estado entrópico. La ampliación de derechos a algunos estratos de la sociedad había dado paso a una sociedad de masas y al capitalismo rampante; la crisis sin salida del sistema liberal. El liberalismo parecía haber perdido su razón de ser. La libertad y el valor de la dignidad humana habían pasado a ser valores ajenos al sistema liberal:

⁶ AYALA, F., *El problema del liberalismo*, Río Piedras, Ediciones La Torre, Universidad de Puerto Rico, 1963, p. 144. Impreso.

La presencia en la vida política de masas portadoras de mentalidad semejante indica que está a punto de cumplirse el ciclo que va desde una fe racionalista hasta una fe irracionalista, pasando por el agnosticismo con que la democracia degeneró hacia una forma política neutra y desprovista de sustancia⁷.

La crisis del estado liberal había dado paso al desprecio a la calidad, a la falta de cohesión del tejido social, a la demagogia y, por último, a los totalitarismos. Había llegado la época de la tiranía de las masas. Se sacrificaba el individuo pensante por la masa mediocre. Poco a poco, la propaganda llevaba al individuo a sacrificar su libertad y a sumergirse en la uniformidad. Pero, ¿nadie se da cuenta de ello? Acaso, ¿nadie nota que peligra la libertad?

Aquí es donde debe entrar el intelectual. Pero el intelectual ha fracasado, ha sido incapaz de hacer frente a la crisis. En Ayala, la imagen del intelectual es un tanto sacerdotal. El rol del intelectual es similar a la de un guía espiritual, pero va más allá. El intelectual es *la razón y el reflejo de la sociedad*, es quien debe intervenir en el proceso de construcción de la democracia. Curiosamente, según este autor, el intelectual asume su liderazgo como *guía* mas no necesariamente como figura de poder. El intelectual tiene un rol dramático y sacrificial.

Ante la crisis, el intelectual observa —con pavor— que su público es maleable, pero, también, funesto verdugo. En una lucha de vida o muerte, el público exige al intelectual tomar posición ante la crisis. El público es hostil y le exige al intelectual que defina su postura porque siente anhelo de un poco de racionalidad, porque necesita de su nombre y de su actividad como un instrumento más de lucha, incluso, lo necesita como enemigo. Ayala no hace más que reflejar la historia vivida en la España de la Guerra Civil. Cuando este dice que el intelectual debe sobrevivir de alguna forma, denigrando su ser y oficio, para pagar el perdón por su independencia; cuando dice que el intelectual debe purgar su rol al precio de una sumisión incondicional y servil, ¿no recordamos la situación de algunos reputados intelectuales ante el conflicto civil y el franquismo?

El intelectual debe enseñar a *ver*, a *reconocer* y a *hacerse* cargo de la realidad histórica de la época. En este punto, cabe preguntarnos si Ayala asume su rol de intelectual. Con sus salvedades, ambigüedades y contradicciones, nos atrevemos a decir que sí; Ayala es un intelectual de esos que describe en sus escritos porque este no es tan solo un hombre de teoría, sino también

⁷ *Ib.*, p. 223.

de praxis: Ayala asume el rol del intelectual aún en sus años de exilio. Para demostrarlo, utilizaremos como prueba sus actividades en Puerto Rico.

El jurista granadino, llegado a Puerto Rico durante la década del cincuenta, no es el poder pero, en algunos casos, es *la voz detrás del poder*. Ayala estuvo implicado en el proyecto universitario del rector Jaime Benítez, pero, también participó del proyecto del Partido Popular Democrático de Puerto Rico (PPD)⁸. De hecho, según hemos indagado, nos atrevemos a señalar que Ayala participó más de la política puertorriqueña que María Zambrano, cuya estancia en la isla ha dado paso a tanta especulación⁹. Además de participar en los proyectos relativos al proceso constitucional puertorriqueño¹⁰, Ayala prestó sus conocimientos para asesorar en algunas materias a los líderes puertorriqueños, líderes que también eran herederos de una larga tradición liberal. No olvidemos que Luis Muñoz Marín, gobernador de Puerto Rico, había sido hijo de Luis Muñoz Rivera, líder del Partido Liberal Autonomista Puertorriqueño en tiempos en los que, aún, Puerto Rico era colonia ultramarina de España.

Para ilustrar el rol de Ayala dentro de la política puertorriqueña nos gustaría citar una misiva escrita por el granadino y dirigida al gobernador de la isla, el día 8 de noviembre de 1952, a pocos meses de haberse constituido el Estado Libre Asociado de Puerto Rico. La idea central de la carta gira básicamente en torno a la urgencia de encaminar los proyectos del gobierno

8 Partido Popular Democrático (1938-presente) es uno de los «partidos históricos» del Puerto Rico moderno, defiende el vínculo de Puerto Rico con los Estados Unidos dentro de la fórmula del Estado Libre Asociado. Dentro del espectro político, podríamos decir que se trata de un partido tradicional y de centro.

9 Por ejemplo, José Luis Abellán en *Exilio como constante y categoría* (2001) expone en un breve epígrafe, el vínculo entre María Zambrano y algunos líderes políticos de la isla como Luis Muñoz Marín. No obstante, aún tenemos que matizar ciertos asuntos vinculados a la estancia de la pensadora en la isla. En nuestra tesis doctoral defendida en verano de 2015 en la Universidad Autónoma de Madrid bajo la tutela de José Luis Mora García, disertamos sobre el particular. Vid. AVILÉS-ORTIZ, I., «María Zambrano en la Isla de Puerto Rico: crónica de una estancia particular», *Aurora*, 17, noviembre-diciembre, 2016, pp. 6-19.

10 Su participación queda evidenciada en el Memorándum del 24 de agosto de 1951 escrito por el Decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras, Pedro Muñoz Amato, a Ramón Mellado, Decano de Administración (Vicerrector): «Por la presente recomiendo que se le extiendan contratos temporeros especiales a los profesores Risieri Frondizi (filósofo argentino discípulo de Manuel García Morente) y Francisco Ayala, del 24 de agosto al 24 de septiembre del año en curso, para cubrir servicios especiales urgentes en relación con el Proyecto de Reforma Constitucional para Puerto Rico. («Expedientes de personal», legajo 108-329, caja #35, Archivo Histórico Central de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras).

del PPD hacia otra dirección. El PPD debía tomar impulso para seguir en el poder y completar con éxito su pacífica revolución social. El español advierte que, como observador «neutral», sus puntos podrían ser de mucho provecho para los políticos puertorriqueños. Ayala se expresa así:

Por consiguiente, resultaría que éste es un momento de crisis también para el Partido Popular, al que se le presenta la tarea de reconsiderar cuidadosamente la situación y prepararse para cumplir una nueva fase de su existencia sobre bases distintas de las que en el pasado le han procurado éxitos. Por su composición e historia sería para él lo peor caer en la actitud conservadora a la que las circunstancias empujan a un partido que ha realizado con fortuna una gran labor, que ha fundado la Constitución del país en términos universalmente aceptados (pues ésta es la realidad esencial por debajo de la palabra), y que, por lo tanto, encariñado con esa obra puede fácilmente *creer que basta aplicarse y perfeccionarla y pulirla*¹¹.

En otras palabras, Ayala advierte al gobernador que cada día se construye el gobierno, que hay que realizar cambios y que no debe quedarse anclado en la inercia y en la contemplación de glorias [recién] pasadas. Según se desprende de la carta, para Ayala, sólo los cambios paulatinos conducen a las verdaderas revoluciones. En todo momento, el pensador andaluz mantiene una postura moderada. De hecho, hace un llamado a la cautela del gobernador en cuanto a su política pública:

El mecanismo de los impuestos, cuyo aumento molestará mucho a los afectados, pero nadie podrá calificar con feos nombres políticos, ha demostrado ser en todas partes apto para operar revoluciones sociales que antes se creía no poder cumplir sino mediante cruentos trastornos y luchas. Un hábil manejo del sistema contributivo puede ser infinitamente más eficaz que leyes sociales nuevas susceptibles de ser motejadas y combatidas de mala fe. La política social del gobierno deberá pues, a mi entender, continuarse e intensificarse pero sin llamar la atención sobre ella ni convertirla en el punto central de la nueva política del gobierno¹².

Como sociólogo, Ayala entiende que el proceso constitucional puertorriqueño (1952) venía a solucionar la violenta fricción entre la cultura hispana y sajona en la isla. Según Ayala, la formulación del Estado Libre

11 Carta de Francisco Ayala al Gobernador Luis Muñoz Marín el 8 de noviembre de 1952, sección V, serie 2, Correspondencia Particular de Luis Muñoz Marín: Gobernador de Puerto Rico (1949-1964). Fundación Luis Muñoz Marín, Trujillo Alto, Puerto Rico. Las cursivas son nuestras.

12 *Ib.*, p. 4.

Asociado parecía ser la solución natural si se tomaban en cuenta las corrientes de pensamiento político que habían prevalecido históricamente en la isla¹³. Para Ayala, la integración política de la isla a los Estados Unidos era clave en un mundo en crisis; concretizaba la reconciliación entre dos visiones del mundo¹⁴. Para Ayala, Puerto Rico pasaba a ser un «laboratorio de la democracia»¹⁵. Y, como muchos otros autores liberales, el pensador español entiende que la democracia y la educación van de la mano.

En su carta, Ayala habla expresamente de la influencia política de la Universidad de Puerto Rico «dentro de las aspiraciones democráticas» del Partido Popular. Según este, el proyecto político del Partido Popular debía tomar la universidad como baluarte y eje central del Puerto Rico moderno. Debemos añadir que en el caso concreto de la isla, hasta cierto punto, fue así. La universidad y la vida cultural que de ella emana serían clave para transformar la sociedad caribeña y proyectarla internacionalmente. El binomio educación-cultura no podía fallar.

13 Estas ideas no sólo se pueden rastrear a lo largo de la misiva sino también en un ensayo donde reseña el proceso constitucional puertorriqueño titulado «Puerto Rico. Un destino ejemplar» y publicado en 1951 en la revista mexicana *Cuadernos Americanos*. Posteriormente, este texto fue recopilado en *De este mundo y el otro* (1963). Debemos dejar saber que una versión mucho más extensa del texto ha sido localizada en el expediente de Ayala en el centro docente puertorriqueño. El interesado puede consultar en «Expedientes de personal», caja #35, Archivo Histórico Central de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

14 La idea de Puerto Rico como «puente entre culturas» se puede encontrar a lo largo de la literatura puertorriqueña de comienzos del siglo XX. Posiblemente, podemos rastrear su origen en el panamericanismo impulsado desde algunos sectores universitarios íntimamente vinculados a la administración norteamericana en la isla. A la altura de 1930, autores como Antonio S. Pedreira ya se habían decantado contra este tipo de discurso.

15 En «Puerto Rico. Un destino ejemplar», Ayala expresa que «Puerto Rico, dentro de su nuevo status político, se encuentra en las mejores condiciones, no ya para sobreponerse a sus actuales deficiencias y subsanarlas, sino también para asumir en poco tiempo un papel excepcional en nuestro mundo. Incluida [*sic*] la isla en el marco del Estado norteamericano, pero con plena autonomía, neutralizada prácticamente y sustraída a las más agotadoras alternativas del forcejeo político, garantizadas hasta donde cabe sus libertades civiles, y disponiendo de unos recursos relativamente muy elevados que le abren el acceso a todas las fuentes de cultura, puede, en efecto, colocarse, a no mucho tardar, en una posición de privilegio, que le permita actuar como instancia mediadora entre la potencia política de la que forma parte y el resto del continente americano» (Tomado del borrador de «Puerto Rico. Un destino ejemplar» en Expedientes de personal, caja #35, Archivo Histórico Central de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, p. 28). El interesado también puede consultar del mismo autor «Puerto Rico: un destino ejemplar (1952)». *De este mundo y el otro*. Barcelona: Editora y Distribuidora Hispano Americana, 1963: 93-120. Impreso.

Ayala advierte al gobernador que la educación no debía ser vista como una asistencia social sino que la finalidad de la educación debía ser, precisamente, *enseñar*. El conocimiento hace hombres libres, por esta razón, la educación debía visualizarse como un *derecho*, no como una ayuda. La universidad del estado debía salir del pueblo y ser para el pueblo. Si bien es cierto que la idea que tiene Ayala sobre la universidad es un tanto elitista, pues la entiende como el centro donde se forman las minorías rectoras de la sociedad, los nuevos líderes. Moderado al principio, pero osado al final, Ayala decide cerrar la carta con una importante y significativa petición al gobernador: el indulto a los presos nacionalistas¹⁶. Simplemente «le parece que el ejercicio soberano de la gracia debería de afectar a todos los culpables de la rebelión nacionalista»¹⁷.

No podemos asegurar que las recomendaciones que hace Ayala al gobernador se hayan implementado. No obstante, con ellas nos queda claro que Ayala es un pensador abiertamente liberal tanto en la teoría como en la práctica. Su fructífera y larga vida lo testifica. Las preocupaciones y reflexiones de este pensador granadino no solamente se limitaron al espacio natal –al espacio español– sino que este fue crítico con cada sociedad de su tiempo, sobre todo, con aquellas sociedades donde le tocó vivir: Argentina, Puerto Rico, los Estados Unidos. A lo largo de los escritos del granadino –concretamente en los textos reseñados, *El problema del liberalismo* y la carta al gobernador puertorriqueño– vemos la misma preocupación: la necesidad de *adecuar* el estado liberal a su tiempo y a su circunstancia histórica. Como dice Pedro Cerezo en «Francisco Ayala o el *ethos* de la libertad», Ayala estaba preocupado por el asunto educativo dentro de las democracias pues sólo mediante la educación civil de todos los ciudadanos podría llevarse una verdadera revolución democrática, sólo así el hombre podría ser *verdaderamente libre*.

En *El problema del liberalismo*, Ayala puede ser un poco general tratando ciertos asuntos, sin embargo, hay que reconocer que ofrece un valioso espacio a la discusión y a la reflexión en torno a la libertad. Para este, la solución al problema del liberalismo podría encontrarse en un nuevo fundamento de la cultura sobre una recta escala de valores y en una nueva jerarquización orgá-

16 Este dato es elocuente ya que Ayala, en distintas ocasiones, se pronunció contra los grupos independentistas y nacionalistas de la isla por considerarles peligrosos y promotores de una retórica «energúmena» y «fascista». Julián Marías se hará eco de este sentir en los ensayos que escribe sobre la isla recopilados en *Hispanoamérica* (1986).

17 AYALA, F., *o. c.*, p. 6.

nica de la sociedad, con lo cual la vida económica y la producción volverían a una posición subordinada y estarían al servicio del hombre, en lugar de que, como hoy ocurre, el hombre esté al servicio de la producción. Sin embargo, esto depende más de la voluntad política *práctica* que al conocimiento científico. Al fin de cuentas, el problema de insertar la libertad en el orden es un asunto de poder pero, sobre todo, un asunto *ético*.

**UN RETO DEL LIBERALISMO:
EDUCACIÓN PARA LA CIUDADANÍA**

LIBERALISMO Y SOCIEDAD CIVIL: UN APUNTE A LA EDUCACIÓN PARA LA CIUDADANÍA

MARÍA DEL CARMEN LARA NIETO
Universidad de Granada.
Departamento de Filosofía II
larnieto@ugr.es

FERNANDO LARA LARA
Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
Sede de Santo Domingo
flaral@pucesd.edu.ec

1. Apuntes para una teoría sobre la sociedad civil

El concepto del cual el ilustrado Jovellanos fue pionero: «sociedad civil», como origen y naturaleza del estado, encuentra su marco teórico en la llamada Ilustración escocesa. Hume, Robertson, Ferguson, Smith, Hutcheson y otros, aportan el material conceptual. Algunos de los rasgos que caracterizan a este conjunto de pensadores, según Graciela Soriano, son: una clara «tendencia secularizadora» pero respetuosa con el fenómeno religioso; una posición que contrasta con la postura radical de la Ilustración del continente. Esta actitud se traduce en el recurso a las «causas naturales» en sus explicaciones, desplazando a todas aquellas que recurren al origen divino, sustituyéndolas por teorías utilitarias sobre el «poder» y el «estado», dicho de otro modo, la economía y la política sustituyen a la teología como fundamentación. Por otro lado, se ensaya una nueva metodología que toma como referentes los hechos sociales, procurando hallar su «naturaleza», «causa», «origen» y «desarrollo». Todas estas características, insiste Soriano, hay que

interpretarlas a la luz de la peculiaridad sociológica de ésta, síntesis entre «realismo, empirismo e idealismo», manifestada en la tendencia hacia lo concreto, en la interpretación con modelos filosóficos de los datos obtenidos en la experimentación.¹

Las aportaciones de la Ilustración escocesa, según Coleman, podemos agruparlas en tres apartados: primero, en lo que se refiere al origen de la sociedad, en general, afirmamos que ningún miembro es partidario del «contrato político». El segundo apartado se refiere al estudio del fenómeno moral y de las instituciones que, en su última fase social, viene a ser la sociedad comercial. El tercero se refiere a la creación de la economía política.

Desde Hume, que venía a explicar el origen del estado a partir de la familia o, en el caso de Smith (1995), a través de cuatro modos: la caza, la ganadería, la agricultura y el comercio; o, como Adam Ferguson, con «historia natural del hombre», teniendo en cuenta no sólo su dimensión biológica sino, también, la cultural y social y exponiendo las distintas configuraciones hasta llegar a lo que podríamos considerar la «sociedad civil».

Ferguson describe tres estados en ese proceso evolutivo de la siguiente forma:

El salvajismo: son sociedades primitivas, indiferenciadas, en las que está prácticamente ausente la propiedad. *La barbarie*: aumentan las manifestaciones artísticas y, con ello, surge la propiedad. La división de funciones termina generando graves desigualdades sociales. Surgen conflictos que desembocan en estratificaciones sociales. Crece el carácter belicoso, lo que convierte a estas formas sociales en guerreras. Pero ni siquiera en estas circunstancias el hombre está inhabilitado para el ejercicio de las virtudes y en este sentido afirma: «Incluso en esta situación la humanidad es generosa y hospitalaria con los extraños, así como amable, afectuosa y gentil en su sociedad doméstica. La amistad y la enemistad son, para ellos, términos de la mayor importancia».² La tercera es la *sociedad civilizada*: permite la aparición tanto de patrones culturales, como de responsabilidades morales, que se compatibilizan con la lógica del mercado. Estos pensadores consideraban fundamental la autorregulación de la vida económica y el carácter dinámico del crecimiento económico.

1 SORIANO, G., «Prólogo» a FERGUSON, A., *Un ensayo sobre la Historia de la Sociedad Civil*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974, pp. XIII-XVII.

2 FERGUSON, A., *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974, p. 128.

En el año 1790 podemos afirmar que finaliza este movimiento, que coincide con la fecha de la muerte de Smith. De esa corriente de pensamiento destacamos a Adam Ferguson (1723-1816), a quien el ilustrado Jovellanos va a recurrir cuando ensaya diversas teorías sociales para fundamentar sus teorías políticas.

Bacon abre el camino que condujo al experimentalismo, liberador de la tiranía producida por la especulación. Este pensamiento halla en Ferguson un teórico social que combinaba la metodología descriptiva e histórica de Montesquieu con el análisis psicológico y crítico de Hume. Jovellanos recoge la tesis de Ferguson del hombre que siempre ha vivido en sociedad, junto al reconocimiento del papel de los factores involuntarios y espontáneos en la conformación de la sociedad civil. Se encuentra Ferguson entre dos tradiciones, aunando, de una parte, las virtudes del humanismo clásico y, de la otra, los componentes del liberalismo.

Conlleva un profundo cambio de valores, igual que sucede con los fenómenos del comercio y la industria que se traducen en una serie de posiciones respecto de la alienación provocada por la división del trabajo y los problemas de la corrupción y, frente a ellos, la responsabilidad cívica, o las virtudes públicas, como las llamaría Jovellanos. Todo ello en un contexto, o bien de potenciación del régimen absolutista en detrimento de la sociedad civil, o bien en el fortalecimiento de la propia sociedad propiciado por un sistema constitucional, que viene a constituir la apuesta decidida del Jovellanos maduro.

Jovellanos se alimenta de varias líneas de pensamiento: no sólo ésta de la que nos ocupamos; esto es, de las ideas de la Ilustración escocesa y también de las recomendaciones pedagógicas de Locke; es más, su pensamiento logra incardinarse en la tradición humanista española, que se enmarca como ha expuesto Helman, como «un proceso vivo de liberación del espíritu humano individual y colectivo»; concretamente, como lo ha expresado esta autora, reconocían los ilustrados «en el estudio de los clásicos... un medio de reformar al hombre, de formar de una manera totalmente nueva su espíritu, dándole visión crítica e independencia».³

3 HELMAN, E. F., «Some consequences of the Publication of the "Informe de la Ley agrari"» by Jovellanos», 1970, en *Homenaje a Archer M. Huntington*, Massachusetts, Wellesley College, M. Huntington-Spanish Department, Estudios hispánicos, pp. 253-273. BJ, 1099, (1970: 15)

Luis Vives, dos siglos antes, escribe *El socorro de los pobres* y la *Comunicación de bienes* (1997) y, por ello, podemos decir que la Ilustración española es un «Renacimiento» y, en el caso concreto del pensamiento de Jovellanos, hemos de afirmar que se construye sobre los sillares del pensamiento renacentista español.⁴

Tenemos muy presente, en las teorías sociales de Jovellanos, a Locke, al que vamos a considerar una fuente decisiva. Ya se cuestionaba Luis Rodríguez Aranda la presencia de Locke en la filosofía política española.⁵

Jovellanos aceptará de él lo que se refiere a la «ideología», pero será muy crítico con su análisis político⁶, especialmente en sus preliminares.⁷

Defendemos la presencia de las teorías políticas de Locke en Jovellanos. Nuestra interpretación quiere resaltar el carácter novedoso del tema de la «sociedad civil» en este tiempo, subrayando el hecho de que Locke y Ferguson son pioneros al utilizar dicha noción. Locke, el primer teórico social que propone el concepto de «sociedad civil», vincula el derecho positivo con un sistema de garantías que aseguren la defensa de los derechos individuales, como pueden ser la libertad, la hacienda, la propiedad...; en consecuencia, su filosofía entraña un reconocimiento de los derechos del hombre; la trascendencia del tema de la legitimidad del poder; la existencia del poder dividido, limitado, y respecto al que cabe la resistencia, es decir, el ejercicio legítimo de la justicia.

Al seguir Jovellanos estos planteamientos, podemos considerarlo como el primer teórico español que inicia una reflexión política que toma como

4 VIVES, J. L., *De subventione pauperum* (1526) y *De communione rerum* (1535), Madrid, Tecnos, 1997.

5 RODRÍGUEZ ARANDA, L., «La influencia en España de las ideas pedagógicas de John Locke», 1954, en *Revista Española de Pedagogía*, núm. 47, pp. 321-327.

6 RODRÍGUEZ ARANDA, L., «La recepción e influjo de la filosofía de Locke», en *Revista de Filosofía*, núm. 53-54, abril-septiembre, 1955, pp. 359-381.

7 SÁNCHEZ AGESTA, L., «Jovellanos y la crisis del despotismo ilustrado», en *Archivo de Derecho Público*, Granada, 1951. BJ, 1676, IV, pp. 89-122. Redactada por Flores Estrada, inspirándose directamente en la obra de Locke, como nos señala Luis Sánchez Agesta cuya influencia se acusará posteriormente en el pensamiento político español; en concreto, en lo que se refiere a una serie de cuestiones, como la teoría de la soberanía (residente en el pueblo) o la separación de poderes. Éstas y otras ideas lockianas que hallarán su mejor acomodo en la Constitución de Cádiz, de 1812

Historia del constitucionalismo español [ed. original 1955], Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1978.

El pensamiento político del despotismo ilustrado, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1979.

eje capital el tema de la sociedad civil. La imagen de la naturaleza humana coincide básicamente con Ferguson con la idea de que el hombre es un ser social por naturaleza, por lo que la sociedad y el lenguaje están intrínsecamente unidos.

Jovellanos tiene como referente los valores de la cultura clásica, así como las nuevas teorías liberales.⁸

La peculiaridad de Ferguson, con la que coincide Jovellanos, estriba en rechazar los planteamientos abstractos de Locke, Hobbes y Rousseau, por coherencia con su compromiso metodológico, y atiende al examen e interpretación de los datos que nos suministra la observación.

Jovellanos se adhiere a la tesis de Ferguson y ataca en este punto a los pactistas, especialmente a Locke, «porque digan lo que quieran los poetas y pseudo/ filósofos, la historia y la experiencia jamás nos lo presentan sino reunido en alguna asociación más o menos imperfecta» (1802: 252a).⁹

O también, en este otro texto, en el que reafirma su teoría organicista:

En vano los pseudo filósofos buscarán o inventarán un estado ajeno de toda asociación, para considerar al hombre en el que llaman de mera naturaleza, y levantar sobre quimera, sus sistemas de metafísica y moral. Todos los monumentos históricos y todas las observaciones de nuestra Edad, nos lo representan unido no sólo en familias, sino en pueblos y naciones, y acreditan que no podemos dejar de creerle nacido para la sociedad, y destinado a vivir en ella.¹⁰

Thomas Paine afirma:

Como la naturaleza lo destinó a la vida social, lo capacitó para la condición que se proponía. En todos los casos hizo que sus necesidades naturales fueran mayores que sus facultades individuales, sin la ayuda de la sociedad, satisfacer sus propias necesidades, y esas necesidades, al actuar sobre el individuo, impelen a todos ellos hacia la sociedad, con la misma naturalidad con que la gravitación actúa respecto al centro [...] el hombre es tan naturalmente criatura de la sociedad que es casi imposible dejarlo fuera de ella.¹¹

8 GARCÍA PELAYO, M., «La teoría social de la fisiocracia», en *O. C.*, tomo III, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, pp. 2243-2268. Existe por tanto, entre ambos autores sintonía como nos dice García Pelayo recuerda que esta tesis social sobre el hombre es casi general en la literatura inglesa, y especialmente subrayada por Ferguson.

9 JOVELLANOS, M. G., *Memoria sobre educación pública, o sea, Tratado Teórico-Práctico de la Enseñanza*, Cartuja de Valdemosa, Mallorca, BAE, 1802, t. XLVI, pp. 230-267. (1802: 252a).

10 (Manuscritos de la Biblioteca Pública de Gijón, 3, 58, 7).

11 PAINE, T., *Los derechos del hombre*, traducción, introducción y notas de Fernando Santos Fontela, Madrid, Alianza editorial, 1984, (I, 1791; II, 1792).

Podemos concluir con Polt que la vida en sociedad es consustancial a la condición humana, aspecto que condicionará su teoría sobre el origen del estado y su adecuada configuración.¹²

2. Sobre conceptos como «Interés» y «Amor público»

Los móviles que remiten y aseguran la pertenencia del individuo a la sociedad, no sólo los hallamos en la necesidad, en el discutido «egoísmo»; también los encontramos en lo que llama Jovellanos «el amor público». Ambos conceptos van entretrejiéndose, siendo realmente difícil, en ocasiones, distinguirlos.

2.1. Concepto de Interés

El concepto de *interés* nos remite a la esfera individual. Cada individuo conoce sus intereses, pero todos esos intereses subyacen y conforman una organización social. La política debe entenderlos, y ellos deben ser también objeto de instrucción. Jovellanos dibuja un escenario en el que la libertad actúa como presupuesto desde el que se deriva una situación de equilibrio, idea procedente de Smith. Como ya advertía Maravall,

Jovellanos, con una confianza en el ser característicamente dieciochesca, pensará que la mayor parte de los hombres, al seguir su «interés personal», no se abandonan ciegamente a un impulso, sino que siguen ordenadamente el dictado de la razón sobre el de las pasiones.¹³

Valoración que descansa en el siguiente texto del *Informe sobre el libre ejercicio de las artes*:

El interés multiplicará los artistas en razón del aumento de los consumos, y él mismo señalará un límite a esta multiplicación.¹⁴

El interés supone algo que se enfrenta al egoísmo, apreciación que se debe tal vez a su compromiso cristiano, o quizás se deba a la debilidad de su

¹² Según Polt este texto forma parte de una carta de 1796 o 1798

¹³ MARAVALL, J. A., «Espíritu burgués en la Ilustración española y principio de interés personal en la literatura española», en *Hispanic Review*, 47, 1979, pp. 291-325.

¹⁴ *Informe dado a la Junta General de Comercio y Moneda sobre el libre ejercicio de las artes*, 1785c. Según Ceán es de Madrid, 29 de noviembre. Según Artola es de 9 de noviembre, BAE, t. L, pp. 33-45.

mentalidad burguesa, inclinándose Maravall por entenderla desde la difícil situación económica por la que atravesaba España y también por la situación de injusticia en la que vivía la clase trabajadora. Jovellanos mantiene una posición inequívoca de condena del egoísmo, al que contraponen el amor público, reconociendo, como Hutcheson, que las acciones tienen en su origen el egoísmo o la benevolencia:

...así como el amor público refiere a la conducta del ciudadano hacia el bien común, este vicio [el egoísmo], por el contrario, hace que el egoísta, mirándose como centro de todas las relaciones, refiera su conducta a su sola utilidad.¹⁵

Las leyes del mercado aseguran el equilibrio social y el reparto de la riqueza. Cuando Jovellanos habla de economía, por ejemplo en el *Informe sobre la ley Agraria*, reformula el tema del interés. Merece nuestra atención la consideración de Jovellanos sobre lo que motiva a los «cuerpos morales y políticos»; a propósito de la decadencia de la Sociedad médica sevillana manifestará cómo los cuerpos morales y políticos deben su movimiento a la voluntad de los que los componen; pero esta voluntad no les da el impulso necesario, si por una parte no lo recibe de la esperanza de algún premio. Él las mueve casi siempre, y pocas veces el celo. Tan cierto es que las letras y los cuerpos literarios no pueden prosperar sin protección y recompensas.

En la *Memoria sobre educación pública* entiende, como hiciera Smith, que el interés posibilita el equilibrio social:

aquella continua lucha de intereses que agita a los hombres entre sí, establece naturalmente un equilibrio que jamás podrían alcanzar las leyes.¹⁶

La noción de interés se va desdramatizando y perdiendo sus connotaciones negativas, idea que goza de plena actualidad como lo prueba la rehabilitación que de ella hace la filosofía de Habermas, quien pretende recuperarla, en toda su riqueza semántica, sin la que difícilmente pueden entenderse las acciones humanas, desde la acción instrumental hasta la acción comunicativa. Los ilustrados españoles admiten el papel que juega el interés personal; esta armonía, entre el principio personal y el altruismo, es un residuo del armonismo metafísico del xvii español. La afirmación que hace Muratori en su libro *Della pubblica felicità*, de que, en un principio, el individuo debe ser

¹⁵ *Ib.*, 1785c

¹⁶ *Ib.*, 1794c: 82b.

formado y el interés dirigido, encuentra un paralelismo claro con los siguientes textos de Jovellanos. En una carta a Ponz afirma el asturiano:

ábrase el camino; el interés verá su objeto y hará todo lo demás.¹⁷

El Estado fomentará el conocimiento de esos intereses mediante acciones indirectas como puede ser la educación, nunca mediante reglamentaciones.

Se cuestiona Maravall el origen último de ese tinte moral y se pregunta asimismo si el sentimiento de solidaridad procede del fondo cristiano de su pensamiento o bien de la propia mentalidad burguesa, que efectivamente tiene una idea de la necesidad de límites en el libre ejercicio; quizás exista en estas teorías un apunte de un estado que busca la felicidad pública, un esbozo del estado del bienestar; o, simplemente, no se hallen los burgueses con fuerza suficiente como para inclinar el sistema a su favor. Todas son explicaciones verosímiles. De lo que no tiene duda Maravall es de que la dirección elegida sigue la línea del debilitamiento del estado en favor de las instituciones civiles, ciudadanas, hacia la creación de un tejido social vertebrado, por tanto, hacia «un conjunto de vinculaciones libres, voluntarias, ajenas al poder del Estado».¹⁸

Lo que llamaba Jovellanos «sociedad civil», idea cara también a otros ilustrados españoles, surge de sus lecturas inglesas, de Locke y, especialmente, de Ferguson, aunque tampoco podemos olvidar las tesis de Thomas Paine, que cada uno recibe del otro. El interés común regula sus preocupaciones y forma su ley, y las leyes que ordenan el uso común tienen mayor influencia que las leyes del gobierno. En fin, la sociedad hace por sí misma todo lo que se le atribuye al gobierno. Para destacar este nuevo personaje, cita Maravall un pasaje de Toribio Núñez, de su obra *Ciencia social según los principios de Bentham* (1835): «La sociedad: he aquí un nuevo personaje desconocido que viene a hacer papel en esta composición ¿Y quién es este personaje? ¿De qué manera obra? ¿Cómo ejerce sus derechos? ¿Dónde reside? ¿Por qué señas se le puede reconocer?»¹⁹.

Respecto al «amor público», ya Polt recuerda, citando la *Memoria de enseñanza pública*, que «for Jovellanos, however, individuals are held together

17 *Carta tercera a Don Antonio Ponz*, BAE, 1782-1792d, t. L, pp. 280-284. (1782-1792d: 283b)

18 MARAVALL, J. A., «Espíritu burgués en la Ilustración española y principio de interés personal en la literatura española», en *Hispanic Review*, 47, 1979, pp. 291-325.

19 MARAVALL, J., *Ib.*, (1979: 325).

in society not only by its necessity but also by moral bonds. “El amor público” is the “virtud primordial del hombre civil”; it unites the members of society in the knowledge of their rights and duties and is the true source of the strength of state»²⁰.

2.2. *El concepto de amor público*

El ciudadano respecto a la sociedad debe estar animado de la virtud, del amor público. Éste es el que debe presidir la labor del ciudadano y constituye el sustento del Estado. Estamos ante la virtud fundamental de la moral civil, que colabora a que todos los miembros de la sociedad respeten sus obligaciones y hagan uso de sus derechos; en definitiva, fortalece los vínculos sociales. Esta virtud se opone al vicio del egoísmo que desatiende a sus semejantes y no labora por la prosperidad del Estado. Jovellanos quiere distinguirla del cómodo sentimiento patriótico:

El amor de la patria debe ser la primera virtud de todo socio. Pero por amor de la patria no entiendo yo aquel común y natural sentimiento, hijo del amor propio, por el cual el hombre prefiere su patria a las ajenas.²¹

El «amor público» se distancia de éste y se proyecta en el esfuerzo que debe traer a la comunidad la prosperidad y la felicidad:

Pero yo no hablo de este amor patrio, que es alguna vez injusto, y por lo común estéril e ineficaz. Hablo sí de aquel noble y generoso sentimiento que estimula al hombre a desear con ardor y a buscar con eficacia el bien y la felicidad de su patria tanto como el de su misma familia; que le obliga a sacrificar no pocas veces su propio al común; que, uniéndose estrechamente a sus conciudadanos e interesándose en su suerte, le aflige y le conturba en los males públicos y le llena de gozo en la común felicidad.²²

Aquí tenemos que tener presente la defensa que hicimos de la fundamentación de las normas morales en el sentimiento, apreciación que coincide con la tesis de Hutcheson, del que afirma «el sistema moral del irlandés

20 POLT, J. H. R., «Jovellanos and his English Sources: Economic, Philosophical and Political Writings», 1964, en *Transaction of The American Philosophical Society*, Filadelfia. BJ, Nueva serie, 54, part. 7, diciembre, 1532. » (55b; cf. 1802: 256b).

21 *Discurso a la Real Sociedad de Amigos del País de Asturias, sobre los medios de promover la felicidad del Principado*, Madrid, BAE, 22 de abril, 1781a, t. L, pp. 438-453.

22 *Ib.*, 439a.

Francisco Hutcheson, cuyo método es el que más se acerca a nuestras ideas y deseos», quien defendía el carácter desinteresado del placer que vivenciamos cuando contemplamos el «bien».²³

Así dirá:

mostrandnos a una persona generosa, amable, leal y bondadosa, aunque sea en el lugar más distante del mundo y no podremos evitar sentir estima y complacencia hacia ella», placer que acompaña la actividad del sentido moral, así lo explica Hutcheson en *Una investigación sobre el origen de nuestra idea de virtud*: Nos referimos únicamente a una disposición de nuestras mentes de percibir lo probable o reprobable en las acciones observadas, que es anterior a cualquier concepto de beneficio o el daño que esas acciones puedan proporcionarnos.²⁴

Para Jovellanos, los individuos están reunidos en sociedad no sólo por necesidad sino también por su bien... Une a los miembros de la sociedad en el conocimiento de sus derechos y deberes y es la fuente verdadera de la fuerza del Estado. Como vemos, se opone a las tesis de Hobbes y de Mandeville que reducían al «egoísmo» la explicación de toda la conducta humana. La influencia de Smith también es reconocible en Jovellanos cuando afirma:

Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos les resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla²⁵.

Es el amor público el que garantiza el buen funcionamiento de las instituciones sociales, el que posibilita que cada ciudadano cumpla con sus obligaciones, única praxis conducente a la felicidad, como también dijera Thomas Paine, quien, después de reconocer cómo la naturaleza mediante una serie de necesidades nos ha inclinado a la vida social, en la que hallamos los auxilios para satisfacerlas, también ha ido más lejos:

ha implantado en él un sistema de afectos sociales que, pese a no ser necesarios para su existencia, son indispensables para su felicidad. No hay periodo de su

23 HUTCHESON, F., *A system of Moral Philosophy* [ed. Original 1755], Hildesheim, Olms, en *Collected works of Francis Hutcheson*, facsimile editions prepared by Bernhard Fabian, 1990b, vols. VI y VII.

24 *Ib.*, 19.

25 SMITH, A., *Teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

vida que deje de intervenir su amor a la sociedad. Este comienza y termina con nuestro ser.²⁶

Podemos subrayar el papel jugado por Bernard Mandeville (un holandés afincado en Inglaterra, 1670-1733), aunque sólo sea como revulsivo, en la fundamentación de la moral y su relación con la política, durante todo el XVIII británico. La tesis de Mandeville está perfectamente compendiada en el siguiente texto: «Cada parte está llena de vicios, pero el conjunto es un paraíso. Dejad, pues, de quejaros; sólo los tontos se esfuerzan por hacer de un gran panal un panal honrado». No es partidario del dejar hacer francés, éste contempla la posibilidad de que los poderes públicos ejerzan un cierto control sobre los vicios. Llega a la conclusión de que:

las reglas morales han sido impuestas por los gobernantes y los poderosos con el fin de reprimir las pasiones de los oprimidos para aprovecharse mejor de ellos y con el medio de adular el orgullo esencial del hombre... las virtudes políticas morales son la prole política que la adulación engendra en el orgullo²⁷.

Jovellanos sigue la secuencia intelectualista: saber, virtud y felicidad. Por ello la práctica de la virtud cívica no sólo no aleja al hombre de la felicidad, sino que la concreta y la eleva; la práctica justificada emana de la benevolencia cultivada por la educación, por lo que la razón reconoce, apoya y consolida la inclinación que surge del sentido moral, convirtiéndola en voluntad de actuación, en este sentido considera Jovellanos:

En fin, él [amor público] es el que obtiene del particular todos los sacrificios que demanda el común, y hace que el bien y la prosperidad de todos entre en el objeto de la felicidad de cada ciudadano²⁸.

Afirmando la benevolencia, Polt afirma :

Ferguson, like Jovellanos, adduces a sentimental morality as the basis of civil society. According to him a «moral sentiment» inclines men naturally to good

26 PAINE, T., *Los derechos del hombre*, traducción, introducción y notas de Fernando Santos Fontela, Madrid, Alianza editorial, 1984, (I, 1791; II, 1792).

27 COLOMER, J. L., «Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña: J. Locke, D. Hume, los economistas clásicos, los utilitaristas», 1991, en AA. VV. (1991), *Historia de la teoría política*, edición de Fernando Vallespín, Madrid, Alianza editorial, 1991, tomo III, capítulo I.

28 *Memoria sobre educación pública, o sea, Tratado Teórico-Práctico de la Enseñanza*, Mallorca, Cartuja de Valdemosa, BAE, 1802, t. XLVI, pp. 230-267.

in spite of all talk of interest, and men find their greatest joys in following their benevolent impulses and acting for the good of others and of the public ²⁹.

Interés y Amor público: ¿articulan dos discursos distintos e incompatibles? ¿Estamos ante dos lenguajes: el ético y el económico?

Ferguson, como Jovellanos, defiende una moralidad sentimental como la base de la sociedad civil. Según él, un «sentimiento moral» inclina a hombres naturalmente a lo bueno, a pesar del interés, y los hombres encuentran la alegría al seguir sus impulsos benévolos y de actuar en beneficio de los otros. ³⁰

Ensayo Jovellanos una posición superadora:

No sólo el hombre justo y honrado respeta a su prójimo, sino que le respeta también el injusto y codicioso. No le respetará ciertamente por un principio de justicia, pero le respetará por una razón de utilidad y conveniencia. ³¹

El aparente desorden configura un estado de cierto equilibrio, que hacen depender, tanto Jovellanos como Smith, de Dios. Hablamos con distintos significados de «interés». Con este término queremos referirnos al del individuo; y cuando son los intereses comunes, el bien comunitario, hallamos su raíz en el «amor público»; pero ambos pueden integrarse, como considera Ferguson:

...es preciso confesar que el derecho de transmitir la propiedad en la muerte no está contenido ni en los designios ni en las leyes de la naturaleza»; y sin embargo, admitía que la facultad de testar perfecciona el derecho de propiedad. ³²

Hutcheson se refiere a Hobbes, Bayle, Mandeville y a La Rochefoucauld en *A system of moral philosophy* en estos términos:

Si no hubiera un sentido moral y un sentido del honor en nuestra constitución, si fuéramos tan tremendamente egoístas como argumentan esos «finos

29 POLT, JOHN, H. R., «Jovellanos y la educación», 1966a, en *El Padre Feijoo y su siglo, Cuadernos de la Cátedra Feijoo*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Oviedo, vol. III, 18, 1534, pp. 315-338. BJ.

30 *Ib.*

31 *Informe de la Sociedad Económica de Madrid al Real y Supremo Consejo de Castilla, en el expediente de la Ley Agraria, extendido por el autor en nombre de la Junta encargada de su formación*, Gijón, remitido el 26 de abril a la Sociedad Económica Matritense, BAE, 1794c, t. L, pp. 79-138.

32 FERGUSON, A., *An essay on the history of the civil society*, Cambridge, edited by Fania Oz-Salzberger, University Press, 1995.

pensadores», la vida humana sería muy diferente a como la sentimos cada día, sin alegría, sin amor, fría, un completo estado de argucias y sospechas.³³

Ferguson indica que la felicidad de que es capaz la naturaleza y la mayor bendición que la comunidad puede proporcionar a sus miembros es mantenerlos unidos a ella, pues el estado más feliz es el más amado por sus súbditos y los hombres más felices son aquellos cuyos corazones están consagrados a la comunidad, en la cual se encuentran todos los objetos de generosidad y celo, y un ambiente para el desarrollo de cada talento y de cada aptitud virtuosa.³⁴

Jovellanos contempla esa labor transformadora del «amor público», que consiste en la moderación del egoísmo, como antes lo expresara Ferguson:

[El amor público] él es el que obtiene del particular todos los sacrificios que demandaba el común, y hace que el bien y prosperidad de todos entre en el objeto de la felicidad de cada ciudadano.³⁵

En su *Memoria sobre educación pública* deduce del amor público las obligaciones del ciudadano, y como esencial decreta la de conocerse: «la obligación de instruirse».

La instrucción posibilita lo que Kant llamaría el «uso público de la razón». La educación formaría un nuevo tipo de hombre: el ciudadano. Esta es la auténtica revolución social que pasa por la transformación radical del hombre; Jovellanos no pone su corazón, como lo hiciera Kant, en los cambios violentos, sino en una reforma del individuo y del tejido social, bajo la noción de «progreso» hacia una sociedad fraternal del género humano. Y esto lo hace proponiendo el modelo de ciudadano amante de la comunidad, comprometido con el saber y ciudadano ejemplar. Como indica en versos de la *Oda sáfica de Jovino a Poncio*, o lo que es lo mismo, de Jovellanos a José Vargas Ponce, escrita en 1793: «despertemos, y a las doctas artes / El disipado espíritu volvamos/... Que en lo más alto, de la gloria el temple/ Está, do solo virtuoso toca».³⁶

33 *Ibidem* (Referencia a Hutcheson se refiere a Hobbes, Bayle, Mandeville y a La Rochefoucauld en *A system of moral Philosophy*)

34 FERGUSON, A., *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974.

35 *Memoria sobre educación pública, o sea, Tratado Teórico-Práctico de la Enseñanza*, Mallorca, Cartuja de Valdemosa/BAE, 1802, t. XLVI, pp. 230-267.

36 *Oda sáfica de Jovino a Poncio*, o lo que es lo mismo, de Jovellanos a José Vargas Ponce, escrita en 1793 (BAE, 1793, t. XLVI, 23ab).

3. El ciudadano, miembro de la sociedad civil

Será la que se ha convenido en llamar «la ciencia del ciudadano y [los conocimientos] son la guía y el apoyo del amor público y de la felicidad social» con la obligación de instruirse del individuo y la obligación del Estado de posibilitarla (1802: 257b).³⁷

Estamos ante un modelo al que debemos aspirar y que debe comprometer a los poderes públicos a instrumentar las acciones pertinentes para conseguir dicho objeto, el estado no debe limitarse a prohibir lo injusto; también debe proteger y promover conductas virtuosas, mediante el fomento de las buenas costumbres, como ya afirmara Jovellanos:

a las leyes toca formar las costumbres de los pueblos, que sin costumbres sirven de poco las leyes, y que sin buenas costumbres ninguna nación puede ser libre, fuerte ni dichosa.³⁸

Proporcionar una sólida formación, ésta es la labor de la acción política, que debe ver reflejado su horizonte utópico en cada una de sus actuaciones. Una ética cívica, que forme un nuevo modelo de ciudadano: honrado, virtuoso, trabajador, animado por el amor público. El sentido moral es susceptible de mejora, así lo expresa Hutcheson en su *System*:

al igual que otros de nuestros poderes perceptivos inmediatos son capaces de cultivo y mejora, así lo es el sentido moral, sin presuponer ninguna referencia a un poder superior de la razón al que se referían sus percepciones.³⁹

En la noción de ciudadano podemos entender diversas acepciones. Baras (1993: 212-213) examina esta noción, que nos recuerda la historia que Jovellanos recogía en sus *Reflexiones sobre la prosperidad pública*, sobre el concepto de «felicidad», al que ligaba con las virtudes de los ciudadanos.⁴⁰

37 JOVELLANOS, M. G., *o. c.*

38 *Instrucción a la Junta de la Real Hacienda y Legislación*, Sevilla, 1809e, en Miguel Artola, «El pensamiento político de Jovellanos según la instrucción inédita a la Junta de la Real Hacienda y Legislación», en *Archivum*, XII, 1962, pp. 210-216.

39 HUTCHESON, F., *A system of Moral Philosophy* [ed. Original 1755], Hildesheim, Olms, en *Collected works of Francis Hutcheson*, facsimile editions prepared by Bernhard Fabian, 1990b, vols. VI y VII.

40 BARAS ESCOLÁ, F., *El Reformismo Político de Jovellanos (Nobleza y poder en la España del Siglo XVIII)*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza. BJ., 1993, p. 441.

El modelo que se potenciaba: el ciudadano valiente, capaz de sacrificar su felicidad individual en aras de la seguridad de la nación. Curiosamente pasa sin que le merezca la pena destacar nada sobre la Edad Media, a lo sumo recordar que no aparece «imagen de la prosperidad». Y llega, por fin, a la modernidad, donde adquiere gran valor la riqueza. Lo que llamaría Locke y, en general, los ilustrados, la «propiedad». Estamos ante una nueva subjetividad, ante un contexto que va a impulsar una nueva filosofía de la subjetividad, como diría Deleuze que se concreta en el reconocimiento de la noción de sujeto con capacidad jurídica al que hay que reconocer un conjunto de derechos civiles.⁴¹

El ciudadano propietario, como afirma Baras, «lo identifica con el hombre común que aspira a mejorar su suerte por medio del trabajo, o sea, con el *homo economicus*».⁴²

Y cita el siguiente texto de Jovellanos:

No se puede negar que la acumulación de la riqueza sea un mal; pero, sobre ser un mal necesario, tiene más cerca de sí el remedio. Cuando todo ciudadano puede aspirar a la riqueza, la natural vicisitud de la fortuna la hace pasar rápidamente de unos en otros; por consiguiente, nunca puede ser inmensa en cantidad ni en duración para ningún individuo. La misma tendencia que mueve a todos hacia este objeto, siendo estímulo de unos, es obstáculo para otros; y si en el natural progreso de la libertad de acumular no se iguala la riqueza, por lo menos la riqueza viene a ser para todos igualmente premio de la industria y castigo de la pereza.⁴³

Así pues, todo ciudadano propietario necesita a los demás. La fluidez de las relaciones sociales sobrevienen del tráfico preciso entre todos; al buscar nuestro beneficio propio queda asegurado también el aumento de la riqueza general por lo que, de alguna manera, estamos cercanos a la idea man-devilleana de que los agentes negocian sus intereses y llegan finalmente a acuerdos. La noción de tráfico, como ya dijera Maravall, es básica para los ilustrados, entendida en un sentido amplio, tráfico basado en la libertad de

41 DELEUZE, G., *Empirismo y subjetividad* [ed. original 1953], traducción de Hugo Acevedo, Barcelona, Gedisa, 1986.

42 BARAS ESCOLÁ, F., *El Reformismo Político de Jovellanos (Nobleza y poder en la España del Siglo XVIII)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, BJ, 1993, p. 441.

43 *Informe de la Sociedad Económica de Madrid al Real y Supremo Consejo de Castilla, en el expediente de la Ley Agraria, extendido por el autor en nombre de la Junta encargada de su formación*, Gijón, remitido el 26 de abril a la Sociedad Económica Matritense, BAE, 1794c, t. L, pp. 79-138.

comercio, como también lo será de ideas, tal y como reza la divisa de Jovellanos «Comunicación y luces».⁴⁴

El propio tema del «contrato» pone de relieve la importancia concedida a la negociación, como advertiera Smith. Este nuevo espíritu comercial viene a reafirmarlo Jovellanos en el siguiente texto:

Todo es ya diferente en el actual sistema de la Europa. El comercio, la industria y la opulencia, que nace de entrambos, son y probablemente serán por largo tiempo, los únicos apoyos de la preponderancia de un estado.⁴⁵

Idea que nos remite a un nuevo escenario internacional presidido por el mismo principio. Por otra parte, supuesta la igualdad de derechos, la desigualdad de condiciones tiene muy saludables efectos. Ella es la que pone las diferentes clases del Estado en una dependencia necesaria y recíproca; ella es la que las une con los fuertes vínculos del mutuo interés; ella es la que llama al lugar de las más ricas y consideradas; ella, en fin, la que despierta e incita el interés personal, avivando su acción tanto más poderosamente, cuanto la igualdad de derechos favorece en todos la esperanza de conseguirla.⁴⁶

En consecuencia, concluye Baras que de esta secuencia lógica merece destacarse la concepción pacífica, optimista y consensual del derecho de propiedad, en concordancia con las ideas de Condillac o Adam Smith.

En este sentido, continúa este autor, se debe a Condillac la formulación del derecho a la propiedad privada como principio de sociabilidad y también a Smith quien lo retrotrae a la división del trabajo, de la que deriva la propiedad privada. La gran multiplicación de la producción de todos los diversos oficios, derivada de la división del trabajo, da lugar, en una sociedad bien gobernada, a esa riqueza universal que se extiende hasta las clases más bajas del pueblo. Cada trabajador cuenta con una gran cantidad del producto de

44 JOVELLANOS, M. G., (1790-1810), *Diario*, I, 1790; II, 1791; III, 1792; IV, 1792; V, 1793-1795; VI, 1795-1796; VII, BAE, 1797, tomo LXXXV. Diario, VIII, 1797; IX, 1798-1801; X, marzo-abril 1801; XI, septiembre-noviembre 1801; XII, 1806-1807; XIII, abril-junio 1808; XIV, 1810. BAE, t. LXXXVI. También *Diarios*, 3 volúmenes, estudio preliminar de Ángel del Río, Oviedo, IDEA, 1953-1956.

45 JOVELLANOS, M. G., *Informe dado a la Junta General de Comercio y Moneda sobre el libre ejercicio de las artes*, 1785c. Según Ceán es de Madrid, 29 de noviembre. Según Artola es de 9 de noviembre, BAE, t. L, pp. 33-45.

46 JOVELLANOS, M. G., *Informe de la Sociedad Económica de Madrid al Real y Supremo Consejo de Castilla, en el expediente de la Ley Agraria, extendido por el autor en nombre de la Junta encargada de su formación*, Gijón, remitido el 26 de abril a la Sociedad Económica Matritense, BAE, 1794c, t. L, pp. 79-138.

su propio trabajo, por encima de lo que él mismo necesita; y como los demás trabajadores están exactamente en la misma situación, él puede intercambiar una abultada cantidad de sus bienes por una gran cantidad, o, lo que es lo mismo, por el precio de una gran cantidad de bienes de los demás.⁴⁷

4. La sociedad civil

Jovellanos podría suscribir un concepto de sociedad alejado del organicismo para aproximarse a la máquina, no puramente mecánica sino termodinámica, como ya distinguiera Levy-Strauss. Esa nueva imagen social apreciamos que está próxima al concepto moderno de «sociedad civil», en la que se da la conciencia social, los vínculos entre sus componentes, el libre funcionamiento.

¿Por ventura es la sociedad otra cosa que una gran compañía, en que cada uno pone sus fuerzas y sus luces, y las consagra al bien de los demás? .⁴⁸

Maravall, siguiendo a Vachet, afirma que el liberalismo desemboca en un individualismo radical, pero curiosamente la división social reintroduce los vínculos interindividuales. Distingue tres fases en el individualismo social: a) el Estado sustituye a la Iglesia en la organización social (Hobbes); b) el individuo se reafirma sobre el Estado, no lo destruye pero sí lo limita (Locke, Montesquieu); c) se recobra la relación individuo-sociedad, los intereses individuales nos conducen a los generales. Frente a Vachet que insiste en el segundo, Maravall halla en el tercero el referente del pensamiento ilustrado.

Los intereses, tanto en el ámbito individual como en el social, como estamos defendiendo, son planos que permiten una reconciliación. Y se remite Maravall a una serie de afirmaciones de autores ilustrados en los que se consagra esa compatibilidad. Ya Hume hablaba de «convención egoísta» y «beneficencia altruista»; Rousseau hacía lo propio del «yo común»; Diderot, quien traduciendo a Shaftesbury, entendía que nuestras virtudes son «afeciones sociales»; Paine pensaba que la naturaleza «ha implantado en él un sistema de afectos»; y, para terminar, Smith, el filósofo moral de la «simpatía compartida», que, como ya señalara Alfonso Capitán, podía ser incluso

47 BARAS ESCOLÁ, F., *El Reformismo Político de Jovellanos (Nobleza y poder en la España del Siglo XVIII)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, BJ, 1993, p. 441.

48 JOVELLANOS, M.G., *Oración sobre la necesidad de unir el estudio de la literatura al de las ciencias*, Gijón, BAE, 24 de abril, 1797c: 333b, t. XLVI, pp. 330-334.

compatible, una vez que ha sido desprovista de utilitarismo y egoísmo, con la moral cristiana.⁴⁹

Y en esta misma línea de pensamiento hay que situar a Jovellanos: la sociedad civil preserva los derechos, que son efectivamente derechos y no obligaciones; así lo expresa:

En estos deberes de la ley natural se debe buscar el fundamento de la sociedad civil, porque los hombres no se reunieron para sacudirlos [los derechos naturales], sino para determinarlos, ni tampoco para abandonar los derechos relativos a ellos, sino más bien para preservarlos.⁵⁰

Paine llegaba a las siguientes conclusiones:

Primera, todo derecho civil procede de un derecho natural; o, dicho en otros términos, es un derecho natural intercambiado. Segunda, que el poder civil, propiamente considerado como tal, está formado por la suma de esa clase de los derechos naturales del hombre, que se convierte en deficiente en el individuo por lo que hace a los poderes y no responde a sus propósitos, pero cuando se reúne en un foco pasa a ser competente para los fines de todos. Tercera, que los poderes producidos por la suma de los derechos naturales que conserva el individuo, y en los cuales la facultad de ejecución es tan perfecta como el derecho en sí mismo.⁵¹

Incluso en la segunda parte llegaba a reconocer que todas las grandes leyes de la sociedad lo son también de la naturaleza. Las del comercio y el intercambio, sea con respecto a las relaciones entre individuos o naciones, son leyes de intereses recíprocos y mutuos. Se las sigue y se las obedece porque interesa a las partes hacerlo, y no debido a ninguna ley formal que sus gobiernos impongan o interpongan.⁵²

Y, también, los sentimientos naturales:

El amor a su especie, connatural a cada individuo, estrechó más y más los vínculos de esta asociación, y los hizo más dulces y firmes.

49 CAPITÁN DÍAZ, A., *Las teorías educativas de Jovellanos*, Granada, Universidad de Granada, BJ, 1979, p. 568.

50 JOVELLANOS, M. G., *Memoria sobre educación pública, o sea, Tratado Teórico-Práctico de la Enseñanza*, Mallorca, Cartuja de Valdemosa, BAE, 1802, t. XLVI, pp. 230-267.

51 PAINE, T., *Los derechos del hombre* (I, 1791; II, 1792), traducción introducción y notas de Fernando Santos Fontela, Madrid, Alianza editorial, 1984.

52 *Ib.*, II, 170.

Sin duda que este amor, como ilimitado en su objeto, tiende constantemente a la asociación en general.⁵³

Los sentimientos de altruismo y solidaridad, esenciales para resolver los conflictos sociales, son evaluados como principios positivos de construcción social.

Conclusiones: Jovellanos o el amor público

Estas conclusiones que articulan y cierran este escrito: Jovellanos o el amor público, fueron publicadas en el periódico *Ideal de Granada* el 27 de noviembre 2011 con motivo del bicentenario de la muerte de Jovellanos (27 de noviembre, 1811-2011).

Decía el ilustrado Jovellanos que el ciudadano respecto a la sociedad debe estar animado por la virtud del amor público. Estamos ante la virtud fundamental de la moral civil, que colabora a que todos los miembros de la sociedad respeten sus obligaciones y hagan uso de sus derechos. Esta virtud se opone al vicio del egoísmo que desatiende a sus semejantes y no labora por la prosperidad del Estado. Jovellanos quiere distinguirla del cómodo sentimiento patriótico: «El amor de la patria debe ser la primera virtud de todo socio. Pero por amor de la patria no entiendo yo aquel común y natural sentimiento, hijo del amor propio, por el cual el hombre prefiere su patria a las ajenas». El «amor público» se distancia de éste y se proyecta en el esfuerzo que debe traer a la comunidad la prosperidad y la felicidad y no habla de este amor patrio que es alguna vez injusto y, por lo común, estéril e ineficaz. Habla sí de aquel noble y generoso sentimiento que estimula al hombre a desear y buscar con eficacia el bien y la felicidad de su patria tanto como el de su misma familia; que le obliga a sacrificar no pocas veces su propio al común; que, uniéndose estrechamente a sus conciudadanos e interesándose en su suerte, le aflige y le conturba en los males públicos y le llena de gozo en la común felicidad. Para Jovellanos, «une a los miembros de la sociedad en el conocimiento de sus derechos y deberes y es la fuente verdadera de la fuerza del estado». Lo explica Hutcheson en que debemos pensar que este sentido moral supone, más que cualquier otro sentido. Se opone a las tesis de Hobbes y de Mandeville, que reducían al «egoísmo» la explicación de toda

53 JOVELLANOS M. G., *Memoria sobre educación pública...*, o. c.

la conducta humana. La influencia de Smith también es reconocible en Jovellanos. Sigue la secuencia intelectualista: saber, virtud y felicidad. Por ello la práctica de la virtud cívica no sólo no aleja al hombre de la felicidad sino que la concreta y la eleva; la práctica justificada emana de la benevolencia cultivada por la educación, por lo que la razón reconoce, apoya y consolida la inclinación que surge del sentido moral, convirtiéndola en voluntad de actuación. Es en este sentido por lo que considera Jovellanos: «En fin, el [amor público] es el que obtiene del particular todos los sacrificios que demanda el común, y hace que el bien y la prosperidad de todos entre en el objeto de la felicidad de cada ciudadano». Interés y amor público: habría que preguntarse si se articulan dos discursos distintos e incompatibles y si estamos ante dos lenguajes: el ético y el económico distintos e incompatibles. Ferguson, como Jovellanos, defiende una moralidad sentimental como la base de la sociedad civil. Según él, un «sentimiento moral» inclina a hombres naturalmente a lo bueno, a pesar del interés, y donde los hombres encuentran la alegría al seguir sus impulsos benévolos y de actuar en beneficio de los otros. Por cierto, que también debemos constatar que esta distancia, de alguna manera, podríamos extenderla a Smith; reconoce, como él, que el egoísmo y la benevolencia forman parte como pasiones de la naturaleza humana. Jovellanos contempla esa labor transformadora del «amor público», que consiste en la moderación del egoísmo. En su *Memoria sobre educación pública* deduce del amor público las obligaciones del ciudadano, y como esencial decreta la de conocerse: «la obligación de instruirse». El descubrimiento de la verdad, la difusión de las luces, en todas sus vertientes, la lucha contra la ignorancia, la enseñanza e invitación a la práctica de las virtudes cívicas. La instrucción posibilita lo que Kant llamaría el «uso público de la razón». La educación formaría un nuevo tipo de hombre: el ciudadano.

Esta es la auténtica revolución social que pasa por la transformación radical del hombre. Propone el modelo de ciudadano amante de la comunidad, comprometido con el saber y ciudadano ejemplar. Como indica en versos de la Oda sáfica de Jovino a Poncio, o lo que es lo mismo, de Jovellanos a José Vargas Ponce, escrita en 1793: «despertemos, y a las doctas artes / El disipado espíritu volvamos/...Que en lo más alto, de la gloria el temple/ Está, do solo virtuoso toca».

El ciudadano es pues miembro de la sociedad civil. La obligación de instruirse del individuo y la obligación del Estado de posibilitarla, crearían «la

ciencia del ciudadano y [los conocimientos] son la guía y el apoyo del amor público y de la felicidad social».

Estamos ante un modelo al que debemos aspirar y que debe comprometer a los poderes públicos a instrumentar las acciones pertinentes para conseguir dicho objetivo... «a las leyes toca formar las costumbres de los pueblos, que sin costumbres sirven de poco las leyes, y que sin buenas costumbres ninguna nación puede ser libre, fuerte ni dichosa». Alimentar las inclinaciones naturales positivas reforzándolas con una sólida formación, ésta es la labor de la acción política, que debe ver reflejado su horizonte utópico en cada una de sus actuaciones.

Una ética cívica, que forme un nuevo modelo de ciudadano: honrado, virtuoso, trabajador, animado por EL AMOR PÚBLICO.

REFLEXIONES SOBRE LOS CONDICIONANTES Y EXIGENCIAS DE LA OPINIÓN PÚBLICA EN EL MODELO LIBERAL

CRISTINA HERMIDA DEL LLANO
Universidad Rey Juan Carlos
cristina.hermida@urjc.es

Introducción

«*Ex facto oritur ius*», el Derecho nace del hecho social, del grupo social¹: «cada esfera social tiende a reconstruir la posición que ha alcanzado en sus confrontaciones con otras bajo la forma de Derecho»². Existe un trasvase desde la sociedad al Derecho. La interrelación se produce de forma permanente y continua, generándose una relación de homogeneización mayor o menor entre sociedad y Derecho. Y es que, como no podía ser de otro modo, «el cambio es inherente a la sociedad y el derecho tiene que cambiar con ella»³.

Me gustaría resaltar aquí un doble proceso de cambios de diferente signo y con consecuencias muy distintas: por un lado, el cambio de las normas producido desde la sociedad, que pone de manifiesto el importante papel de homogeneización que el Derecho cumple respecto de la sociedad. Por otro lado, el cambio de la sociedad desde las normas jurídicas. En este caso el Derecho estaría cumpliendo un decisivo papel como factor innovador de cambios y

1 Sobre ello ha insistido E. DÍAZ en su artículo «De las funciones del Derecho: organización y cambio social», publicado en *Estudios Jurídicos en Homenaje al Profesor Aurelio Menéndez*, Tomo IV, Civitas, Madrid, 1996, p. 5443.

2 GUMPLOWICZ, L., *Grundriss der Soziologie* (1885), trad. it., V. Pocar, Milano, Unicopli, 1981, pp. 156-157.

3 LABARCA, P.; DOMINGO, A., «Derecho y cambio social», *Cuaderno de trabajo*, nº 22, Maracaibo, Instituto de Filosofía del Derecho Luz. Facultad de Derecho, 1979, p. 25.

transformaciones sociales⁴. En la medida en que el Derecho es homogeneización social acompañará en sus determinaciones normativas las exigencias del grupo social. Por tanto, el Derecho puede cumplir una función de cambio siempre que sepa adecuarse a los cambios de la sociedad.

En el trasvase de la sociedad al Derecho podemos identificar el ingrediente de la opinión pública como uno de los componentes que conforman las demandas sociales, naturalmente, en sociedades que responden –podría decirse– a un modelo liberal o democrático de opinión pública. Ello es así hasta el punto de que se puede hablar de la relación de homogeneización entre la opinión pública y el Derecho.

La opinión pública como trampolín del cambio regulativo en la sociedad

La opinión pública es fáctica y se convierte en principio o fundamento regulativo del comportamiento social; con lo cual algo que comienza siendo meramente descriptivo se convierte en principio normativo de lo que se debe hacer. Es aquí donde la opinión conecta con el Derecho desde el momento en que éste reacciona frente a las demandas sociales poniendo en marcha el proceso de positivación que tendrá importantes consecuencias en términos no sólo cualitativos sino también cuantitativos⁵.

Interesa por ello comenzar preguntándose por los condicionantes que posibilitan la existencia de la opinión pública dentro de la sociedad. Coincidiría con Rodríguez Uribes en dos de los componentes que él señala y que ya habían resaltado mucho antes, entre otros, Benjamin Constant⁶: libertad de expresión en sentido amplio y publicidad⁷.

Es evidente que se necesita, antes que nada, que esté garantizada la libre expresión de ideas y opiniones, «que permita consecuentemente la posibilidad de elegir entre distintas alternativas o posibilidades (la autonomía y

4 DÍAZ, E., «De las funciones del Derecho: Organización y Cambio social», *Estudios Jurídicos en Homenaje al Profesor Aurelio Menéndez, o. c.*, p. 5452.

5 HERMIDA DEL LLANO, C., «¿Es el derecho un factor de cambio social?», en *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, n°10, abril de 1999, México D. F., pp. 173-189.

6 CONSTANT, H. B., «Principios de política», *Escritos políticos*. Traducción de María Luisa Sánchez Mejía, CEC, Madrid, 1989, Prefacio y capítulo I, O. C.

7 RODRÍGUEZ URIBES, J. M., *Opinión pública. Concepto y modelos históricos*, Barcelona, Marcial Pons/ Instituto de Derechos Humanos «Bartolomé de las Casas», 1999, p. 95.

autorrealización de la que habla, entre otros Jürgen Habermas)»⁸. En segundo lugar, la libre expresión de ideas y opiniones ha de desarrollarse no en el ámbito de la intimidad o de lo privado sino «en un marco de publicidad, o de «espacio público» o de «esfera pública política». Por tanto, no basta con que se pueda opinar y discutir libremente.

Es necesario, además, que la discusión se produzca en un contexto de transparencia o visibilidad (o en su formulación negativa, de ausencia de secreto, de la práctica arcana de opinar y decidir mediante acuerdos secretos), no sólo de la acción del poder, sino (lo que es más importante a nuestros efectos, dado que la opinión pública suele situarse, aunque no exclusivamente, en el ámbito de la sociedad civil), del proceso jurídico-político en general»⁹.

A estos dos requisitos para la existencia de la opinión pública añadiría yo un tercero: y es que los sujetos que expresan libre y públicamente sus ideas lo hagan en un marco de igualdad en el que las opiniones de todos cuenten lo mismo, aun representando éstos a grupos minoritarios dentro de la sociedad. Es aquí donde estaría en claro desacuerdo con autores como B. Constant, quien se preocupó de diferenciar entre una opinión pública institucional¹⁰ y no institucional. Es este segundo ámbito de la opinión pública el que estaría formado, a su modo de ver, por los intelectuales y por los periodistas¹¹, que participan en la configuración de la opinión, y a los que se añadirán posteriormente, en el modelo de Constant, los ciudadanos-propietarios en calidad de sujetos receptores de esa opinión, que se espera la reciban desde una perspectiva crítica.

Es sin duda loable que en su modelo liberal resaltase que existe una opinión pública no institucional aunque resulta fácilmente criticable que carezca

8 *Ib.*, p. 96.

9 *Ib.*, p. 106.

10 Según explica RODRÍGUEZ URIBES, J.M., en *Opinión pública. Concepto y modelos históricos*, O. C., pp. 268-273, el sujeto de la opinión pública institucional lo formarían los representantes propietarios independientes económicamente y con talento.

11 *Ib.* «En el momento inicial de auténtica creación de la opinión, por quienes están capacitados para ello, es decir, por los intelectuales y filósofos, y por los hombres de letras, además de por los profesionales liberales, en particular, por los profesionales del Derecho. Es decir, por la «clase intelectual» del país. De otro lado, están los periodistas, titulares efectivos de la libertad de prensa, a través de la cual contribuyen también y de manera determinante (la prensa es ya el canal más importante de transmisión de información y opiniones) en la configuración del contenido concreto de la opinión», p. 255.

de un carácter universal desde el momento en que excluía literalmente «a los menores, estúpidos, mujeres, extranjeros y los nacionales asalariados»¹².

Cuando la opinión pública se construye a partir de la opinión de unos pocos o refleja la opinión de sólo algunos, a mi juicio, no podemos en propiedad hablar de una opinión pública legitimada –por no tener el respaldo social mayoritario– ni tampoco de una opinión pública legítima –por no haberse construido conforme a un criterio de legitimidad–. En sentido rousseauniano, se podría decir que la opinión que vale o la voluntad que ha de configurar o determinar lo jurídico, esto es, el orden jurídico vinculante no debería ser la voluntad de uno o de algunos, sino de la mayoría desde la participación de todos en pie de igualdad¹³.

Esta es la fórmula que permite entender la opinión pública como una realidad supraindividual que, a mi juicio, siguiendo al filósofo ginebrino, en ningún caso debería entenderse como el agregado o la suma de las opiniones o juicios individuales de los individuos con el fin de no caer en una versión excesivamente asociacionista de la opinión pública¹⁴.

Me parece por ello un tanto peligroso la apreciación de Constant de que no sólo especialmente el poder político, y de modo concreto el gobierno, debe actuar respetando y favoreciendo los contenidos del interés general, sino que también los creadores de opinión, esto es, los periodistas, están limitados en su libre expresión a salvaguardar contenidos¹⁵. Ante lo que yo preguntaría ¿para preservar los intereses de quién?

Julián Marías hizo en *La estructura social* un acertado análisis sobre el concepto de opinión pública que creo que merece la pena recordar¹⁶. La opinión pública –decía el distinguido filósofo español– es algo que el individuo en-

12 *Ib.*, pp. 255-262.

13 ROUSSEAU, J.J., «Du contrat social ou principes du droit politique», cap. II. Libro III, en *Oeuvres Complètes*, vol. III, *Du Contrat social. Écrits politiques*, Introductions et notices bibliographiques par B. Gagnebin, éd. De B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, 1964, pp. 395 y ss.

14 Como explica CARPINTERO, H. en «Opinión pública y educación», en la Revista *Cuenta y Razón del pensamiento actual*, nº 92, mayo-junio de 1995, Madrid, Fundes, p. 144, no se puede ignorar que la sociedad no es la suma de los hombres, sino que es una estructura de una índole distinta y superior a cada una de las partes o individuos: una realidad supraindividual.

15 CONSTANT, H.B., «De la libertad de folletos, panfletos y periódicos considerada en relación con el interés del gobierno», en *Escritos políticos, o. c.*, pp. 207 y ss. Vid también CONSTANT, H.B., «Principios de política», cap. XVI, *Escritos políticos*, pp. 155 y ss.

16 MARÍAS, J., *La estructura social: Teoría y método*, Madrid, Alianza, 1993 (1955).

cuentra que no es únicamente suyo, sino que es del público, de la gente. Es la opinión donde muchos, y no especialmente cualificados, convergen. Es algo en donde yo coincido con los otros, es algo «consabido». La opinión en la medida en que es opinión pública es siempre un *topos*, un lugar, un tópico. Con otras palabras: es un lugar donde convergen una pluralidad de individuos indiferenciadamente. Marías señalaba además que la opinión «ha de constar», no basta –escribió– con que yo sepa, con que los demás sepan o que yo sepa que los demás saben. Es esencial para el hecho de la opinión pública que podamos fundarnos en esa opinión, es decir, que la podamos tomar como algo sobre lo cual apoyarnos porque tiene existencia pública y social. En el marco de la opinión pública, la opinión sería la opinión que cada hombre tiene no como experto políticamente, sino como miembro que forma parte de la colectividad. Dicho de otra manera: la dimensión en la que uno acepta que no es especialmente cualificado para juzgar pero al hacerlo se funda en un cierto argumento de autoridad por el mero hecho de formar parte de la colectividad¹⁷.

Lo que aquí verdaderamente interesaría plantear es si se ha de considerar la «ausencia de prejuicios» como un elemento configurador de la opinión pública, es decir, si es necesario que las ideas y opiniones pública y libremente expresadas, sin secreto o simulación, concurren en régimen de igualdad y sin *apriorismos*, o lo que viene a ser lo mismo, que no se vean limitadas o impedidas por *certezas evidentes* o preconcebidas, «falsas hipótesis recibidas», como las llamó Locke, o «principios precarios»¹⁸, que no han pasado por la criba de la razón y de la libre y pública discusión. De acuerdo con esta posición, todas las ideas y opiniones deberían concurrir en pie de igualdad sin que ninguna pudiera arrogarse una mayor racionalidad o justificación previamente a la discusión. La libre discusión terminaría en tal caso donde empezasen los apriorismos, los cotos vedados o las verdades objetivas o evidentes, que sin discusión racional no pasarían de ser más que meros prejuicios en sentido literal, aunque pudieran ser fruto de una razón solipsista¹⁹.

17 No se debe olvidar que toda opinión «es un estado dinámico de tensión entre los distintos miembros que forman una colectividad, entre las minorías que proponen y organizan la vida colectiva y entre unas mayorías que aceptan las líneas que son trazadas». Vid. CARPINTERO, H., «Opinión pública y educación», en la Revista *Cuenta y Razón del pensamiento actual*, n° 92, o. c., p. 146.

18 LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 644 y 650.

19 Esta es, por ejemplo, entre otros la posición de RODRÍGUEZ URIBES, J. M., *Opinión pública. Concepto y modelos históricos*, o. c., pp. 113-114.

A este respecto, si entendemos, siguiendo a Bobbio, que el prejuicio no es otra cosa que «una opinión o (...) un conjunto de opiniones, a veces también una doctrina, que es aceptada acríticamente y pasivamente por la tradición, por la costumbre o bien por una autoridad cuyo dictamen aceptamos sin discutirlo»²⁰, a mi modo de ver, la opinión pública se genera, se quiera o no, dentro de una sociedad en la que los prejuicios conviven con los juicios reflexivos, autónomos y racionales. Como ha llamado la atención Ollero²¹, recordando a Gadamer, qué levante la mano quién esté libre de prejuicios.

Locke insistió con agudeza en que no hay que confundir los prejuicios o ideas preconcebidas, de las que hay que liberarse, siguiendo a Ortega²², con las opiniones erróneas²³, pero –insisto–, a mi modo de ver, es inevitable que ambas convivan dentro de un mismo escenario.

Es evidente que se puede construir una opinión pública equivocada aun siendo inmejorables las condiciones de libertad, racionalidad y publicidad; por ello, lo que la caracteriza como opinión pública no es, a mi modo de ver, su grado de infalibilidad y certeza²⁴ sino que haya sido elaborada a partir de una discusión libre, transparente y racional en la que los sujetos participantes estén en pie de igualdad. De hecho, conforme a nuestro Tribunal Constitucional español²⁵, la opinión pública, o es opinión pública libre, por estar vinculada a ciertas condiciones de libertad y de pluralismo político, o, sencillamente, no es opinión pública²⁶.

20 BOBBIO, N., «La naturaleza del prejuicio», en *Elogio de la templanza y otros escritos*, Traducción de Francisco Javier Ansuátegui Roig y José Manuel Rodríguez Uribe, Madrid, Temas de Hoy: Ensayo, 1997, p. 157.

21 OLLERO, A.; GARCÍA AMADO, J. A.; HERMIDA DEL LLANO, C., *Derecho y moral: una relación desnaturalizada*, Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2012.

22 J. ORTEGA Y GASSET, «Investigación psicológica», cap. III, en *O. C.*, volumen 12, Madrid, Revista de Occidente-Alianza Editorial, 1988, pp. 361-364.

23 LOCKE, J., «Epístola al lector» del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, o. c., p. 7.

24 Ya se ocupó de resaltar KAUFMANN, A., *La filosofía del Derecho en la postmodernidad*, Temis, Bogotá, 1992, que «el principio del consenso es incapaz de asegurar un «último fundamento» de verdad, y puede únicamente ofrecer plausibilidad, verosimilitud y, en consecuencia, opción de riesgo», p. 47.

25 Vid. STC 127/1982, de 31 de marzo, FJ 3º, *BJC*, 1981 (12), p. 278. Vid. STC 104/1986, de 17 de julio, FJ 5º, *BJC*, 1986 (64/65), p. 1054. Vid. STC 15/1993, de 18 de enero, *BJC*, 1993 (142), p. 100.

26 En este contexto vale la pena recordar el artículo 1.1 de la Constitución española ya que este precepto contempla, entre los valores superiores del ordenamiento jurídico español, la libertad y el pluralismo político, junto a otros dos: la igualdad y la seguridad jurídica.

Lo deseable sería que los ciudadanos fuéramos conscientes de los condicionantes que, queramos o no, nos acompañan desde nuestro nacimiento y ejercen una influencia decisiva en nuestra manera de acercarnos a la realidad y crear juicios de valor. Con palabras de Ortega y Gasset, se trataría de saber diferenciar entre creencias (prejuicios) e ideas: «las creencias constituyen el estrato básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida. Vivimos de ellas y, por lo mismo, no solemos pensar en ellas. Pensamos en lo que nos es más o menos cuestión. Por eso decimos que *tenemos* estas o las otras ideas, pero nuestras creencias, más que tenerlas, las somos»²⁷. En segundo lugar, es importante conocer los mecanismos que nos permitirán transformar esas creencias, prejuicios, en juicios verdaderamente reflexivos y racionales.

Y es aquí donde entra el tema de la «educación», fundamental cuando nos acercamos al término de opinión pública. Como ha precisado Carpintero: «Si nosotros queremos una sociedad democrática habrá de estar fundada en una opinión pública bien constituida y una opinión pública bien constituida no se conseguirá si los miembros de esa sociedad no han sido preparados *educativamente* para hacer frente a los problemas de la convivencia»²⁸. En definitiva, se trata de educar al pueblo para que éste desarrolle un sentido crítico, para que los individuos aprendan a justificar sus propias decisiones, para que tengan flexibilidad y estén dispuestos a aceptar la opinión del contrario y para que se valore el juego limpio y se aprecie la libertad de optar entre distintas opciones; lo cual exige difundir desde los cauces educativos, por una parte, el valor de la tolerancia, a sabiendas de que no vale cualquier tolerancia sino lo que yo denomino «tolerancia en sentido fuerte» –frente a

27 ORTEGA Y GASSET, J., *O. C.*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1994, VI, p. 18. Como J. HIERRO S.-PESCADOR ha observado en su obra *El Derecho en Ortega*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, Estudios Orteguianos, 1965: «Razonar y motivar es algo que se hace con pensamientos, ocurrencias, ideas –bien sean originales o recibidas–, y por eso estas las tenemos, mientras que las creencias, por modo opuesto, no las tenemos propiamente, sino que «las somos», pues ellas son la realidad desde la que nosotros motivamos, sostenemos, afirmamos o imponemos nuestras ideas; con las creencias no hacemos nada de esto, más todavía: no hacemos nada en absoluto; ahora bien, todo cuanto hacemos lo hacemos desde ellas, porque en ellas estamos», p. 55. En esta misma línea J. FERRATER MORA en *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía* precisa: «Las creencias se hallan tan profundamente arraigadas en nosotros que nos resulta difícil si no imposible, distinguir entre nuestras creencias acerca de la realidad y la misma realidad para la cual y en vista de la cual estas creencias existen», p. 88.

28 H. CARPINTERO en «Opinión pública y educación», en la Revista *Cuenta y Razón del pensamiento actual*, nº 92, o. c., p. 146.

la «tolerancia en sentido débil» – y, por otra parte, inculcando el respeto, en particular, a las minorías²⁹.

Cuando la educación falta o está deliberadamente llena de prejuicios pueden producirse dos efectos adversos: que se genere un efecto demoleedor sobre la sociedad que termine convirtiendo a ésta en una sociedad carente de ideas, de opiniones; que por ser la opinión pública fluctuante, cambian-

29 La tolerancia que se apoya en la idea negativa de no interferencia y mera preservación de las minorías es a lo que yo llamo «tolerancia en sentido débil». Las derivaciones lógicas de esta versión débil de tolerancia son las de una raquítica interferencia estatal en materia religiosa, cultural, étnica, etc. Un buen ejemplo de la noción de tolerancia débil la encontramos en la situación político-legislativa en España por parte de quienes en la última legislatura defendieron la concepción de igualdad de trato como exclusión. Dentro de este contexto, valdría la pena recordar la resolución del Parlamento Europeo, de 9 de marzo de 2011, sobre el Informe de 2010 relativo a los progresos realizados por Turquía hacia la Unión Europea en el que la institución europea instaba a que el Gobierno turco prestara una atención particular al material educativo empleado en las escuelas que reflejara el pluralismo religioso de la sociedad turca y estuviera «libre de prejuicios». Vid. Resolución del Parlamento Europeo, de 9 de marzo de 2011, sobre el Informe de 2010 relativo a los progresos realizados por Turquía. Concretamente el apartado 25 precisa: «25. Pide por ello al Gobierno que se ocupe sistemáticamente de estos asuntos reformando al efecto la legislación y asegurando su aplicación adecuada en todos los niveles de gobierno, incluidos los municipios; recuerda asimismo en este contexto las recomendaciones adoptadas por la Comisión de Venecia en la primavera de 2010 respecto a la personalidad jurídica de las comunidades religiosas y al título eclesialístico de “ecuménico” del patriarcado ortodoxo; celebra la reciente decisión de la “Asamblea de Fundaciones” de traspasar el orfanato griego para chicos de Büyükada al Patriarcado Ecuménico, de acuerdo con la sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos, y de conceder la ciudadanía turca a varios clérigos ortodoxos griegos para facilitar el Patriarcado y el Santo Sínodo; se felicita de la ceremonia religiosa celebrada en el monasterio-museo de Sümele, en Trabzon, así como de la ceremonia celebrada en la iglesia de la isla de Akdamar, en la provincia de Van; lamenta la decisión del Tribunal Supremo turco contra el monasterio de Mor Gabriel en relación con un conflicto territorial con los pueblos y el Ministerio turco de Hacienda; reitera su expectativa de que, tras los anuncios del Gobierno en relación con la reapertura del seminario ortodoxo griego de Heybeliada (Halki), se adopten pronto medidas concretas y se adopten disposiciones para la formación sin impedimentos del clero de las comunidades cristianas; insta al Gobierno a que preste una atención particular al material educativo empleado en las escuelas, que debe reflejar la pluralidad religiosa de la sociedad turca, así como a la necesidad de un material didáctico libre de prejuicios». A propósito del progreso de Turquía en relación con la entrada en la Unión Europea, vid. OREJA AGUIRRE, M., «A dónde va Turquía», Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, Sesión del 20-03-2012. GOTTSCHLICH, J., *Die Türkei auf dem Weg nach Europa. Ein Land im Aufbruch*, Ch. Links, Berlín, 2004. ÇAGLAR, *Die Türkei zwischen Orient und Okzident. Eine politisch-analytische Analyse ihrer Geschichte und Gegenwart*, Unrast, Münster, 2003. L. HAUSTEIN, L.; J. SARTORIUS, J.; BERTRAMS, C., *Modell Türkei? Ein Land im Spannungsfeld zwischen Religion, Militär und Demokratie*, Wallstein, Göttingen, 2006. VEIGA, F., *El turco. Diez siglos a las puertas de Europa*, Debate, Barcelona, 2006. HERMIDA DEL LLANO, C., «La Alianza de Laicidades», *Revista Persona y Derecho*, vol. 65, 2011/2, Navarra, pp. 117-138.

te, las transformaciones en ella obedezcan a una manipulación interesada e ilegítima³⁰.

Es aquí donde, a mi modo de ver, el intelectual tiene una importante función – diría más bien «obligación moral»– que cumplir. Ya lo dijo, con contundencia, Aranguren: «la función moral del intelectual consiste, justamente, en tras haberse liberado él mismo de esos presupuestos, denunciar su falsedad y desenmascarar –incluso, a veces, ante ellos mismos– a los mendaces, individuos o colectividades»³¹. En el fondo, lo que late tras este pasaje del profesor abulense es la obligación del intelectual de desenmascarar los prejuicios sociales. Como dice en otro lugar Aranguren: «En todo esto se puede suponer el importante papel que desempeña el intelectual, cuya tarea principal estriba en la autocrítica de la sociedad, de la cultura a que pertenece y, en suma, del lenguaje que habla»³². Dicho de otra manera, desenmascarar los prejuicios reinantes en la sociedad.

30 Un buen ejemplo de este signo es que en los últimos tiempos la opinión pública ha venido responsabilizando de la situación de crisis en España a los inmigrantes, ignorando que una buena parte del crecimiento del empleo en años anteriores tuvo como causa principal el fenómeno migratorio. El poder de la opinión pública en este terreno es de tal envergadura que nos encontramos ante un caso paradigmático que refleja cómo el Derecho más que ser un factor de cambio social en muchas ocasiones, como el que se refleja en materia migratoria en España, se encuentra a remolque de la sociedad dominada por una tan poderosa como «perversa» opinión pública. Al analizar el tratamiento jurídico que se ha dado en los últimos tiempos al fenómeno migratorio en España salta a la vista que el derecho español no está operando como factor de cambio social en el ámbito migratorio sino que más bien se muestra sumiso frente a la implacable opinión pública. La opinión publicada que no pública es la que ha influido demagógicamente en el Derecho, si tenemos en cuenta que nuestra escasa productividad no respondió a la llegada de inmigrantes de «mala calidad», es decir, poco productivos y con escaso capital humano. Debería tenerse presente que el efecto más notorio de la inmigración es el de una mejora de la tesorería de la Seguridad Social, que no habría que confundir con una mejora estructural del equilibrio financiero de la misma. Sobre ello vid. M. BOLDRIN, «Interpretando la llegada de los inmigrantes a España», *Los efectos económicos de la inmigración en España*, Madrid-Barcelona-Buenos Aires, Fedea-Marcial Pons, 2009, pp. 17 y 21. En todo caso, es razonable sostener que aunque la inmigración no resuelve el problema de la sostenibilidad del sistema de pensiones a largo plazo, el problema se agravaría todavía más en ausencia de inmigración. Sobre ello, vid. JIMÉNEZ-RIDRUEJO, Z., «El efecto de la inmigración en la sostenibilidad a medio y largo plazo del sistema de pensiones en España». Secretaría de Estado de la Seguridad Social. Dirección General de Ordenación de la Seguridad Social, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 2006. Disponible en <http://www.mtas.es>

31 ARANGUREN, J.L., *Moralidades de hoy y de mañana*, Madrid, Taurus, 1973, p. 135. Sobre ello remito también HERMIDA DEL LLANO, C., *J.L.L. Aranguren. Estudio sobre su vida, obra y pensamiento*, capítulo III «La misión del intelectual dentro de la sociedad», Madrid, Universidad Carlos III de Madrid. Dykinson, 1997, pp. 323-363.

32 ARANGUREN, J.L., *Moralidades de hoy y de mañana, o. c.*, p. 109.

Es interesante que reflexionemos sobre esta visión del intelectual como un *outsider* o incluso como «un portavoz» de los enajenados, de los manipulados de los que no pueden alzar su propia voz³³, frente a otras posturas como la de, con anterioridad, por ejemplo, Benjamin Constant³⁴, quien insiste en que el verdadero intelectual es antes que nada «hombre económico o político»³⁵.

Resulta obvia la diferencia de Constant con otros filósofos españoles como Aranguren, quienes defenderán a ultranza que el intelectual auténtico ha de ser independiente respecto a todo, incluidos los condicionamientos socio-económicos, y por supuesto, políticos, para no terminar convirtiéndose en lo que él define despectivamente como un «pseudointelectual» o «ideólogo». Y ello obedece a que el intelectual «en tanto que representante de la actitud ética, afirma rotundamente la indivisibilidad moral medios-fines y, por emplear la distinción de Max Weber, es mucho más propenso a la ética de la convicción que a la de la responsabilidad: se atiene al *fiat iustitia* y repara menos en sus consecuencias, aunque éstas se produzcan en la línea del *pereat mundus*³⁶.

La opinión pública como instancia legitimadora del poder

La opinión pública se desnaturaliza cuando los titulares de la misma olvidan una de sus más importantes funciones: y es que la sociedad, a través de ella, respalda a aquellas personas que tienen la misión de ejercer el poder dentro de una sociedad: la opinión pública como voluntad general, además de ser la instancia legitimadora del poder, dotada de potestad legislativa, puede servir también a otro fin, siguiendo a Rousseau, como un instrumento de control, freno o límite de aquél, entendido en un sentido amplio o difuso. «Es decir, la opinión pública-voluntad general no va a limitar sólo la actuación del

33 ARANGUREN, J. L., *Memorias y esperanzas españolas*, Madrid, Taurus, 1969, Col. Ensayistas 64, p. 115.

34 CONSTANT, H. B., «Principios de política» en *Escritos políticos*, o. c.

35 CORTINA, A., *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 2ª ed. 1997, p. 95. Con palabras de H. B. CONSTANT en «Principios de política», cap. VI, en *Escritos políticos*, *Ib.*: «Cualquier trabajo intelectual es, sin duda, honorable, (y) todos deben ser respetados. (...) resulta peligroso en los asuntos políticos, a menos que sea contrapesado. (...) Contrapeso que sólo puede encontrarse en la propiedad», p. 75.

36 HERMIDA DEL LLANO, C., *J. L. L. Aranguren. Estudio sobre su vida, obra y pensamiento*, o. c., p. 361.

legislativo, lo que hace básicamente a través de su función legisladora, sino también la del ejecutivo, la del gobierno, así como la de los jueces y la de cualquier otro poder fáctico, incluyendo a todos los ciudadanos, individualmente considerados o en grupo, que comienzan siendo soberanos de la opinión pública-voluntad general, y terminan siendo, por coherencia democrática, sus súbditos»³⁷. En este sentido, es imprescindible que el gobierno no controle a la opinión pública (entendida ésta como opinión pública soberana o pueblo en el modelo rousseauiano) sino que, más bien al contrario, sea la opinión pública la que dirija a aquél, condicionándolo y limitándolo.

Es cierto que «la opinión pública juega, por tanto, un papel fundamental a la hora de crear la autoridad»³⁸, esto es, de legitimar al poder establecido, pero —añado yo— no sólo puede contribuir a respaldar a los que individualmente detentan el mando sino lo que es más importante otorgar autoridad a determinados pensamientos o ideas. Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas* ya se ocupó de señalar que el mando es el «ejercicio normal de la autoridad», es «el ejercicio del poder público» y que el mando actúa siempre en función de la opinión pública³⁹. Esta tesis, en buena parte, deriva de una concepción del poder y de la autoridad eminentemente positiva, desde el momento en que el ejercicio de ambos «conduce a moralizar la sociedad, a realizar una tarea educativa y cultural importante»⁴⁰. Y es que Ortega tuvo claro que contra la opinión pública no se puede mandar, debido a que aquélla representa el orden de los usos, de las vigencias sociales, el ser más íntimo de una sociedad. El problema que nos asalta es qué ocurre cuando la opinión pública ha sido manipulada y no se ha construido desde el acceso una información veraz.

El derecho de acceso a la información veraz: una base para la construcción de la opinión pública

Es obvio que la opinión pública se construye sobre una base de información. La información que la gente recibe es decisiva para la posterior

37 RODRÍGUEZ URIBES, J. M., *Opinión pública. Concepto y modelos históricos*, O. C., pp. 243-244.

38 CARPINTERO, H., en «Opinión pública y educación», en la Revista *Cuenta y Razón del pensamiento actual*, nº 92, o. c., p. 143.

39 HIERRO S.-PESCADOR, J., *El Derecho en Ortega*, o. c., p. 63.

40 HERMIDA DEL LLANO, C., «El poder y la autoridad en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset», *Revista de Estudios Ortegaianos*, 8/9, Madrid, Centro de Estudios Ortegaianos. Fundación José Ortega y Gasset, mayo-noviembre de 2004, pp. 139-140.

opinión⁴¹. En muchos casos la información, los hechos, aparecen deliberadamente o no, teñidos de opiniones, las cuales son siempre particulares, aunque se presenten como *hechos puros* sobre los que deberá iniciarse la posterior reflexión y discusión⁴².

Resulta sumamente peligroso el hecho de que la opinión pública general se construya desde las opiniones particulares y singulares de unos cuantos dentro de la sociedad que se erigen en portavoces de toda la sociedad, a sabiendas de que a muchos ciudadanos no se les ha dado la oportunidad de opinar y no sólo eso se les ha ocultado información. Quizás por ello Robert Dahl insistió en que «la posibilidad de democracia en las organizaciones estatales contemporáneas está íntimamente asociada a la posibilidad de que el demos ejerza el control último sobre el programa de acción que, por delegación, llevan a cabo sus élites [Y ello] supone una «masa crítica» de ciudadanos bien informados, bastante numerosa y activa [...] Cuando el pueblo (o la ciudadanía) no tiene los elementos necesarios para cumplir con este rol que el sistema le exige, la democracia se desliza hacia el tutelaje»⁴³.

Más cercano a nuestro entorno filosófico-cultural, en su obra *Ética y Política*⁴⁴, Aranguren insistiría en que la democracia constituye un sistema de comunicaciones entre el poder funcionalmente especializado y la masa, un juego mutuo de «llamadas» y de «respuestas», puesto que en caso contrario nos hallamos ante un régimen político de manipulación pura de la opinión, no de la democracia⁴⁵. En otra de sus obras que abarca esta problemática,

41 La libertad de expresión está estrechamente relacionada con el derecho a la información, recogidos ambos en nuestra Constitución española (art. 20). El derecho a informar debe ajustarse a dos premisas: el requisito de veracidad (SSTC, entre otras, 6/1988 de 21 de enero; 240/1992, de 21 de diciembre; 47/2002, de 25 de febrero; 75/2002, de 8 de abril) y el de la satisfacción del interés general (STC 185/2002).

42 CONSTANT, H. B., «De la libertad de folletos, panfletos y periódicos considerada en relación con el interés del gobierno», en *Escritos políticos, O. C.*, p. 225.

43 CALETTI, S., «¿Ciudadanía global o ciudadanía precarizada?», en REIGADAS, M. C. y CULLEN, C. A. (Compiladores), *Globalización y nuevas ciudadanías*, Mar de Plata (Argentina), Ediciones Suárez-Instituto de Investigaciones Gino Germani, 2003, pp. 94-95.

44 *Ética y Política*, Madrid, Guadarrama, 1963. Citado por ed. Orbis, Barcelona, 1985.

45 De ahí que el problema científico de la democracia se convierta en hacer este sistema de comunicaciones lo más directo y sensible y también lo más generalizado posible. Se trata de que las preguntas y respuestas lleguen rápida y fielmente al destinatario; y que el pueblo entero esté incorporado al poder por esa red de comunicaciones. Por consiguiente, la democratización del poder exigiría, aparte de que la red de comunicaciones alcance a todos, que los «aparatos» de comunicación no interfieran o deformen ésta, no constituyan una «interposición», sino que faciliten una fiel y sensible transmisión del sistema mutuo de llamadas y respuestas: «El ciudadano

Moralidades de hoy y de mañana (1973), aparece recogido un texto enormemente importante para el tema que nos ocupa bajo el título «Problemas éticos y morales en la comunicación humana»⁴⁶.

La democracia, desde el punto de vista de la teoría de la información y de la decisión, no consiste sino en que quienes han de tomar las decisiones —que son siempre individuos, los que desempeñan la función ejecutiva— lo hagan después y no a espaldas del *feedback* informativo de lo que la comunidad piensa y desea; y que la decisión tomada sea convalidada y revalidada por el consenso de la comunidad. Pero la comunidad tampoco es sujeto activo de información, comunicación y consenso: lo son individuos y pequeños grupos que encarnan posiciones plurales en el seno de la comunidad y mueven a esta. La dinámica de grupo puede y debe ser considerada como dialéctica de cambiantes configuraciones de consenso y disenso, elaboradas a través de nuevos canales de comunicación y de la transmisión de nuevos contenidos de información»⁴⁷.

El problema ético no estriba en que la propaganda influya o se proponga influir sino en el procedimiento al que recurre para ello: «no en el razonamiento, la convicción mediante argumentos, sino el fomento de los prejuicios, la suscitación de estados de ánimo puramente emocionales, la licencia para que la conducta sea dirigida por los impulsos elementales. En suma, y para condenar la contraposición en dos palabras, del lenguaje ético actual: persuasión *versus* razonamiento»⁴⁸. En el lenguaje como propaganda (sea propaganda que se hace al nivel publicitario comercial, e igualmente al nivel publicitario político), lo que importa exclusivamente es la eficacia de la

es tan libre, o tan poco libre —según se consideren las cosas—, como el consumidor. Enteramente libre de coacción violenta, pero heterocondicionado —al menos mayoritariamente— por la presión social ejercida mediante los medios de comunicación de masas a los que, como no tenga una mente extremadamente crítica e independiente, es muy difícil que pueda resistir. Los *leaders* se imponen publicitariamente, igual que las vedettes, y los programas políticos como los artículos comerciales». *Ética y Política, O. C.*, pp. 245-246.

46 ARANGUREN, J. L., en su obra *Memorias y esperanzas españolas*, Taurus, Madrid, 1969, ya se ocupó de señalar que el peligro capital en el manejo de los «medios» es la manipulación de su público, a modo de masa en el sentido peyorativo de la palabra («medios de comunicación de masas»). La preocupación por el tema de los medios de comunicación en Aranguren se ve reiterada en diferentes textos e intervenciones de la década de los sesenta. Ya en un Curso de Verano de la Fundación Giorgio Cini, de Venecia, en 1966 se ocupó del tema. Y, por supuesto, desde una perspectiva más amplia, en su libro *La comunicación humana*.

47 *Moralidades de hoy y de mañana*, Madrid, Taurus, 1973, p. 112.

48 *Ib.*, p. 121.

comunicación para la acción, el poder de persuasión del modo de comunicar, su fuerza retórica; en definitiva, la manipulación⁴⁹.

Vivimos entre dos extremos. Por una parte, recibimos información más aparente que real; se nos transmite una información excesiva, confundente, incesante, inconsistente y mezclada de cosas irrelevantes; mientras que, por otra parte, recibimos una información superdigerida, cuyo significado es impuesto rígidamente mucho antes de que llegue al público.

En *Lo que sabemos de Moral* (1967) y posteriormente en *Propuestas morales* (1983) Aranguren observaba que el discurso moral requiere ser siempre puro razonamiento, aunque puede contener una dimensión emotiva. Lo que ocurre es que la dimensión emotiva no puede prevalecer sobre la cognitiva, porque en tal caso salimos del ámbito del razonamiento, para entrar en el de la persuasión. Aranguren escribe: «El lenguaje que no se propone convencer, sino persuadir disparando los impulsos, las tendencias, los oscuros sentimientos o las violentas emociones es ya inmoral, cualquiera que sea el fin que se proponga conseguir, e incluso si ese fin fuese bueno. El hombre es acreedor a que se le trate como fin en sí mismo, no como medio manipulable tocando sus resortes emocionales y, a veces, ni siquiera eso, accionando lo que su psiquismo tiene de inertemente mecánico (persuasión por mera repetición)»⁵⁰.

Es evidente, siguiendo a Aranguren, que la democracia política debe ser promovida, es decir, organizada socialmente. Lo que conlleva el fomento, a la vez teórico y práctico, de una auténtica educación política, y la socialización, sin estatificación centralizadora, de la enseñanza y de los medios de comunicación de masas. En definitiva, el dilema entre democracia formal o democracia real está en estrecha relación con el de la comunicación por la propaganda o comunicación por la educación libre y creadora, moral y cultural⁵¹. En *La*

49 *Ib.*, p. 136.

50 *Lo que sabemos de Moral*, Madrid, Gregorio del Toro, 1967, p. 48 y *Propuestas morales*, Madrid, Tecnos, 1983, pp. 89-90.

51 Como señala el profesor abulense en *Memorias y esperanzas españolas, o. c.*: «nos encontramos con que la cuestión central, de la que todo pende, quiero decir, de la que pende el enajenamiento del hombre contemporáneo o su liberación, es la del modo cómo se conciba y organice la educación: bien, siguiendo el modelo de la comunicación de masas, como educación de masas; o bien reaccionando frente a la masificación, como educación libre y creadora, y en sus más altos niveles, como «educación permanente» y como Universidad libre y crítica», p. 199.

comunicación humana (1965)⁵² Aranguren escribe: «La democracia auténtica, progresiva, viva, resulta de una dialéctica de socialización (= comunicación en sentido amplio) e individualismo, «marginalidad» o inconformismo.

Mas, de otra parte, democracia, en un sentido más extenso que el político, es lucha por mantener –frente al privilegio, el monopolio y el secreto– la integridad de la red de los canales de información y la plena libertad de comunicación, en ambas direcciones, a través de todos ellos»⁵³. Como con acierto apuntase Constant, los secretos de Estado «no son tantos como les gusta afirmar a los charlatanes y creer a los ignorantes: el secreto sólo es indispensable en determinadas circunstancias extraordinarias y pasajeras, para alguna expedición militar, por ejemplo, o para alguna alianza decisiva, en época de crisis. En los demás casos, la autoridad sólo quiere el secreto para actuar sin oposición»⁵⁴ – o lo que es lo mismo, para actuar sin control, que es, a su vez, equivalente a afirmar con posibilidad de hacerlo arbitraria por impunemente. Esto supondría, no sólo el fin de la opinión pública, sino sobre todo, el fin del Estado de Derecho⁵⁵. En esta misma línea De Lucas añade, «En todo aquello que no cae bajo la protección de la excepcional y reglada de conocimiento que es el régimen jurídico del secreto, el poder debe estar desnudo, porque ése es el sentido del Estado de Derecho»⁵⁶.

El derecho de acceso a la información pública se convierte así en condición imprescindible para la correcta construcción de la opinión pública⁵⁷ y

52 Libro que, como el propio Aranguren señaló en su «autocrítica» publicada en la Revista de Occidente, deliberadamente deja por completo a un lado los planteamientos metafísico-místicos de la «inefable comunicación a lo Jaspers y otros filósofos de la existencia». El libro se divide en cuatro partes. Si en la primera parte es un análisis de la estructura de la comunicación, la segunda y la tercera intentan una sociología de la comunicación – Esta es la razón por la que el libro, en algunos idiomas, se titula Sociología de la comunicación, que fue el título del curso universitario del que procede–, mientras que la parte final constituye un muy sobrio ensayo de previsión del futuro de la comunicación y de las consecuencias que ese futuro puede acarrear al hombre y a la sociedad.

53 *La comunicación humana*, citado por la edición Madrid, Tecnos, 1986, p. 135.

54 CONSTANT, B. H., «Principios de Política», en *Escritos Políticos*, o. c. Cap. IX., p. 93.

55 RODRÍGUEZ URIBES, J. M., «Opinión Pública. Concepto y modelos históricos», o. c., p. 326

56 LUCAS, J. DE «De secretos, mentiras y razones de Estado», en revista *Claves de razón práctica*, nº 52, Madrid, mayo de 1995, p. 28.

57 El derecho de acceso a la información pública exige:

Que se garantice el derecho a buscar y recibir información, teniendo en cuenta la correspondencia entre el deber de informar de la Administración y el derecho a la información de los ciudadanos.

Que rijan el principio de transparencia administrativa, de gestión y de los actos de gobierno.

además constituye un mecanismo que contribuye a la participación y coad-

Que se fomente y garantice la participación de un modo responsable en los asuntos públicos. Que se trate a los sujetos en sus relaciones con la Administración Pública en pie de igualdad y no como meros «*administrados*» sino como «*ciudadanos*».

Que se abstenga el Estado de interferir en el acceso a la información así como de facilitarla con políticas activas.

La Constitución Española de 1978, específicamente en el Artículo 105. b), remite a la regulación de la ley el acceso de los ciudadanos a los archivos y registros administrativos «*excepto en aquello que afecte la seguridad y defensa del Estado, la averiguación de los delitos y la intimidad de las personas*».

La Ley 30/92 de Régimen Jurídico de las Administraciones Públicas y del Procedimiento Administrativo Común, en el Artículo 35 h) atribuye a los ciudadanos el derecho al acceso a los registros y archivo de las Administraciones Públicas en los términos previstos en la Constitución Española y en otras leyes específicas.

El Artículo 37 de la Ley 30/92 regula el derecho de acceso a la documentación de los archivos administrativos. Este derecho podrá ejercerse cuando los expedientes correspondan a procedimientos acabados en la fecha de solicitud del acceso.

Esta disposición ha sido motivo de críticas puesto que la exigencia de que se trate de procedimientos terminados obstaculizaría el principio general de acceso a la información pública establecido por la Constitución Española.

Además del requisito mencionado, la referida Ley establece que el derecho de acceso a los documentos públicos podrá ejercerse: cuando no se vea afectada la eficacia del funcionamiento de los servicios públicos; cuando no contengan datos referentes a la intimidad de las personas, puesto que en este caso estos datos sólo podrán ser conocidos por los propios interesados. La misma limitación se aplicará a los procedimientos sancionadores y disciplinarios respecto de las personas sancionadas administrativamente.

El acceso deberá solicitarse mediante petición individualizada de los documentos concretos que se deseen consultar. Cuando se formule solicitud genérica sobre una materia, será potestativo conceder el acceso por parte de la Administración, precepto que hace dudar de la licitud de aplicar rigurosamente la norma ya que es difícil que un ciudadano tenga información exacta (número de expediente, nombres completos, etc.) de la documentación contenida en los archivos. De hecho, estos condicionamientos y requerimientos formales obstaculizan el mismo ejercicio del derecho de acceso a la información.

La Administración sólo podrá denegar el acceso a los archivos públicos por resolución motivada en tres casos: por razones de interés público, por intereses de terceros más dignos de protección, y cuando lo disponga una ley. La denegación es recurrible por vía administrativa y, en su caso, por vía contencioso-administrativa.

Las limitaciones al derecho de acceso establecidas en la Constitución (la seguridad y defensa del Estado, la averiguación de los delitos, la intimidad de las personas) se amplían en la Ley 30/92 a tres casos más: 1) los expedientes que contengan información sobre el ejercicio de las competencias constitucionales –no administrativas– de los Gobiernos estatal y autonómicos; 2) los relativos a las materias protegidas por el secreto comercial e industrial; 3) las actuaciones administrativas derivadas de la política monetaria.

La disposición remite a leyes específicas, la regulación de la consulta de documentos respecto a determinados asuntos, como el de materias clasificadas, datos personales sanitarios, régimen electoral, estadística pública, el Registro Civil, el Registro Central de Penados y Rebeldes y los Archivos Históricos. En los casos de materias clasificadas, datos sanitarios personales y estadística pública, las leyes que han regulado estas materias –Ley de Secretos Oficiales, Ley

yuva a la construcción de un Estado transparente: «su existencia constituye uno de los pilares trascendentales del funcionamiento de la democracia, dado que ésta mal podría reputarse tal si no expresara la plena vigencia del principio republicano de publicidad de los actos de gobierno»⁵⁸.

General de Sanidad, Ley de la Función Estadística Pública– han excluido prácticamente al ciudadano español de la consulta de estos archivos.

El Artículo 37, apartado 7 de la Ley 30/92, después de considerar discrecional por parte de la Administración el conceder el derecho de acceso cuando el ciudadano haga la solicitud de consulta en términos genéricos, establece: «No obstante, cuando los solicitantes sean investigadores que acrediten un interés histórico, científico o cultural relevante, se podrá autorizar el acceso directo de aquéllos a la consulta de los expedientes, siempre que quede garantizada la intimidad de las personas». Esta norma también ha sido objeto de críticas en la medida que el permitir el acceso a la información sigue siendo una decisión discrecional de la Administración. Pero a su vez, el apartado parece estar creando una situación privilegiada para un determinado grupo social, los que genéricamente la ley llama «investigadores», respecto de los demás ciudadanos, rompiendo el principio de igualdad. Se ha sostenido por la doctrina que en el grupo de investigadores podemos incluir también a los periodistas, teniendo en cuenta la doctrina del Tribunal Constitucional Español sobre el carácter preferente de la libertad de información como conformadora de la opinión pública libre, y la protección constitucional máxima cuando esta libertad es ejercitada por los profesionales de la información a través de la prensa.

En coexistencia con la Ley 30/92, España ha regulado el acceso a los datos personales obrantes en los registros sistematizados en la Ley Orgánica 5/1992, de 29 de octubre, de Regulación del Tratamiento Automatizado de los Datos de Carácter Personal, llamada LORTAD).

58 BASTONS, J. L. y ELIADES, A., «El derecho de acceso a la información pública en el ámbito iberoamericano», *Noticias Jurídicas*, marzo 2007. <http://noticias.juridicas.com/articulos/00-Generalidades/200703-5102003278491354578.html>

ANEXO

LA BIBLIOTECA VIRTUAL DE POLÍGRAFOS
Y LAS HUMANIDADES DIGITALES:
LA APLICACIÓN DE LINKED OPEN DATA
Y EL MERCADO DE TEXTOS

XAVIER AGENJO BULLÓN

Director de Proyectos

Fundación Ignacio Larramendi

ORCID: 0000-0001-8338-8087

PATRICIA JUEZ GARCÍA

Asistente de Dirección

Fundación Ignacio Larramendi

ORCID: 0000-0002-9428-0175

Resumen

La Biblioteca Virtual de Polígrafos de la Fundación Ignacio Larramendi es uno de los mejores ejemplos que existen a nivel nacional sobre lo que constituyen las denominadas Humanidades Digitales. Esta «nueva» disciplina intenta unificar áreas de investigación, *a priori*, tan diferentes como pueden ser las humanidades tradicionales, las tecnologías de la información y la edición digital, de forma que combinando sus respectivas metodologías y herramientas producen una serie de recursos digitales que fomentan no sólo el desarrollo científico, didáctico y divulgativo, sino también una enorme visibilidad a nivel global.

Palabras clave: Polígrafos, Ecdótica, Digitalización, Mercado de textos, Ecdótica digital, Linked Open Data, Datos Abiertos Vinculados.

La difusión del pensamiento científico y filosófico hispanoamericano

Cuando se planteó el proyecto de la Biblioteca Virtual de Polígrafos, don Ignacio Hernando de Larramendi y Xavier Agenjo quisieron conferirle la mayor carga tecnológica posible¹. Para don Ignacio tenía mucho sentido esa aproximación a la difusión del legado filosófico hispánico puesto que había impulsado la aplicación de esas mismas tecnologías, además de a sus acciones en el ámbito de los seguros², a los Clásicos Tavera y, ya en la Fundación Tavera³, a la digitalización de archivos históricos, en concreto los Archivos de la Nobleza. Por su parte, Xavier Agenjo había impulsado la digitalización de los materiales bibliográficos de la Biblioteca Nacional⁴.

Con estas premisas, el primer hito del proyecto fue la edición en 1999 de *Menéndez Pelayo Digital*⁵. La reseña publicada por Gustavo Bueno en el sitio web Filosofía en Español⁶ evita extenderse sobre las funcionalidades de ese proyecto, y siempre será más imparcial que un artículo redactado dentro de la propia Fundación Ignacio Larramendi.

Los siguientes pasos de la Fundación Ignacio Larramendi, siempre apoyada por su empresa filial DIGIBÍS⁷, fueron la edición de una serie de cederrones dedicados a Andrés Bello⁸, Alfonso Reyes⁹, Gregorio Mayans

1 FUNDACIÓN MAPFRE TAVERA (1921-2001). *Mecenazgo cultural de Ignacio Hernando de Larramendi y Montiano : crónica y testimonios* [Texto impreso] – Madrid : Fundación MAPFRE Tavera, [2002]. – 283 p. ; 27 cm.

2 HERNANDO DE LARRAMENDI, Ignacio (1921-2001). *Así se hizo MAPFRE : mi tiempo* [Texto impreso]. – Madrid : Actas, 2000. – 798 p. ; 25 cm.

3 *Op. cit.*, en la nota 2.

4 «La digitalización de materiales bibliotecarios en la Biblioteca Nacional». Xavier Agenjo Bullón, Francisca Hernández Carrascal. *Boletín de la ANABAD*, ISSN 0210-4164, Tomo 45, Nº 3, 1995, p.p. 77-94.

5 La obra fue publicada en formato cederrón y en 2006 se migró todo su contenido a una biblioteca virtual que lleva el nombre de Menéndez Pelayo: <http://www.larramendi.es/menendezpelayo/i18n/micrositios/inicio.do>

6 <http://www.filosofia.org/aut/mmp/mmp005.htm>.

7 <http://www.digibis.com/>.

8 *Andrés Bello digital : obras completas : bibliografía* [Recurso electrónico]. – [Madrid] : Fundación Hernando de Larramendi, [2002] ; [New York] : The King Juan Carlos I of Spain Center (Madrid : DIGIBÍS, [2002]). 1 disco (CD-ROM) ; 12 cm. – (Biblioteca Virtual Andrés Bello de polígrafos hispanoamericanos ; 1) (Bibliotecas virtuales FHL).

9 *Alfonso Reyes digital : Obras completas y dos epistolarios* [Recurso electrónico]. – [Madrid] : Fundación Hernando de Larramendi, [2002] : DIGIBÍS, S.L. 2002. 1 disco (DVD-ROM) ;

y Siscar¹⁰ y a las retóricas españolas del siglo XVI¹¹. También aquí, para seguir la misma dinámica que en el caso del cederrón dedicado a don Marcelino citamos la reseña del profesor Bueno¹².

De forma simultánea, don Ignacio inició la publicación, bajo el sello de la Fundación Hernando de Larramendi, de *Bibliotecas Virtuales FHL* para ir detallando el proyecto y sus avances. *Bibliotecas Virtuales FHL* se publicó en cuatro ocasiones, en 2001¹³, en 2002¹⁴, en 2005¹⁵ y en 2008¹⁶. Don

12 cm. – (Biblioteca Virtual Andrés Bello de Polígrafos Hispanoamericanos ; 2) (Bibliotecas Virtuales FHL).

10 *Gregorio Mayans y Siscar Digital* / Gregorio Mayans y Siscar. [Recurso en línea] – Valencia : Biblioteca Valenciana ; Madrid : Fundación Ignacio Larramendi, 2008 (Madrid : DIGIBÍS, S.L.).

11 GARRIDO GALLARDO, Miguel Ángel : *Retóricas españolas del siglo XVI escritas en latín* : edición digital [Recurso electrónico] – [Madrid] : Fundación Ignacio Larramendi , [2004] : DIGIBÍS, S.L. 2002. 1 disco (CD-ROM) ; 12 cm. – (Biblioteca Virtual Menéndez Pelayo de Polígrafos Españoles ; 3) (Bibliotecas Virtuales FHL).

12 <http://www.nodulo.org/ec/2002/n007p22.htm>.

13 *Bibliotecas Virtuales FHL* : Fundación Hernando de Larramendi / Fundación Hernando de Larramendi ; Introducción, Ignacio Hernando de Larramendi. – Publicación: Madrid : Fundación Hernando de Larramendi, 2001. 586 p.p. ; 28 cm. Contenido: Introducción – Biblioteca virtual de polígrafos – Biblioteca virtual de documentación histórica en Catedrales – Biblioteca virtual de Aristóteles y sus comentaristas – Biblioteca Virtual de Pensadores Tradicionalistas Hispánicos.

14 *Bibliotecas Virtuales FHL* : Fundación Hernando de Larramendi. Edición 2002 / Fundación Hernando de Larramendi . – Publicación: Madrid : Fundación Hernando de Larramendi, 2002. 126 p. ; 28 cm. Contenido: Comentario preliminar – Biblioteca Virtual de Polígrafos – Biblioteca Virtual de Documentación Histórica en Catedrales – Biblioteca virtual de Aristóteles y sus comentaristas – Biblioteca Virtual de Pensadores Tradicionalistas – Colección Clásicos Tavera.

15 *Bibliotecas Virtuales FHL* : Edición 2005 / Fundación Ignacio Larramendi; [Introducción a la nueva edición de *Bibliotecas Virtuales FHL* (2005), Luis Hernando de Larramendi; Introducción general, Xavier Agenjo Bullón. – Publicación: Madrid : Fundación Ignacio Larramendi, 2005. 250 p. ; 24 cm. Contenido: Introducción a la nueva edición de *Bibliotecas Virtuales FHL* (2005) – Introducción general – Biblioteca Virtual de Polígrafos – Biblioteca Virtual de Documentación Histórica en Catedrales (España, Portugal, Brasil e Hispanoamérica) – Biblioteca virtual de Aristóteles y sus comentarios (*Política, Ética a Nicómaco y Retórica*) – Biblioteca Virtual de Pensadores Tradicionalistas Hispánicos – Clásicos Tavera.

16 *Bibliotecas Virtuales FHL* : Edición 2008 / Fundación Ignacio Larramendi ; [Introducción escrita en 2001 para la primera edición], Ignacio Hernando de Larramendi ; Palabras liminares a esta edición, Luis Hernando de Larramendi ; Introducción al proyecto Bibliotecas Virtuales FHL, Luis Hernando de Larramendi ; Introducción general a las Bibliotecas Virtuales FHL y a la Biblioteca Virtual Ignacio Larramendi, Xavier Agenjo]. – Madrid : Fundación Ignacio Larramendi, 2008. 586 p. ; 24 cm.

Ignacio, cuya muerte acaeció en 2001, solo llegó a conocer los dos primeros, el segundo en su fase de borrador. Cada una de las cuatro ediciones que se publicaron tras su fallecimiento ofrecieron modificaciones de gran calado.

Al mismo tiempo, la empresa DIGIBÍS comenzó a implementar diferentes Bibliotecas Virtuales sobre su nuevo programa de gestión de bibliotecas DIGIBIB¹⁷. La primera de ellas fue la Biblioteca Virtual de Andalucía¹⁸, publicada en 2003¹⁹. Desde entonces, del mismo modo que las bibliotecas virtuales o digitales diseñadas por DIGIBÍS han tenido una gran influencia en la marcha de la Biblioteca Virtual de Polígrafos²⁰, las funcionalidades establecidas por la propia Fundación para su Biblioteca Virtual de Polígrafos han tenido gran repercusión en todos los proyectos de la empresa, especialmente en todo lo que se refiere a la estructura de la información.

En cualquier caso, persiste en el diseño de la Biblioteca Virtual de Polígrafos cierto aroma de los libros publicados entre 2001 y 2008, del que y de los que estamos muy orgullosos.

La tecnología detrás del proyecto

Tecnológicamente la espina dorsal del proyecto está constituida por la aplicación, a veces vanguardista, del Formato MARC21, por la aplicación de técnicas de recolección de metadatos a través del protocolo OAI-PMH, y por la reutilización de contenidos abiertos, en general, y de datos abiertos vinculados (Linked Open Data), en particular. En la actualidad la Biblioteca Virtual de Polígrafos es un ejemplo de cómo un proyecto bibliográfico puede, y debe, encaminar la reutilización de datos y de contenidos abiertos de todo tipo.

17 <http://www.digibis.com/software/digibib>

18 <http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es>

19 En realidad, la primera Biblioteca Virtual fue la Biblioteca Virtual de Derecho Público Aragonés, que se inició en 2001 y tuvo una primera edición en 9 discos en 2003, año en el que se publicó, también en forma de biblioteca virtual, en la Web. Esta fue la última actuación de don Ignacio en lo tocante a la edición digital.

DELGADO ECHEVERRÍA, Jesús. *Biblioteca virtual de derecho aragonés* [Recurso electrónico]. Gobierno de Aragón, Departamento de Presidencia y Relaciones Internacionales, [2003]. 9 discos (1 CD-ROM, 8 DVD-ROM).

20 <http://www.larramendi.es/es/inicio/inicio.do>

Este planteamiento tecnológico está en constante revisión y adaptación y ha dado lugar a que nuestra Biblioteca Virtual figure entre los casos de uso del W3C Library Linked Data Incubator Group y del Europeana Data Model²¹. También fruto de estas tecnologías y, sobre todo, como es lógico, de los contenidos, el tráfico de usuarios únicos de la biblioteca virtual es bastante considerable, máxime si se tiene en cuenta que se trata de un tema muy especializado.

Del mismo modo que las citas que un artículo o publicación recibe se utilizan para realizar distintos índices, que conocen muy bien los académicos españoles, también se bareman los usuarios únicos que acceden a la Biblioteca Virtual de Polígrafos. En 2014 hemos tenido un total de 454.298 usuarios únicos medidos por Google Analytics a partir del conteo de las direcciones de IPs únicas de acceso.

Repositorio OAI-PMH

Seguramente, los académicos que componen la Asociación de Hispanismo Filosófico estarán familiarizados con el término «repositorios institucionales», y es muy probable que hayan sido invitados desde sus centros de estudio e investigación a contribuir con sus artículos y publicaciones a esos repositorios, pero esta contribución no siempre se logra porque la actualización que requieren esas informaciones para que los repositorios las agreguen resulta bastante prolija.

Pues bien, la Biblioteca Virtual de Polígrafos ha contado desde el primer momento con un repositorio OAI-PMH²² (Open Archives Initiative-Protocol for Metadata Harvesting). Esta funcionalidad es muy importante para la difusión e intercambio de los documentos digitales y/o digitalizados; consiste en que todo aquello que se registra en el catálogo de la Biblioteca Virtual se transforma en unas estructuras de datos específicas, en concreto en Dublin Core Metadata Initiative (DCMI)²³, sin ninguna actuación manual, e inmediatamente, y de forma transparente y dinámica, los metadatos de las obras que componen el catálogo de la Biblioteca Virtual de Polígrafos

21 <https://pro.europeana.eu/page/polymath-edm>

22 La recolección de metadatos y su aplicación en España – Fesabid, 2005.
http://www.fesabid.org/madrid2005/descargas/presentaciones/comunicaciones/hernandez_francisca.pps

23 <http://dublincore.org/>

quedan en disposición de ser agregados por distintos servicios de agregación, entre ellos, Hispana, Europea o el WorldCat. Con ello, los metadatos de la Biblioteca Virtual de Polígrafos se abren para que los usuarios de Hispana²⁴, de Europea²⁵ y del WorldCat²⁶, lo que es casi lo mismo que decir toda la Web, puedan conocer y reutilizar los registros que de otro modo permanecerían en silos cerrados y aislados.

El hecho de que cualquier registro creado en el catálogo esté disponible inmediatamente, de forma transparente y dinámica, como ya se ha dicho, en un repositorio OAI-PMH, elimina algunas de las dificultades que han estado muy presentes en el desarrollo de los repositorios institucionales de las universidades y que les ha impedido un desarrollo amplio y un crecimiento regular.

Datos Abiertos Vinculados, Linked Open Data (LOD)²⁷

Igual que se apostó por la tecnología OAI-PMH, se tomó en consideración, desde el primer momento, la tecnología de datos enlazados o Linked Open Data²⁸. Piénsese que si Tim Berners-Lee²⁹ presentó la idea de esta tecnología en 2006 ya la Fundación Ignacio Larramendi, junto con DIGIBÍS, había presentado en 2004 al programa PROFIT (Programa de Fomento de la Investigación Técnica)³⁰ un proyecto titulado *Ontología y web semántica de polígrafos* (FIT-350200-2004-38), íntimamente relacionado con esa filosofía de los datos abiertos y enlazados, para el que obtuvo financiación y que fue dirigido por Francisca Hernández Carrascal.

24 <http://hispana.mcu.es>

25 <https://www.europeana.eu/portal/es>

26 <https://www.worldcat.org/>

27 <https://www.w3.org/wiki/LinkedData>

28 En informática, los datos enlazados o datos vinculados (en inglés Linked Data) describen un método de publicación de datos estructurados para que puedan ser interconectados, y más útiles. Se basa en tecnologías Web estándar, tales como HTTP, RDF y los URIs, pero en lugar de utilizarlos para servir páginas Web para los lectores humanos, las extiende para compartir información de una manera que puede ser leída automáticamente por ordenadores.

29 <https://www.w3.org/People/Berners-Lee/>

30 Programa de Fomento de la Investigación Técnica (PROFIT) del Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica (2.000-2.003).

Por ello, a nadie le puede sorprender que cuando se plasmaron los principios de Linked Open Data para las bibliotecas en el informe final del W3C Library Linked Data Incubator Group (W3C LLD)³¹ apareciera como Caso de Estudio la Polymath Virtual Library³², como ya se ha dicho.

El marcado de textos

Es un desiderátum de la Fundación Ignacio Larramendi dar un paso adelante para pasar, de la digitalización de los textos desde una forma imagen, a la aplicación de las técnicas de OCR, pero no estamos satisfechos con ese paso adelante, hay que ir más allá. Hay que intentar aplicar las técnicas de la ec-dótica digital, como ya se empieza a ver en el campo de la literatura. Por ello, se invita a todos los congresistas y a todos los miembros de la Asociación a que estén atentos a los trabajos e iniciativas de Humanidades Digitales Hispánicas. Sociedad Internacional (HDH)³³.

Cuando se está redactando esta comunicación la revista *Ínsula* está preparando un monográfico dedicado a ese mismo tema que traza una amplia panorámica sobre humanidades digitales y literaturas hispánicas³⁴ y se hace hincapié en la conexión entre las bibliotecas virtuales y las humanidades digitales, siendo el eslabón para conectar ambas la norma para la representación de textos Text Encoding Initiative (TEI)³⁵.

Qué pocas son las ediciones filosóficas o similares en las que se utilizan esas técnicas de marcado textual. Si hay una de la que la Fundación Ignacio Larramendi se siente especialmente orgullosa, por haber contribuido a ella de forma muy importante con estas técnicas, mediante su empresa filial DIGIBÍS, es nada menos que las *Obras completas*, en diez volúmenes, de José Ortega y Gasset.

31 Tanto el informe final original como la traducción realizada por Xavier Agenjo y Francisca Hernández están disponibles en «Documentación técnica del W3C LLD», junto con los otros documentos producidos por este grupo incubador: «Conjuntos de datos, Vocabularios de valores y Conjuntos de elementos de metadatos», y «Casos de uso».
http://www.larramendi.es/es/cms/elemento.cmd?grupo=estaticos/paginas&elemento=documentacion_tecnica_lam.html

32 https://www.w3.org/2005/Incubator/lld/wiki/Use_Case_Polymath_Virtual_Library

33 <http://www.humanidadesdigitales.org>

34 El número 822 de la revista *Ínsula* se publicó bajo el título «Humanidades digitales y literaturas hispánicas».

35 <http://www.tei-c.org/index.xml>

La Fundación Ignacio Larramendi, que cuenta con una experiencia considerable en esta área, realizó ese trabajo de una forma tal vez pionera en España; su contribución quedó recogida por los editores de las *Obras completas* de la siguiente manera:

Esta edición se ha podido realizar gracias a unas herramientas tecnológicas que no es habitual utilizar en un proyecto de este calibre. Buena parte de ello es contribución de DIGIBÍS, con Tachi Hernando de Larramendi y Jesús Domínguez, así como del asesoramiento de Xavier Agenjo Bullón de la Fundación Ignacio Larramendi. (*O. C.*, tomo X, p. 1270.).

Con este y otros antecedentes, la Fundación Ignacio Larramendi fue invitada a pronunciar una ponencia en el congreso «Humanidades Digitales: desafíos, logros y perspectivas de futuro», que tuvo lugar en la Universidad de la Coruña los días 9 a 12 de julio de 2013.

La comunicación, redactada por Xavier Agenjo y Francisca Hernández, suscitó un considerable interés. La base fundamental de la comunicación era que tras el sistemático reconocimiento óptico de caracteres (OCR), de forma normalizada con el esquema ALTO (Analyzed Layout and Text Object)³⁶, el humanista digital disponía ya de una enorme cantidad de información –miles de millones de páginas–, sobre la que poder trabajar con herramientas y aplicaciones desarrolladas para ese fin.

Si se tienen en cuenta las cifras de centenares de millones de objetos digitales correspondientes a todo tipo de materiales impresos y manuscritos, materiales de archivo, etc. –es imposible medir en número de páginas, y no digamos ya en número de palabras y caracteres– nos encontramos ya claramente en el Big Data y queda claro que es imposible no tener muy presente el futuro conjunto de las Humanidades Digitales y de la digitalización avanzada de archivos, bibliotecas y museos.

Si esta realidad indudable se traslada al entorno de Linked Open Data, se nos presenta una realidad ineludible.

Metodología y criterios de selección de polígrafos

El proyecto se basa en el término *polígrafo*, creado por Marcelino Menéndez Pelayo para referirse a los creadores polifacéticos cuyas obras marcaron un punto de inflexión en su campo. Nuestra Biblioteca Virtual tiene como fin

³⁶ <http://www.loc.gov/standards/alto/>

recopilar la obra de esos pensadores españoles, hispanoamericanos, portugueses y brasileños, actualizando las técnicas de recopilación y difusión a unas tecnologías de la información en constante transformación.

El elenco de los polígrafos está basado en el *Inventario de la Ciencia Española*³⁷ de Marcelino Menéndez Pelayo y en la obra de Bonilla y San Martín, *Historia de la filosofía española*³⁸, el llamado corpus por José Luis Abellán, formado por las obras del propio Bonilla, las obras de los hermanos Joaquín y Tomás Carreras Artau, las de Marcial Solana y las de Miguel Cruz Hernández, así como la *Historia crítica del pensamiento español*³⁹ de Abellán. También se tiene muy en cuenta el proyecto en la Red ya mencionado de la Fundación Gustavo Bueno, Filosofía en Español.

Desde su momento inicial la Biblioteca Virtual de Polígrafos se formó sobre un núcleo formado por más de mil autores de los diversos campos de las humanidades y de las ciencias. De todos ellos se ofrece una recopilación bibliográfica a partir de las versiones digitales de sus obras, realizadas por la propia Fundación o, mayoritariamente, recogidas de repositorios digitales de acceso abierto como Hispana o Europea. Para cada autor se ofrece información biográfica que ayuda a situar el contexto de la creación de las obras, la descripción de estas obras y sus versiones digitales, así como un rico entramado de relaciones semánticas entre los distintos autores.

La Biblioteca Virtual de Polígrafos

La Biblioteca Virtual de Polígrafos puede consultarse como un conjunto, pero también, en mayor detalle, por medio de las bibliotecas virtuales temáticas o de autor que la componen. Entre las Bibliotecas Virtuales Temáticas

37 MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1856-1912). *La ciencia española* [Texto impreso] / Marcelino Menéndez Pelayo. – Santander : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953-1954. – 3 v. – (Edición Nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo ; 58-60).

38 BONILLA Y SAN MARTÍN, Adolfo (1875-1926). *Historia de la filosofía española* [Texto impreso] / Adolfo Bonilla y San Martín – Madrid : Librería General de Victoriano Suárez, 1908. – 474 p. ; 20 cm.. – (Biblioteca de Derecho y Ciencias Sociales ; 42).

39 ABELLÁN, José Luis, (1933-) *Historia crítica del pensamiento español* [Texto impreso] / José Luis Abellán. – Barcelona : Círculo de Lectores, 1992-1993. 8 v. : il. ; 23 cm. Contenido: Bibliografía. Índice. – 1. Metodología e introducción histórica, 2. La edad de oro (siglo XVI), 3. Del barroco a la Ilustración I, 4. Del barroco a la Ilustración II, 5. Liberalismo y romanticismo, 6-8. La crisis contemporánea.

podemos mencionar la dedicada a la Escuela de Salamanca⁴⁰, la que recoge a los traductores de la Antigua Escuela de Traductores de Toledo⁴¹, o las relacionadas con la Empresa Americana⁴² y los hallazgos científicos y técnicos que se derivaron de ella⁴³. Entre las Bibliotecas Virtuales de Autor señalaremos aquí las dedicadas a Marcelino Menéndez Pelayo⁴⁴, a Francisco Sánchez, el Escéptico⁴⁵, o a Miguel de Cervantes⁴⁶.

En todas ellas se ha utilizado la misma metodología que se ha expuesto sucintamente, aunque lógicamente introduciendo en ella variaciones para proporcionar el máximo nivel de difusión y presencia en la Web, con la idea conductora de aprovechar al máximo lo que las tecnologías de la información van produciendo.

La Biblioteca Virtual de la Escuela de Salamanca (2011)

A nuestro juicio la Biblioteca Virtual de la Escuela de Salamanca refleja una de las mayores contribuciones del pensamiento hispano al universal. La bibliografía sobre la Escuela es abrumadora, pero quizá habría que destacar el proyecto del Consejo Superior de Investigaciones Científicas publicado bajo el título general de *Corpus Hispanorum de Pace*, dirigido por Luciano Pereña, y editado de forma magnífica en 37 volúmenes. Desde el punto de vista de la Fundación Ignacio Larramendi, ese enorme esfuerzo tendría que culminar con la edición digital de la colección. Pero parece que los obstáculos para la digitalización de esos libros son insalvables, lo que no se entiende bien porque en casi todos los casos se trata de volúmenes agotados que alcanzan un precio elevado en el mercado de libros de viejo. Sin embargo, parece que el Consejo tiene una política totalmente restrictiva para la digitalización de esos materiales, aunque con una muy conspicua excepción.

Justamente la edición digital de las *Obras completas* de don Marcelino, por quienes firman esta comunicación, y también la obra de Gonzalo Díaz

40 http://www.larramendi.es/esc_sal/es/micrositios/inicio.do

41 http://www.larramendi.es/traductores_toledo/es/micrositios/inicio.do

42 <http://www.larramendi.es/cytamerica/es/micrositios/inicio.do>

43 <http://www.larramendi.es/vc ilustrados/es/micrositios/inicio.do>

44 <http://www.larramendi.es/menendezpelayo/es/micrositios/inicio.do>

45 http://www.larramendi.es/francisco_sanchez/es/micrositios/inicio.do

46 http://www.larramendi.es/cervantes_400/es/micrositios/inicio.do

y Díaz, *Hombres y documentos de la Filosofía Española* que está accesible en la Biblioteca Virtual Saavedra Fajardo⁴⁷, se encaminan en esta línea. La Fundación Ignacio Larramendi intenta proporcionar a la historia de las ideas hispánicas los avances más destacados en la informática documental, como acabamos de ver, porque tiene constancia de que en la Web no rige, sino todo lo contrario, el refrán «el buen paño en el arca se vende».

En cualquier caso, el proyecto de la Escuela de Salamanca empezó con la selección de los 20 autores que a nuestro criterio eran los más destacados de ese movimiento. Se procedió luego a crear registros de autoridad en Formato MARC21, pero con funcionalidades que permitieran transformar de forma totalmente dinámica esos registros a otros, como Dublin Core, o a Linked Open Data según la ontología de EDM.

También se llevó a cabo un proyecto de enriquecimiento semántico de los metadatos con vocabularios de valores, siguiendo las recomendaciones del «Informe Final» del W3C LLD. Gracias a ello, el usuario de la Biblioteca Virtual de Polígrafos puede navegar desde esos vínculos a una gran cantidad de recursos de información: la Biblioteca Nacional de España, el Virtual International Authority File, WorldCat (el mayor catálogo de bibliotecas del mundo), la Bibliothèque Nationale de France, la Deutsche Nationalbibliothek y otras.

Todo ello redunda en beneficio del usuario de la biblioteca. Así, si el usuario accede a la información del WorldCat, digamos sobre Francisco de Vitoria, en un solo clic dispone de lo que se llama en bibliografía la *fortuna* del autor. Para que se vea el ejemplo sobre Francisco de Vitoria, WorldCat ofrece 565 obras en 1639 publicaciones, en 10 lenguas, y 13.163 ejemplares en diferentes bibliotecas mundiales. Es decir, se conocen las obras, las ediciones e impresiones en más de 10 lenguas, lo que da también una información muy amplia sobre qué bibliotecas cuentan con ejemplares de esas obras, y todo ello da buena muestra del interés sobre la obra de Vitoria. Con un solo clic se puede medir de forma cuantitativa la difusión de este autor a lo largo del tiempo.⁴⁸

⁴⁷ www.saavedrafajardo.org/ (Es una lástima que esta Biblioteca Virtual no cuente con los estándares mencionados en este artículo, que se conforman a partir de las pautas del W3C y de Europea y que dotarían de una mayor visibilidad a esa digitalización).

⁴⁸ AGENJO BULLÓN, Xavier; HERNÁNDEZ CARRASCAL, Francisca; JUEZ GARCÍA, Patricia. «La Escuela de Salamanca desde el punto de vista de la Web semántica y la información en la red». En: *Crisis de la modernidad y filosofías ibéricas*. X Jornadas Internacionales de Hispanismo

Estas posibilidades nos han llevado a iniciar con algunos autores un proyecto de enorme interés para las Humanidades Digitales, el de que cada polígrafo disponga de su perfil específico en Google Scholar. Las funcionalidades que proporciona Google Scholar proporcionarían una visión muy aproximada del impacto de los polígrafos y de sus obras en las humanidades. De momento, como se verá más adelante, se ha creado el perfil de algunos autores y esperamos que en los próximos meses podamos crear un perfil para cada uno de ellos, que será totalmente público y accesible para cualquier interesado.

La Biblioteca Virtual de Francisco Sánchez, el Escéptico (2012)

Francisco Sánchez, conocido como el Escéptico, nació en Tuy, Pontevedra, en 1550, y murió en Toulouse, Francia, en 1623. Filósofo y médico. Fue una figura antiaristotelista de importancia excepcional en la historia de la filosofía internacional.

Queremos señalar la Biblioteca Virtual de Francisco Sánchez, abierta al público en 2012, como la primera en la que se utilizaron las relaciones semánticas entre autores, especialmente las relaciones de influencia de unos autores sobre otros.

La práctica habitual de catalogación bibliográfica y de creación de registros de autoridad utiliza las relaciones en unos términos muy genéricos, prácticamente se trata de expresiones como «relacionado con» sin especificar el tipo de relación. Pero los cambios introducidos en el propio Formato MARC21 hacían posible especificar estas relaciones por medio de URIs, que podían ser proporcionadas por diferentes ontologías como DBpedia⁴⁹, BIO: A vocabulary for biographical information⁵⁰ y otras. Esto nos permitió especificar los diferentes tipos de relaciones entre personas, entre personas e instituciones, y entre instituciones⁵¹.

Filosófico, Universidade de Santiago de Compostela, 13-15 de abril de 2011. Fundación Ignacio Larramendi; Departamento de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela y Asociación de Hispanismo Filosófico, 2013. pp. 199-215.

49 <http://mappings.dbpedia.org/server/ontology/classes/>

50 <http://vocab.org/bio/>

51 «Data Aggregation and Dissemination of Authority Records through Linked Open Data in a European Context». Xavier Agenjo, Francisca Hernández y Andrés Viedma. *Cataloging*

Esta práctica, sobre la que se ha avanzado mucho en las subsiguientes Bibliotecas Virtuales, dio lugar a que la Biblioteca Virtual de Francisco Sánchez, el Escéptico, figurara en 2012 como caso de estudio⁵² de Europeana Data Model. Hay que recordar que la primera versión de la ontología de alto nivel para el patrimonio cultural europeo, Europeana Data Model, se publicó el 5 de julio de 2010.

Pero también hemos de señalar la Biblioteca Virtual de Francisco Sánchez por el estudio poligráfico que preparó el profesor Rafael V. Orden, que en muchas ocasiones nos sirve de modelo para informar a los posibles especialistas a la hora de redactar un estudio. Recordamos aquí que la obra de cada polígrafo va acompañada de un estudio introductorio sobre el autor que la Fundación Ignacio Larramendi encomienda a diferentes especialistas.

La Biblioteca Virtual de la Antigua Escuela de Traductores de Toledo (2103)

La Antigua Escuela de Traductores de Toledo fue decisiva para la cultura de la Baja Edad Media. Bajo esa denominación se conoce actualmente al grupo de traductores y estudiosos que fue reuniéndose en Toledo tras su conquista por Alfonso VI y la llegada de la orden de Cluny. En la ciudad convivían cristianos, musulmanes y judíos, por lo que tanto el latín como el árabe o el hebreo eran lenguas de uso común; además, como es lógico, de distintas modalidades del romance, tanto de los mozárabes que vivían en Toledo, como de los conquistadores castellanos.

La Escuela tuvo fundamentalmente dos periodos. El primero, marcado por el arzobispo don Raimundo, en el siglo XII, y el segundo por el rey Alfonso X, en el siglo XIII. Se tradujo un número extraordinario de obras escritas en árabe y, en menor medida, en hebreo; en ellas se encontraba gran parte del legado científico y filosófico de la antigüedad griega clásica, india y árabe.

Esta biblioteca se presentó en 2013 y está compuesta por un total de 1.267 obras y 18 traductores de 49 autores; como es práctica habitual en

E Classification Quarterly, Volume 50, 2012 – Issue 8, <http://dx.doi.org/10.1080/01639374.2012.711441>

52 <https://pro.europeana.eu/page/polymath-edm>

la Biblioteca Virtual de Polígrafos, de todos ellos se ofrecen las fichas de autoridad, de tipo enciclopédico, y los registros bibliográficos de sus obras.

La Biblioteca Virtual de la Ciencia y la Técnica en la Empresa Americana (2015)

El descubrimiento de América, su exploración minuciosa, el análisis de las lenguas que hablaban los nativos americanos y su estudio etnográfico, probó la alta cualificación intelectual, científica y técnica de españoles y portugueses, a la que pronto se sumarían los propios americanos, criollos o indígenas.

La exploración abarcó también, lógicamente, la fauna y la flora del nuevo mundo, tan distinta, y permitió un fecundo estudio comparado. Además, se pudo completar la circunnavegación del globo, gracias a la pericia y los conocimientos cosmográficos y náuticos de los pueblos hispánicos y se extendió el primer ciclo global –la Nao de Manila es paradigmática–, lo que permitió compartir saberes entre América, Asia y Europa.

Esta Biblioteca Virtual constituye el contrapunto de la consagrada a la Escuela de Salamanca, dedicada al derecho, la economía y el pensamiento filosófico, sacudido también por el descubrimiento colombino. Presentada en la Casa de América en 2015, está compuesta por 662 obras de y sobre 25 polígrafos; con sus fichas de autoridad y registros bibliográficos correspondientes.

La Biblioteca Virtual de Viajes Científicos Ilustrados

Heredera de la Biblioteca Virtual de la Ciencia y la Técnica en la Empresa Americana, se está desarrollando esta nueva Biblioteca Virtual con la intención de dar a conocer la inmensa aportación de España, tanto en los territorios europeos como americanos o filipinos, a la ciencia ilustrada universal. Con ella se quiere mostrar la importancia que tuvieron los grandes viajes ilustrados, como los de Celestino Mutis, fantástico ordenador de la flora americana, de Félix de Azara, precursor directo de Darwin, o de Andrés del Río, descubridor de un nuevo elemento químico, el vanadio.

Está compuesta por 28 autores y más de 1.015 obras; con sus fichas de autoridad y registros bibliográficos correspondientes.

Cambios en el paradigma de investigación

Como hemos visto anteriormente, una de las ventajas de contar con la aplicación DIGIBIB es que los datos, en el lenguaje bibliotecario los registros de autoridad y los registros bibliográficos, no sólo están catalogados conforme a la última actualización del Formato MARC21⁵³, sino que de forma dinámica y transparente se transforman en otros lenguajes y formatos bibliotecarios y documentales, entre ellos Dublin Core y EDM. Con estos formatos, sin tener que volverlos a cargar por tanto, se alimenta el repositorio OAI-PMH de forma también transparente, de modo que, además de hacer que su visibilidad se incremente, pueda ser recolectado por Hispana y Europea.

Hay que hacer hincapié en que Hispana, el agregador nacional de metadatos (que es también un desarrollo de DIGIBÍB) ofrece más de 7,2 millones de registros recolectados de archivos, bibliotecas y museos digitales y repositorios institucionales. Es el primer recurso de información sobre las obras digitalizadas en España y, como tal, debería ser el primer punto de partida para cualquier investigación, sobre todo en el campo de las humanidades y en concreto en la filosofía. Además, Hispana no sólo agrega los registros de la base de datos Dialnet⁵⁴, sino también todos los repositorios institucionales de todas las bibliotecas universitarias españolas, así como del CSIC. Entre sus millones de registros, cualquier especialista puede encontrar las referencias básicas e incluso fundamentales para su investigación.

Todas las Bibliotecas Virtuales de la Fundación Ignacio Larramendi están recolectadas por Hispana. A su vez, Hispana actúa como agregador nacional de contenidos a Europea, la biblioteca digital de la Unión Europea. Con estas herramientas el investigador puede acceder a los registros digitalizados ya no sólo por instituciones españolas, sino por todos aquellos centros europeos que participan en el proyecto, que en la actualidad supera los 3.500 participantes.

Como es sabido, muchos textos españoles están digitalizados en bibliotecas europeas, y en ocasiones son los únicos testimonios localizados. Es decir, con un pequeño esfuerzo de ingeniería de *software* los registros ingresados en la Biblioteca Virtual de Polígrafos tienen una visibilidad enorme.

53 <https://www.loc.gov/marc/>

54 <https://dialnet.unirioja.es/>

Igual que Menéndez Pelayo preparó su *Inventario Bibliográfico de la Ciencia Española*⁵⁵ para pisar con pie firme en la bibliografía disponible en su tiempo, la Biblioteca Virtual de Polígrafos, y también todas las bibliotecas digitales y virtuales españolas, desde la Biblioteca Digital Hispánica⁵⁶, hasta la Biblioteca Dixital de Galicia (Galiciana)⁵⁷, la Biblioteca Digital de Castilla y León⁵⁸, la Biblioteca Valenciana Digital⁵⁹ o la Biblioteca Virtual de Andalucía⁶⁰, por nombrar algunas de ellas, allegan una gran cantidad de textos digitales sobre los que el especialista puede edificar sus hipótesis y corroborar sus tesis. Nada hay de menor calidad que las citas de segunda, tercera o cuarta mano, cuando de forma creciente la Web, con iniciativas como la de la Biblioteca Virtual de Polígrafos permite por fin disponer de primera mano de textos de difícil localización.

Ahora bien, qué pocos son los especialistas en un dominio que citan estos textos digitales. Hemos visto casos en los que algún académico cita textos de la Biblioteca Nacional de España, de la Bibliothèque Nationale de France y de la British Library para un artículo concreto. Seguramente, haya sido un gran placer ir a Madrid, París y Londres, pero el hecho es que esos textos estaban accesibles en la Web.

También se da la circunstancia de que algunos especialistas sí utilizan esos textos digitales, pero luego citan las obras impresas. En la Fundación Ignacio Larramendi estamos muy acostumbrados a ver citar el *Epistolario* o las *Obras completas* de don Marcelino, cuando es evidente que las citas están obtenidas del recurso electrónico. Los 23 tomos del *Epistolario* de Menéndez Pelayo cuentan con un tomo de índices, pero no permiten localizar una persona, acontecimiento y sobre todo un libro que no esté reseñado en el índice. En 2001, Ignacio Cabano y Xavier Agenjo publicaron un artículo⁶¹

55 <http://www.larramendi.es/menendezpelayo/es/corpus/unidad.do?idCorpus=1000&idUnidad=101345&posicion=1>

56 <http://www.bne.es/es/Catalogos/BibliotecaDigitalHispanica/Inicio/index.html>

57 <http://biblioteca.galiciana.gal/gl/inicio/inicio.do>

58 <http://bibliotecadigital.jcyl.es/es/estaticos/contenido.cmd?pagina=estaticos/inicio>

59 <http://bivaldi.gva.es/es/cms/elemento.cmd?id=estaticos/paginas/inicio.html>

60 <http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/opencms>

61 CABANO VÁZQUEZ, José Ignacio y AGENJO BULLÓN, Xavier. «Curros Enríquez e a crítica tradicionalista». En *Actas do I Congreso Internacional "Curros Enríquez e o seu tempo"*: (Celanova, 13-15 de setembro do 2001) / Xesús Alonso Montero (ed. lit.), Henrique Monteagudo Romero (ed. lit.), Begoña Tajés Marcote (ed. lit.), Vol. 2, 2004, ISBN 84-95415-79-8, p.p. 303-313.

sobre Curros Enríquez, autor de *Aires da miña terra* (1880), demostrando que aunque en los índices del *Epistolario* de don Marcelino las cartas de Curros se podían recuperar, había otros testimonios sobre él que solamente era factible encontrar de forma digital (a no ser que se hubieran leído para esa cita los 23 volúmenes).

Desde la Fundación Ignacio Larramendi estamos empeñados en que ese paradigma se rompa, al menos en el ámbito del Hispanismo Filosófico, pero asombra ver qué pocos son los artículos y comunicaciones que citan o recogen páginas web.

Conclusión

Siguiendo la estela del proyecto sobre Menéndez Pelayo, publicado en 1999 como ya se ha dicho, insertamos a continuación un texto que puede servir de resumen para la práctica de las bibliotecas virtuales.

El texto fue publicado en el libro homenaje dedicado a la labor de mecenazgo de Ignacio Hernando de Larramendi, creador, entre otras, de la Fundación que actualmente lleva su nombre y trata sobre una conversación que mantuvieron el homenajeado en el libro y Xavier Agenjo en 1997, conversación de la que surge por primera vez la idea de una biblioteca virtual de polígrafos:

La idea seminal de aquel proyecto, tal y como se la expliqué en uno de aquellos agradabilísimos almuerzos a los que Ignacio tenía la amabilidad de invitarme, consistía fundamentalmente en seguir el pensamiento de Menéndez Pelayo, a quien Ignacio indiscutiblemente admiraba. Menéndez Pelayo se había embarcado desde muy joven en una polémica sobre la ciencia española y salió triunfante de ella por su enorme superioridad bibliográfica, que le permitía concretar en autores y obras perfectamente descritas lo que en otros polemistas no pasaban de ser afirmaciones generales, sin ningún apoyo positivo. Don Marcelino continuó toda su vida trabajando en esta línea, creando una obra verdaderamente magistral y corrigiéndose permanentemente en aras de una probidad intelectual y científica verdaderamente admirables. Nunca ninguneó a nadie y siempre fue el más ríguoso de sus críticos. Un intelectual español tipo, vamos.

Pero al mismo tiempo que elaboraba esta obra monumental y era capaz de mantener un extraordinario epistolario, dirigir los métodos de la investigación histórica en la desde entonces muy prestigiosa *Revista de Archivos, Bibliotecas y*

Museos o establecer sustanciales cambios en la biblioteconomía española desde 1901, aunque estos sean muy poco conocidos o reconocidos, don Marcelino emprendió en paralelo una acción extraordinaria: reunir en una biblioteca, en su biblioteca, todos aquellos clásicos olvidados del pensamiento español que pudo conseguir. Y al final de su vida los legó al Ayuntamiento de Santander, pues consideraba que allí estaba reunida en gran parte la ciencia española, es decir, una de las raíces de la personalidad de España. De su biblioteca decía que era la única de sus obras de la cual no se declaraba completamente insatisfecho. Sin embargo, y pensando en el entorno del siglo XXI, era necesario dar un tercer paso en la metodología de don Marcelino, el primero había sido redactar una bibliografía, el segundo reunir las obras citadas en aquella bibliografía y el tercero...

Ahí me interrumpió Ignacio, que lo había comprendido instantáneamente: (dijo), hay que digitalizar todos esos fondos para hacerlos accesibles internacionalmente y de forma muy especial en Hispanoamérica y además, continuó, incluir una amplia bibliografía sobre cada uno de los temas y, por último, añadir la digitalización de libros modernos que aclarasen aquellos autores clásicos. Creo que después de aquello pedimos una copita de anís.⁶²

Esos postulados se han cumplido con la publicación de centenares de polígrafos, sus obras, la bibliografía y la biografía sobre los polígrafos. Todo ello accesible en la Web, con los mejores predicamentos de nada menos que el W3C y de Europeana y con el refrendo de la atención de los estudiosos cuantitativamente medidos por Google Analytics.

Pero no estamos satisfechos con lo realizado, queremos más. Queremos aplicar la tecnología Linked Open Data (LOD), queremos aplicar la tecnología de marcado de textos y, sobre todo, queremos invitar a los especialistas a que contribuyan con sus conocimientos en los estudios poligráficos que con tantísimo placer publicamos de forma digital.

Este es nuestro compromiso.

62 *Op. cit.*, en la nota 1.

Esta edición impresa terminó de prepararse el 18 de octubre de 2017
–fecha en la que se celebra el 187 aniversario de la muerte de Juan Sempere y Guarinos, bibliógrafo español–, fruto de la diligencia del maestro tipógrafo Antonio Otiñano.

