

# Filosofías del Sur



J. L. Mora García,  
María del Carmen Lara  
Óscar Barroso  
Elena Trapanese  
Xavier Agenjo  
(Editores)

XI Jornadas Internacionales  
de Hispanismo Filosófico

Universidad de Granada  
2013

FUNDACIÓN IGNACIO LARRAMENDI  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA II  
UNIVERSIDAD DE GRANADA  
ASOCIACIÓN DE HISPANISMO FILOSÓFICO

• MADRID, 2015 •



# **FILOSOFÍAS DEL SUR**

XI Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico  
Universidad de Granada  
Abril 2013



José Luis Mora  
María del Carmen Lara  
Óscar Barroso  
Elena Trapanese  
Xavier Agenjo  
(Eds.)

## **FILOSOFÍAS DEL SUR**

XI Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico  
Universidad de Granada  
Abril 2013

Fundación Ignacio Larramendi  
Departamento de Filosofía II. Universidad de Granada  
Asociación de Hispanismo Filosófico  
Madrid. 2015

Jornadas de Hispanismo Filosófico (11ª. 2013. Granada)

Filosófias del Sur: XI Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico, Universidad de Granada, abril 2013 / José Luis Mora García, María del Carmen Lara, Oscar Barroso, Elena Trapanese, Xavier Agenjo, editores. – Madrid: Fundación Ignacio Larremendi ; Departamento de Filosofía II. Universidad de Granada ; Asociación de Hispanismo Filosófico, 2015.

610 p. ; 23,5 cm.

Han colaborado en la preparación de esta edición:

Roberto della Mora, Iliaris Avilés, Manuel López y Marta Nogueroles

© De los textos: Los autores

© De esta edición: Fundación Ignacio Larramendi

Ilustración de la cubierta: Fotografía de la Normal de Granada.

Diseño de cubiertas: Antonio Otiñano Martínez,  
director de Arte de DIGIBÍS.

Maquetación: Inma Marcos

ISBN: 978-84-606-6474-1

Depósito Legal: M-7739-201

— ÍNDICE —

PRESENTACIÓN

- Xavier Agenjo Bullón  
Director de Proyectos de la Fundación Ignacio Larramendi ..... 11

INTRODUCCIÓN

- José Luis Mora  
Presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico ..... 15

Filosofar desde el sur

AL SUR DEL PENSAMIENTO: MEDITERRANISMO Y LATINIDAD

- Pedro Cerezo Galán ..... 23

Edad Media, Renacimiento y Barroco

LA FILOSOFÍA DE AL-ANDALUS

- Juan Fernando Ortega ..... 53

EL OCÉANO SIN ORILLA: ELEMENTOS DEL PENSAMIENTO MÍSTICO-SUFÍ

- DE IBN-ARABÍ  
Enrique Rodríguez Martín del Campo ..... 69

LA MANZANA DE DESCARTES. GENIO ENGAÑADOR Y VERDADES

- ETERNAS A LA LUZ DE LA OBRA DE FRAY LUIS DE LEÓN  
José Manuel Díaz Martín ..... 79

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DEL FOCO LUTERANO DE SEVILLA:

- MARÍA BOHÓRQUEZ  
María Martín Gómez ..... 109

LA DETERMINACIÓN DEL DERECHO EN LA ESCOLÁSTICA ESPAÑOLA:

- DOMINGO DE SOTO Y FRANCISCO SUÁREZ  
Sebastián Contreras ..... 121

LA PRESENCIA DE SUÁREZ EN LA METAFÍSICA DE SPINOZA

- Oscar Barroso Fernández ..... 145

LA FILOSOFÍA NEOPLATÓNICA DE SAN JUAN DE LA CRUZ Florentino Aláez Serrano .....	157
LA INFLUENCIA DE FRAY LUIS DE GRANADA EN OLIVA SABUCO Jesús Ruíz Fernández .....	165
A QUESTÃO DO PECADO FILOSÓFICO DOS POVOS AMERICANOS: A CRÍTICA DE ANTÓNIO VIEIRA A FRANCISCO SUÁREZ Pedro Calafate .....	195
Siglo XIX y XX	
VALERA Y LA UNIDAD ITALIANA María Cristina Pascerini .....	209
FRANCISCO GINER DE LOS RÍOS, PRECURSOR DE LA PEDAGOGÍA DEL SIGNIFICADO María del Carmen Lara Nieto .....	221
LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO JURÍDICO Y SOCIOLÓGICO DE FRANCISCO GINER A TRAVÉS DE SUS OBRAS JURÍDICAS CAPITALES Delia Manzanero Fernández .....	239
“FILOSOFÍA ESPAÑOLA” COMO FILOSOFEMA FUNDAMENTAL L DE MENÉNDEZ PELAYO Gerardo Bolado .....	257
ABD AL-JĀLAQ AṬ-ṬORRĪS Y MIGUEL DE UNAMUNO. EN TORNO A UNA CITACIÓN Mohamed Bilal Achmal .....	287
EN TORNO A UN CENTENARIO: UNAMUNO, PICASSO Y LA MODERNIDAD SATURADA María Rodríguez García .....	301
ÁNGEL GANIVET ANTE LA CRISIS DE FIN DE SIGLO Manuel Salguero Salguero .....	311
EL PAISAJE DE IGNACIO ZULOAGA EN LA INTERPRETACIÓN DE UNAMUNO Y ORTEGA Y GASSET Dezső Csejtei .....	337
JOSÉ ORTEGA Y GASSET Y LOS ORÍGENES DE LA SOCIOLOGÍA EN ESPAÑA Fernando González y Galán .....	351



CANON Y CRÍTICA CONTEMPORÁNEA (EL CÍRCULO DE LITORAL Y MARÍA ZAMBRANO) Enrique Baena .....	371
SÁNCHEZ VÁZQUEZ, FILÓSOFO DE LA PRAXIS Pedro Ribas Ribas .....	389
LOS RECORRIDOS ENCONTRADOS PARA LA LITERATURA EN LAS FILOSOFÍAS DE ORTEGA Y NICOL: EL HISPANISMO COMO CUESTIÓN DE FONDO Enrique Ferrari Nieto .....	405
ZAMBRANO Y UNAMUNO: UN MODO DE SER FILÓSOFO E INTELLECTUAL ESPAÑOL Clara Fernández Díaz-Rincón .....	423
EL INTELLECTUAL ENTRE ECLIPSE, ESNOBISMO Y REFORMA. REFLEXIONES A PARTIR DE MARÍA ZAMBRANO, ELÉMIRE ZOLLA Y ELENA CROCE Elena Trapanese .....	435
MARÍA ZAMBRANO: “UNA MÚSICA OSCURA, TEMBLOROSA... QUE SE LLAMÓ AMOR” Lucía Parente .....	449
MARÍA ZAMBRANO, FILÓSOFA DEL SUR, PENSADORA DEL EXILIO Paola Coppi .....	469
FILOSOFÍA Y EXILIO. LECTURAS CRUZADAS ENTRE MARÍA ZAMBRANO, EDUARDO CARRASCO Y HUMBERTO GIANNINI Matías Silva Rojas .....	479
LA ESTÉTICA DE JOSÉ FERRATER MORA, PENSADOR Y ARTISTA MEDITERRÁNEO Roberto Dalla Mora .....	491
LOS ANARQUISTAS ESPAÑOLES Y SU NUEVA YORK: PENSAR EN ÁCRATA EN LOS ESTADOS UNIDOS (1892-1925) Rafael Chabrán .....	509
JOSÉ LUIS CANO, EL SUR DEL SUR José Luis Mora García .....	521
ARANGUREN: UN FILÓSOFO DEL SUR FRENTE AL UTILITARISMO INGLÉS Y EL REALISMO ESCANDINAVO Cristina Hermida del Llano .....	533

RAIMON PANIKKAR: TODO ESTÁ INTEGRADO. LA ARMONÍA INVISIBLE DE LA REALIDAD Victorino Pérez Prieto .....	549
LA “EXPRESIVIDAD” COMO CATEGORÍA MEDULAR DEL ARTE ESPAÑOL EN LA ESTÉTICA DE JOSÉ MARÍA MORENO GALVÁN Miguel Ángel Rivero Gómez .....	557
NUEVAS FRONTERAS DEL HISPANISMO FILOSÓFICO: LA FILOSOFÍA ANDINA Y EL CONFUCIANISMO Aurelio de Prada .....	579
EL PENSAMIENTO CRÍTICO DE JOSÉ REVUELTAS Javier Corona Fernández .....	591

## PRESENTACIÓN

XAVIER AGENJO BULLÓN

Director de Proyectos de la Fundación Ignacio Larramendi

Al concluirse el primer cuarto de siglo de las Jornadas de la Asociación de Hispanismo Filosófico y al procederse a la publicación de sus Actas, conviene hacer un planteamiento estratégico, ya que ha sido necesario llevar a cabo determinadas decisiones con perspectivas de futuro.

Aunque la anterior edición impresa ya tuvo su versión electrónica, hay que hacer mención expresa del hecho de que por primera vez se publican de forma electrónica, si bien se imprimirán algunos ejemplares para que puedan distribuirse en las XII Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico que, con el título “Laberintos del liberalismo”, tendrán lugar en la Universidad de Murcia del 11 al 13 de marzo de 2015. Esta decisión va a ir aparejada con otra derivada y sobre la cual trata fundamentalmente esta presentación.

No se trata únicamente de una decisión utilitaria, sino que presenta una notable ambición, ya que va a suponer un primer paso en la línea de las humanidades digitales que habrán de llegar, afortunadamente, también a la Filosofía. Esta decisión no debe ser considerada extraña, pues por parte de la Fundación Ignacio Larramendi<sup>1</sup> y de DIGIBÍS<sup>2</sup> resulta consustancial a una de sus tareas primordiales, la creación de bibliotecas digitales encaminadas a la edición en la Web de los textos más importantes del pensamiento español e iberoamericano, a partir de las ediciones digitalizadas de las obras de los más conspicuos pensadores que, gracias a la digitalización y al reconocimiento óptico de los textos, resultan ya mucho más accesibles para los investigadores; específicamente para aquellos que participan de los principios y de las tareas

---

<sup>1</sup> <http://www.larramendi.es>

<sup>2</sup> <http://www.digibis.com>

de la Asociación de Hispanismo Filosófico. El objetivo, pues, va a iniciarse con un proyecto que tal vez pueda parecer discreto en una primera aproximación, pero que sin duda proporcionará grandes réditos en el medio y en el largo plazo. Se trata de publicar todos estos textos utilizando las herramientas de DIGIBÍS y en particular su programa de bibliotecas virtuales DIGIBIB<sup>3</sup> que se encuentra en la actualidad en la versión 9.1.

De esta manera, se catalogarán, utilizando los metadatos apropiados las catalogaciones correspondientes a estas XI Jornadas de la Asociación y ello procurará unos efectos de gran interés. Cuando se proceda a realizar la catalogación de estos artículos y comunicaciones se dispondrá no sólo de un acceso directo a los propios textos sino también de un amplio conjunto de metadatos que proporcionarán una enorme visibilidad a los autores que publiquen sus comunicaciones en las Jornadas y a los temas sobre los que hayan versado sus aportaciones. De forma totalmente transparente, es decir, sin que sea necesaria, a diferencia de lo que ocurre en la mayoría de los repositorios académicos e institucionales españoles, ninguna participación humana, pues será el propio repositorio OAI-PMH<sup>4</sup> el que se alimentará automáticamente con los nuevos registros que se creen.

Estos registros estarán en el muy utilizado formato Dublin Core<sup>5</sup>, lo que permitirá su recolección por agregadores tales como Hispana<sup>6</sup> o Recolecta<sup>7</sup> y a partir del primero, por el gran proyecto europeo Europeana. Así mismo, serán recolectados por OAIster<sup>8</sup> y, por lo tanto, los artículos pasarán a incluirse en el WorldCat<sup>9</sup> o catálogo colectivo mundial, lo cual, nuevamente, redundará en una mayor visibilidad para los autores y los trabajos que se publiquen aquí.

La catalogación será enriquecida semánticamente, vinculando cada entrada con vocabularios tales como el Virtual International Authority File<sup>10</sup>, datos.bne.es (Biblioteca Nacional de España)<sup>11</sup>, data.bnf.fr (Bibliothèque National

---

<sup>3</sup> <http://www.digibis.com/software/digibis.html>

<sup>4</sup> <http://www.openarchives.org/pmh/>

<sup>5</sup> <http://dublincore.org/>

<sup>6</sup> <http://hispana.mcu.es>

<sup>7</sup> <http://recoleta.fecyt.es/>

<sup>8</sup> <http://www.oclc.org/>

<sup>9</sup> <http://www.worldcat.org/>

<sup>10</sup> <http://viaf.org/>

<sup>11</sup> <http://datos.bne.es/>

de France)<sup>12</sup>, la Deutsche NationalBibliothek<sup>13</sup>, FAST (Faceted Application of Subject Terminology)<sup>14</sup> de OCLC, la DBpedia<sup>15</sup> y ORCID (Open Researcher and Contributor ID)<sup>16</sup>. Entre las ventajas que esta política de publicación en la Web de la Fundación Ignacio Larramendi y DIGIBÍS (que, como hemos dicho, se ofrecerá a partir de ahora a la Asociación de Hispanismo Filosófico) se incluirá la que se señala ahora, lo cual proporcionará a esta creciente base de datos, que se definirá como un micrositio dentro la página Web de la Fundación Ignacio Larramendi, una gran visibilidad de autores y materias y lo convertirá en una fuente de información de primer orden.

Además de la publicación de los datos en el repositorio OAI-PMH y conforme a los ya citados metadatos Dublin Core, los artículos se publicarán en la red siguiendo el denominado schema.org<sup>17</sup>, y a medio plazo según BIBFRAME<sup>18</sup>, y se publicarán así mismo, por medio del correspondiente software, en la forma de tripletas que es como, volviendo a la lógica clásica, se denominan a estas nuevas tecnologías semánticas.

Así, la consulta de un autor como Salmerón nos permitirá obtener automáticamente todos aquellos autores que puedan adscribirse a la escuela krausista o que hayan sido catedráticos de Filosofía, pues estas dos categorías semánticas, la de ser krausista y la de ser catedrático de Filosofía pueden aplicarse dentro de la tecnología Linked Open Data. Se van a obtener grandes resultados de la aplicación de los principios de la Web semántica y desde luego la Asociación de Hispanismo Filosófico va a participar de forma plena en ellos.

Así, por ejemplo, el Uniform Resource Identifier, abreviado como URI, que corresponde a nuestro siempre recordado Antonio Jiménez García dentro del Virtual International Authority File es <http://viaf.org/viaf/41954333>, lo que nos permitirá navegar a todas sus obras recogidas en el mencionado WorldCat, que ya supera los 2.000 millones (en inglés 2 billions), así como un amplio conjunto de vínculos a sus obras, a los autores que colaboraron con él, a las materias que se dedicó preferentemente, etc. Estos enlaces suministrarán

---

<sup>12</sup> <http://data.bnf.fr/>

<sup>13</sup> <http://d-nb.info/>

<sup>14</sup> <http://fast.oclc.org/>

<sup>15</sup> <http://dbpedia.org/>

<sup>16</sup> <http://orcid.org/>

<sup>17</sup> <http://schema.org/>

<sup>18</sup> <http://www.loc.gov/bibframe/>

todo tipo de información de gran riqueza sobre nuestro autor y sobre las obras que escribió y recursos tales como la DBpedia o FAST proporcionarán una información riquísima a quienes consulten este nuevo recurso informativo que ahora se presenta.

Además, cada uno de estos autores estará vinculado con Google Scholar<sup>19</sup> y la Fundación Ignacio Larramendi ayudará, cumpliendo así un papel muy bibliotecario, a que los autores creen su propio perfil dentro de Google Scholar y, en cualquier caso, creará perfiles retrospectivos, como ya se están creando para sus proyectos de la Biblioteca Virtual de la Ciencia y la Técnica en la Empresa Americana<sup>20</sup> o Santiago Ramón y Cajal<sup>21</sup> y la Escuela Histológica española, proyecto nacido tras la publicación en 2014 del Epistolario de Cajal por parte de la Fundación Ignacio Larramendi con la colaboración de La Esfera de los Libros, o el proyecto de Biblioteca Virtual de los Viajes Científicos Ilustrados<sup>22</sup> que se irá desarrollando durante el año 2015.

Estas líneas de presentación de las nuevas Actas de las Jornadas de Hispanismo Filosófico son también unas líneas generales para enumerar, siquiera brevemente, las tareas que creemos que abre este segundo cuarto de siglo de la edición, por parte de la Fundación Ignacio Larramendi, de las mencionadas Actas. No se trata solo, desde luego, de un cambio de soporte, sino de una modificación radical del modo en que la información va a poderse consultar en la Web. Sin duda, en las próximas Jornadas de Hispanismo Filosófico podremos dar cuenta de los resultados de esta nueva política editorial digital y seguramente ofrecer algunas conclusiones derivadas del propio trabajo de publicación en la Web de las Jornadas.

Es un nuevo compromiso que adquirimos aquí.

---

<sup>19</sup> <http://scholar.google.com/>

<sup>20</sup> <http://www.larramendi.es/cytamerica/i18n/micrositios/inicio.cmd>

<sup>21</sup> <http://scholar.google.com/citations?user=K3LMrNIAAAAJ&HL=es>

<sup>22</sup> <http://www.larramendi.es/vcilustrados/i18n/micrositios/inicio.cmd>

## INTRODUCCIÓN

JOSÉ LUIS MORA; MARÍA DEL CARMEN LARA;  
ÓSCAR BARROSO; ELENA TRAPANESE  
(EDITORES)

Por alguna razón, que desde luego poco tiene que ver con los datos que la historia nos proporciona, ubicamos el pensamiento filosófico geográficamente en el norte, habiendo dejado el sur yermo. Aun siendo siempre relativas las posiciones espaciales en un cuerpo esférico pues dependen del lugar que ocupe el perceptor, nos permitirá el lector que recordemos el Sur haciendo nuestras las palabras de Chateaubriand pues nos lo permite su autoridad de norteño y nos ayudan a una predisposición positiva del ánimo como preámbulo a las reflexiones, investigaciones y estudios recogidas en este libro. Sabemos que el escritor francés paseó por los jardines de la Alhambra en el verano de 1806 y cuando quiso dejarnos en una sola frase su experiencia acertó a escribir: “Recorrí la antigua Bética, donde los poetas habían situado la felicidad.” Por Andalucía pasarían, antes o después, Byron, Disraeli, Gautier o el famoso Mérimée y tantos otros, seducidos por la arquitectura, las arenas y montañas, el habla de las gentes y la luz celeste, la diurna y la nocturna. Todos coincidieron en este juicio que se corresponde con la verdad.

Cuál deba ser la actitud del filósofo ante estas reflexiones que ni le arrastren hasta obligarle a quedarse en un plano meramente esteticista en el cual la razón –conocimiento y ética– podría sufrir mucho, mas, que le ayuden a no olvidar que una parte muy importante de su ser está vinculado a coordenadas espaciales y temporales es lo que quedaría por fijar, no con precisión sino con ecuanimidad. El profesor Pedro Cerezo medita con agudeza y profundidad en estos aspectos en el texto que da carácter a estas páginas. Lo hace siguiendo las metáforas orteguianas, tomando equidistancia en esta tensión permanente entre sensibilidad y razón, colocada una en la puerta y la otra en la ventana de cada uno de nosotros cuando pensamos individualmente o cuando lo hacemos como grupo. Su lectura

nos ofrece una respuesta a ese necesario equilibrio entre la referencia a un lugar privilegiado para el filosofar y la urgencia de no quedar limitado por él.

No es pues, ocioso, filosóficamente hablando, reivindicar el Sur, así con mayúscula. Y no lo es porque, después de todo, el mundo se ha construido en el sentido sur-norte y por ese corredor se forjaron los valores que, después, habríamos de llamar Europa y, no olvidemos, tampoco, que desde el sur se comenzó a circunvalar el mundo, incorporándolo poco a poco a categorías que el norte ha terminado por convertir en homogéneas. No estoy seguro de que esa fuera la pretensión del Sur cuando se echó a la mar.

Es claro que nadie ha de caer en teorías que magnifiquen el temperamento o eleven a categoría interior el paisaje como base que fije diferencias estancas en el pensamiento, pero, siempre con base en la historia, no habremos de despreciar algunas resistencias que debemos desarrollar hasta impedir ser engullidos en modelos que disuelven diferencias de rasgos o características que son formas de vivir –no tanto de ser– humanamente. Todo ello situado en un plano discreto de suaves disensiones que no deben alcanzar la tensión de una dialéctica uniformidad/identidad *versus* heterogeneidad/diferencia. Si Herder agudizó su teoría del espíritu de los pueblos que, andando el Romanticismo, terminó por adquirir situaciones patológicas bien diferentes a las por él concebidas, quizá se debió al marco homogeneizador, formalmente hablando, propiciado por el espíritu ilustrado, hoy en revisión. Probablemente sea hoy la América de habla española y portuguesa –Sur de la América norteña– el mejor laboratorio para experimentar con estas ideas por su pluralidad idiomática, paisajística, cultural o étnica. Quizá, también lo sea la Península Ibérica por obvias razones, además de la proximidad a su propio sur –África– y por haber sido camino –andado o navegado, según la metáfora orteguiana recordada por Pedro Cerezo– del Sur hacia el Norte antes de que la Modernidad desandaré el camino. Si esta vuelta completó el camino o impidió otros caminos, eso ya no lo sabremos nunca. Lo cierto, y lo que nos queda hacer ahora, es recorrer con ellos –abajo/arriba y viceversa– esos caminos como hicieron los viajeros ilustrados tomando datos de los minerales, vegetales, detalles de costumbres y de todo aquello que como buenos notarios fueron capaces de anotar en sus largos viajes, fuera en diligencia o a lomos de animales cuyo cansino andar les permitía volver la cabeza y mirar cada punto del camino; o como hicieron los románticos, más atentos a las manifestaciones humanas de carácter singular, a las explosiones de los sentimientos o de las pasiones de las que nos dejaron no informes de expertos sino textos en los que ellos mismos quedan implicados a



través del verso, de la novela o expresiones pictóricas o musicales. No tienen por qué ser incompatibles ambas formas de mirar por la ventanilla de nuestros, ahora, veloces vehículos. Tan solo debe constar la obligación de bajarse de ellos con frecuencia.

Podemos optar por hacerlo como estudiosos de todo ello. Como filósofos de este siglo o como historiadores, atentos a reflexiones y a nombres que nos han pasado desapercibidos por no habernos fijado suficientemente. Debemos prestar, entonces, cuidado por las dimensiones de obras y testimonios para los que nos ha faltado sensibilidad. Debemos recorrer nuevamente ese camino en los diálogos Sur/Norte, ya transitado durante los últimos siglos, para mantener abierto el trazado y que este no se cubra de maleza o se vacíe por el olvido. Para ello es necesaria aquella disposición de ánimo a que apelábamos al comienzo y al cumplimiento de estos objetivos se orientan los textos que este libro recoge y en los que encontrará el lector una muestra amplia de investigaciones y reflexiones sobre autores del Sur que caminaron —o fueron conducidos— hacia el Norte y sobre otros que han recorrido el sentido opuesto, en este caso sí, completando el recorrido que la filosofía exige, decir, de quienes descubrieron el sur, a veces sin pretenderlo, pero luego ya no han podido prescindir de él.

Granada era el lugar más adecuado para predisponer a este acercamiento. Seguramente Chateaubriand llevaba razón y no pensamos llevarle la contraria. Pero, además, el sur peninsular ha representado la universalidad del pensamiento durante siglos y a ciudades como Córdoba y la propia Granada siguieron, en los siglos modernos, Sevilla, Cádiz con la inclusión de Málaga y las provincias extremas de Andalucía tanto las tierras de la bahía algecireña a donde llegaba la influencia gibraltareña cuando desde la colonia se expandía una cultura sincretista que ha simbolizado muy bien la arquitectura inglesa que se ha conservado frente a la bahía, tal como ha estudiado con detalle Ana Aranda Bernal.

La Asociación de Hispanismo Filosófico reunió en la primavera de 2013, con el apoyo del Centro Mediterráneo, a un importante grupo de investigadores ya reconocidos, junto otros más jóvenes. Una parte importante de aquel proyecto ve la luz ahora. Una treintena larga de trabajos, ordenados cronológicamente, repasan siglos de historia desde la presencia musulmana en Al-Andalus como hace un buen especialista, Juan Fernando Ortega junto al joven mexicano Enrique Rodríguez; pasando por el rico Renacimiento y el Barroco, con su contundente presencia en retablos, paredes y páginas, donde se sitúan figuras sorprendentes como María Bohórquez, estudiada por la profesora de la Universidad de Salamanca, María Martín; así como los consagrados Fray

Luis de León, San Juan de la Cruz, Francisco Suárez y Antonio Vieira a los que dedican estudios José Manuel Díaz, el profesor chileno Sebastián Contreras, Óscar Barroso, Florentino Aláez, Jesús Ruiz y el Director del Centro de Filosofía de Lisboa, Pedro Calafate. Un conjunto de trabajos sobre un tiempo cada vez más irrenunciable para el nuestro, por más que nos haya costado verlo pero cuyo conocimiento nos está conduciendo a una percepción muy distinta de la que teníamos sobre las supuestas carencias del pensamiento en la Península Ibérica. Buen ejemplo de las correcciones que, en este sentido, debemos introducir para ser justos con nuestra historia lo representa el magnífico catálogo que sobre *La escuela ibérica de la Paz* ha publicado la Universidad de Cantabria editado por Pedro Calafate y Ramón Emilio Mandado. Nadie duda ya de la aportación que todos estos autores han hecho al pensamiento occidental en tiempos que fueron clave, bien por el comienzo del predominio del catolicismo, bien por el “descubrimiento” de América, bien por el comienzo de una nueva organización política que fue percibida como nuevo equilibrio o como decadencia según se estuviera en el Norte o en Sur. Una nueva cultura, en definitiva, que marcó el desarrollo de otro tiempo desde uno de los espacios intervinientes: el correspondiente al Sur.

Somos conscientes del vacío dejado en estas páginas sobre un periodo que hubiera merecido otro tratamiento: el correspondiente al cambio de los siglos XVIII al XIX, periodo en que Sevilla tuvo un importante protagonismo. Figuras de la ilustración española tuvieron su asiento en la hoy capital de Andalucía. Así, Alberto Lista o José María Blanco White compartieron con Nicasio Álvarez Cienfuegos, Manuel José Quintana, Jovellanos y otros una presencia en la capital hispalense hasta el exilio producido tras la invasión napoleónica que debiera haber merecido mayor atención. Queda para otro momento.

El grueso del libro está dedicado a los finales del siglo XIX pero, sobre todo al siglo XX. Las figuras más importantes de este tiempo ocupan buena parte de las páginas de este libro que ofrece un conjunto de estudios compacto e interesante, fijándose no solo en la propia obra de cada autor sino en las múltiples relaciones que entre ellos, o con autores de otros lugares se fueron estableciendo hasta construir las bases de lo que fue la cultura filosófica española antes de la guerra civil. Son, pues, actualmente, trabajos de recepción imprescindibles para su plena integración en la España de esta segunda década del siglo XXI y en la propia cultura europea frente al economicismo rampante.

El lector encontrará estudios sobre Valera, el diplomático español, de origen andaluz, quizá el más universal de su tiempo, en la aproximación de

Cristina Pascerini; los trabajos sobre un autor imprescindible, que vio sus primeras luces en la ciudad malagueña de Ronda pero se formó principalmente en Granada: Francisco Giner de los Ríos a quien han estudiado María del Carmen Lara y Delia Manzanero; a ellos siguen un bloque amplio dedicado, casi por igual, a tres grandes del pensamiento: el vasco salmantino Miguel de Unamuno, viajero frecuente por toda España y, por supuesto, por Andalucía de cuya presencia quedan muchos testimonios, el madrileño Ortega y Gasset, estudiante en Málaga antes de ir a Bilbao, y María Zambrano cuyos padres recabaron en Vélez Málaga, tras su paso por la propia ciudad de la Alhambra. No fue casual que fuera el tío de María quien, en su calidad de concejal, promoviera que Granada accediera a ser ciudad de primera, tras las reformas urbanísticas impulsadas por López Rubio quien fuera dueño de la hoy Farmacia Zambrano, contra el parecer de Ángel Ganivet. Tampoco es casual la vinculación que habría de tener María Zambrano con el grupo de poetas de la revista *Litoral*. Temas, todos ellos, clave para entender muchas de las cosas sucedidas pero, sobre todo, para comprender muchas de las propuestas que estos autores fueron haciendo. Cuenta, para ello, el lector con un conjunto de capítulos importantes: Mohamed Bila, María Rodríguez, Manuel Salguero, Dezso Csejtei, Fernando González Enrique Baena, Enrique Ferrari y Clara Fernández son sus autores.

Como eslabón intermedio queda la reflexión académica de Gerardo Bolado sobre el filosofema “filosofía española” tomando como motivo la obra de Marcelino Menéndez Pelayo, nacido en Santander, esa ciudad norteña construida mirando al Sur como si quisiera protegerse de ciertos vientos y tener la mirada tendida hacia el interior peninsular.

Y quedan arropados por un conjunto de trabajos magníficos de estudiosas italianas, con el acompañamiento de Clara Fernández, sobre María Zambrano. Los trabajos de Elena Trapanese, Lucia Parente y Paola Coppi forman una unidad en torno a la sensibilidad que la cultura italiana ha desarrollado por esta española que vivió en Roma, Sur igualmente, una de las etapas más productivas de su vida. Esa visión de la intimidad en torno a la palabra filosófico-poética nos conduce a temas de la filósofa que son el núcleo de una forma de existencia humana en la frontera de sí misma: el eclipse, el temblor o el exilio ocupan páginas de honda reflexión fruto de la investigación y del pensamiento propio.

El libro se completa con otros dos bloques: el que dedican, respectivamente, a otros exiliados Pedro Ribas, Roberto Dalla Mora y Rafael Chabrán

sobre Adolfo Sánchez Vázquez, algecireño de formación malagueña en sus inicios como escritor y hombre de compromiso político; sobre José Ferrater Mora, el filósofo catalán de quien hemos aprendido que no hay universalidad sin centros de referencia; y los anarquistas españoles en Estados Unidos, una singularidad que no rareza, sin duda. Y la aproximación a pensadores del interior español o del interior americano cuya obra ha estado entre cercana y lejana. Cristina Hermida, Victorino Pérez y Miguel Ángel Rivero nos aproximan un poco más a José Luis Aranguren, a Ramón Panikkar y a José María Moreno Galván, un sevillano de la Puebla de Cazalla, hombre de biografía apasionante y comprometida, con múltiples registros, apenas reconocido. Y Matías Silva, Aurelio de Prada y Javier Corona aportan la visión del sur chileno de la mano de Eduardo Carrasco y Humberto Giannini; de una sugerente visión de la filosofía andina y sus conexiones con el confucianismo; o del sur mesoamericano que es México, camino del norte al sur (o viceversa) en la memoria de José Maximiliano Sánchez Revueltas, más conocido por su primer nombre y último apellido y que fue Premio Nacional de Literatura en 1943.

Todos los trabajos, pues, se sostienen en una unidad que se basa en trazar un eje espacial –tan simbólico como geográfico– para que el lector sepa qué terreno pisa, es decir, para saber dónde buscar y no se desoriente. Si María Zambrano había sostenido que puede universalizarse desde la sangre, lo que quiere decir que puede hacerse desde lo concreto, no renunciamos a hacerlo desde un paisaje determinado sabiendo que habremos de compartirlo en claves comprensibles para otros paisajes. De eso se trata, de educar la mirada como debió hacer Blas Zambrano con su hija pues ni más ni menos que le dedicó su primer libro por haber aprendido de su progenitor esta única facultad que condiciona todas las demás.

Una empresa de estas dimensiones no se consigue sino con la colaboración de personas que comparten mirada. Incluyamos, pues, en primer lugar a todos los autores que han confiado y construido el proyecto. En segundo, a quienes han puesto los medios: Juan Francisco García Casanova, director muchos años del Centro Mediterráneo y a las personas que con él colaboraban junto a los responsables de la Facultad de Filosofía y del Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada. Y, finalmente, a la Fundación Ignacio de Larramendi, que apoya generosa y desinteresadamente los proyectos de la Asociación de Hispanismo Filosófico desde hace muchos años. Queremos hacerlo, de manera especial, por su cercanía, a Xavier Agenjo, Patricia Juez y Antonio Otiñano.

# **FILOSOFAR DESDE EL SUR**



## AL SUR DEL PENSAMIENTO: MEDITERRANISMO Y LATINIDAD

PEDRO CEREZO GALÁN  
*Universidad de Granada*

Entre las imágenes clásicas para expresar la tarea del filósofo –ir de caza y navegar–, prefiero la segunda porque implica perder la tierra firme en que se está instalado, tomar distancia de lo habitual y cotidiano y aventurarse en un nuevo elemento, fluido y tenue, –decía Ortega y Gasset– “donde ya no hay puntos materiales de apoyo. Avanzamos atentos a nosotros mismos, manteniéndonos en suspensión merced al propio esfuerzo dentro de un orbe etéreo habitado por formas ingravidas”<sup>1</sup>. En la medida en que se desvanece la línea firme de costas, es preciso buscar nuevos criterios de orientación. Cada navegación se hace con un rumbo distinto, como aquel *deuteros plous* de Sócrates, que le hizo abandonar el fisicalismo de los milesios, hastiado de su improductividad, para refugiarse en el orden de los conceptos. Desde entonces se ha hecho frecuente diferenciar por navegaciones las distintas singladuras de un pensamiento filosófico. También Kant se hizo eco de esta metáfora clásica en su famoso artículo “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”, cuando la razón tiene que arriesgarse más allá de los límites de la experiencia, sin contar con principios objetivos de juicio:

Y es aquí donde interviene el derecho de la razón de orientarse en el pensamiento o en este espacio suprasensible, inconmensurable y lleno de tinieblas para nosotros, únicamente según su propia necesidad (*durch ihr eigenes Bedürfnis*)<sup>2</sup>.

En tal caso, es la “necesidad de la razón”, –o más estrictamente, la necesidad que siente en su penuria la vida de orientarse por exigencias racionales

<sup>1</sup> *Meditaciones del Quijote*, en *O.C.*, Madrid, Rev. de Occidente, 1966, I, p. 340.

<sup>2</sup> “Was heisst: sich im Denken orientiren?”, en *Kantswerke*, Ak, VIII,137).

puras, (ya sean ideales morales o utopías éticas)— la que se convierte en única brújula del pensamiento.

Pero hoy quisiera fijarme en otro aspecto de la metáfora de “navegar”, menos trascendental que el kantiano, pues se refiere tan sólo a los posibles rumbos de viaje según latitudes y climas mentales. Al igual que hay una rosa de los vientos, —“círculo que tiene marcados alrededor los 32 rumbos en que se divide la vuelta del horizonte”, según la define el Diccionario de la RAE—, cabe representarse otra del pensamiento, indicando los rumbos mentales en que puede orientarse el navegante según una cartografía diseñada en la historia de la filosofía. Como señaló Ortega en una ocasión, “Norte y Sur no son puertos donde quepa arribar: son gestos remotos y ultraterrenales, que definen rutas y crean direcciones”<sup>3</sup>. *Ex oriente lux*, se ha dicho, pues de allí procede la fuerza del pensamiento poético/religioso, creadora de las constelaciones de mitos, que presiden el orto de la cultura y que han sido, luego, “aurora de reflexión”, según la feliz expresión de Paul Ricoeur. Inversa y simétricamente, *ex occidente nox*, o *tenebra*, el crepúsculo vespertino, cuando el búho de Minerva levanta su vuelo, la hora de la reflexión crítica y objetivadora, que pinta en gris y nos da el vaciado conceptual de un mundo histórico determinado. No en vano el símbolo de la noche expresa “el abismo de la nada” de donde surge, según Hegel, el “puro concepto” o la verdadera “infinitud” especulativa<sup>4</sup>. Análogamente cabe hablar del norte del pensamiento como la región de los conceptos puros y de los grandes sistemas del racionalismo y el idealismo, y, en su polo opuesto, el sur del pensamiento, la región de las impresiones extremas de realidad, del humanismo y la educación retórica. No se me tome esta imagen de “la rosa del pensamiento” por mera metáfora sin trascendencia. Hasta el mismo Hegel se atrevió a hablar en su Escrito sobre la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling* de una latitud del noroeste, con un clima mental específico, en que se produce conceptualmente la más profunda escisión de la cultura:

En la forma de la reflexión fijada como un mundo de ser pensante y ser pensado en contraposición a un mundo de realidad efectiva, está escisión cae en el noroeste (*die Entzweigung klimatisch fällt in den westlichen Norden*)<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> “Notas del vago estío”, en *O.C.*, Madrid, Rev. de Occidente, 1966, II, p. 434.

<sup>4</sup> HEGEL, *Glauben und Wissen*, en *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, II, 432; trad. esp. *Fe y Saber*, ed. de Vicente Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 164.

<sup>5</sup> *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, en *Werke*, op. cit., II, 22; trad. esp. *Diferencia entre los sistemas*, ed. de M<sup>a</sup> del Carmen Paredes, Madrid, Tecnos, 1990, p. 21.



En un sentido afín al “clima” mental en Hegel, habla Ortega y Gasset de *páthos* o disposición anímica subjetiva, a modo de temperamento o sensibilidad estética, pero de carácter premoral. Antes de proseguir convendría hacer una aclaración para evitar equívocos. No se trata de aquel “espíritu territorial”, invariable, en que Ángel Ganivet encontraba un criterio geocultural y geopolítico decisivo; tampoco de caracteres psicofísicos constantes y peraltados como un destino metafísico; ni siquiera de un espíritu del pueblo” (*Volkgeist*) como tradición viviente unificadora. Es algo más sutil y vaporoso, algo así como un modo de sentir, trasunto de la historia y variable y modificable con ella. Tal vez un estilo mínimo de vida, que tiene que ver con la sensibilidad vital y con disposiciones anímicas, condicionadas por la misma lengua, y de ahí que incluya en este “clima” sur del pensamiento dos factores básicos: el mediterraneo<sup>6</sup> y la latinidad.

### 1. La sensibilidad mediterránea

Esta diferencia anímica es más perceptible en la Estética en cuanto trata de modos originarios de sentir y de valorar, de gustar la realidad, se diría, como quien gusta o saborea un vino, y de ahí que Ortega desarrolle esta diferen-

---

<sup>6</sup> El Mediterráneo, literalmente, un mar en el centro de las tierras, delimitado y casi cerrado, entre las costas del Egeo y el estrecho de Gibraltar, ha sido secularmente cuna de diversas culturas con sus respectivos credos religiosos, desde la civilización minoica de Creta en su extremo oriental al reino de Tartessos en la desembocadura del Guadalquivir; desde las costas Jonia a la Magna Grecia, desde la Grecia clásica a la Roma helenística o a Cartago. Como escribe David Abulafia, “la característica fundamental de este y de otros Mediterráneos ( como el ejemplo japonés apuntado arriba) es la relativa proximidad de riberas opuestas, aunque también la clara separación de éstas, que permitía a las diversas culturas ejercer una influencia recíproca, a través de lo que pueden parecer barreras culturales casi impermeables, como es la división entre cristianos y musulmanes que se daba en el Gran Mar” (“¿Qué es el Mediterráneo?”, en *El Mediterráneo en la historia*, Crítica, Madrid, p. 26). Se explica así que haya tenido “una historia de coexistencia comercial, cultural, religiosa y política, amén de una historia de enfrentamientos entre vecinos conscientes de las diferencias étnicas, económicas, y, una vez más, religiosas” (Ídem), enzarzados en una historia dramática con distintas suertes, donde ha habido coexistencia, intercambio y enfrentamientos, pero donde el contraste y la hibridación cultural han sido un motor incesante de desarrollo. Es la mediterránea cultura de base agraria, vinculada a la vid y el olivo, los presentes que hizo Atenas a su ciudad, pero no menos a la luz que florece por doquier en tallos vibrantes y reverbera desde las islas del Egeo hasta las Baleares. Hoy hablamos de dieta mediterránea, de tipo mediterráneo, de cultura mediterránea... Pero aquí me refiero fundamentalmente a un modo de sensibilidad y al radical de una lengua, como el latín, que ha sido matriz de su gran cultura. En esta acepción amplia de mediterraneo incluyo no solo las costa oriental y sur de España, sino a toda la península ibérica, intensamente romanizada, pues su lengua madre ha sido el latín, y tanto a España como a Portugal, puentes entre el mediterraneo y el atlantismo o nuevo mundo transatlántico.

cia en un ensayo de estética, “Arte de este mundo y del otro” de 1911, anterior a su navegación fenomenológica y como preparación de la misma. Sobre esta base diseña, en diálogo con Worringer, su tipología del hombre mediterráneo en oposición al hombre gótico. Su diferencia con Worringer es extrema en su valoración del arte rupestre:

Esos restos de un arte mediterráneo prehistórico no son manifestaciones del imitativismo infantil: una poderosa voluntad artística se revela en aquellas enérgicas líneas y manchas; más todavía, una postura genuina ante el mundo, una metafísica que no es la abstractiva del indoeuropeo, ni el naturalismo racionalista clásico, ni el misticismo oriental<sup>7</sup>.

Insensiblemente Ortega se desliza desde una estética a una metafísica *quasi* temperamental, climática, un estilo vital en el modo de afrontar la realidad. La caracterización orteguiana de la misma es vigorosa:

Yo llamo a este fondo último de nuestra alma *mediterránismo*, y solicito para el hombre mediterráneo, cuyo representante más puro es el español, un puesto en la galería de los tipos culturales. El hombre español se caracteriza por su antipatía hacia todo lo trascendente; es un materialista extremo. Las cosas, las hermanas cosas, en su rudeza material, en su individualidad, en su miseria y sordidez, no como símbolo de valores superiores..., eso ama el hombre español<sup>8</sup>.

Sería un craso error tomar esta caracterización por una valoración de carácter ético. Ortega se refiere a una sensibilidad, a la que no llama “naturalista”, para no cargar con el equívoco que arroja el concepto de naturaleza. Más que naturalismo es realismo concreto, materialismo, pero en el sentido estético de devoción por la materia en su elementalidad, de donde surge un *páthos* determinado:

La emoción española ante el mundo no es miedo, ni es jocunda admiración, ni es fugitivo desdén que se aparta de lo real, es de agresión y desafío hacia todo lo supra-sensible y afirmación *malgré tout* de las cosas pequeñas, momentáneas, míseras, desconsideradas, insignificantes, groseras<sup>9</sup>.

Y este *páthos* en una forma artística de “salvar las cosas”, de darle relevancia cultural por sí mismas, –voluntad que, según Ortega, cruza el arte pictórico español, desde las cuevas de Altamira hasta Velázquez y Goya. Téngase

<sup>7</sup> O.C., Revista de Occidente, Madrid, 1966, I, p. 199.

<sup>8</sup> *Ib.*

<sup>9</sup> *Ib.*, I,200.

en cuenta que las artes plásticas son también las artes más materiales pues tocan y modelan con las manos la materia y se dejan tocar por ella, en contacto fecundo de inspiración. En la pintura de Zuloaga, –su trazo dinámico, agresivo– va encontrar Ortega la ocasión para insistir sobre el tema:

Zuloaga pinta según un arte las figuras, y según otro los paisajes, En aquéllas acentúa la animalidad y la materia: en éstos insiste sobre lo que tienen de espíritu, de energía, de vitalidad belicosa<sup>10</sup>.

A diferencia del arte rupestre del sur, en el arte germánico de ornamentación de lazos se aprecia otro modo de sensibilidad. Según la caracterizan Lamprecht y Worringer, a quienes cita Ortega, “se nos presenta aquí una fantasía lineal (...) pero al tiempo que inexpresiva, en sentido orgánico, muestra ahora la vivacidad extrema (...) una impresión de vida y movilidad apasionadas; una inquietud que va sin descanso buscando algo (...) La pasión de movimiento que existe en esta geometría vitalizada –preludio de la matemática vitalizada de la arquitectura gótica– violenta nuestro ánimo y le obliga a un esfuerzo antinatural”<sup>11</sup>. Es el alma inquieta y aspirante del hombre gótico, según la caracterización de Worringer, vertida en términos orteguianos:

Deseo de perderse en una movilidad potenciada antinaturalmente; una movilidad suprasensible y espiritual, merced a la cual nuestro ánimo se liberte del sentimiento de sujeción a lo real; en suma, lo que luego, en *el ardiente excelsior de las catedrales góticas*, ha de aparecernos como trascendentalismo petrificado.<sup>12</sup>

A la misma aspiración incesante, se debe a mi juicio la avidez insaciable del alma fáustica en su pretensión de infinitud. La diferencia estética se acusa igualmente en la contraposición del gótico, un estilo aéreo como llama ascendente, y el románico, estilo cripta acogedora:

Prefiero –(declara Ortega en 1911)– la honrada pesadumbre románica, dice el hombre del sur. Ese misticismo, esa suplantación de este mundo por otro me pone en sospechas. Unido a un gran respeto y a un fervor hacia la idea religiosa, hay en mí una suspicacia y una antipatía radicales hacia el misticismo. Hacia el temperamento confusionario, que me impide encontrarle justificación dondequiera se presenta<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> “La estética de “El enano Gregorio el Botero”, en *O.C., o. c.*, I, p. 541.

<sup>11</sup> I, p. 203.

<sup>12</sup> *Ib.*, I, p. 204. Lo subrayado es expresión de Worringer.

<sup>13</sup> *Ib.*, I, p. 189.

Sobre la persistencia en el tiempo, contraposición y fecundación de ambos estilos subraya Ortega:

La historia del arte señala con plena claridad el momento en que esas dos corrientes elementales —el estilo geométrico, que viene con los dorios del Norte, y el estilo vitalista, de incontinente *simpatía* hacia lo real, que llega del Sur— se dan la batalla, y sin vencidos y vencedores, se funden en una divina tregua ejemplar que es el clasicismo griego<sup>14</sup>.

Dejando al margen, por el momento, este ideal de clasicidad, que va a dominar en Ortega en su etapa fenomenológica, lo que me interesa subrayar por ahora es cómo estos dos tipos extremos, —el hombre gótico y el hombre mediterráneo—, encarnan dos estilos diferentes y contrapuestos, a los que llama Ortega respectivamente “el *páthos* trascendental del norte y el *páthos* materialista del sur<sup>15</sup>, lo que al cabo da origen a dos estilos de cultura —el idealismo alemán y el realismo mediterráneo con sus respectivos principios—: la idea normativa reguladora en un caso y la presencia real, en el otro. “Para un mediterráneo —precisa Ortega— no es lo más importante la esencia de la cosa, sino su presencia, su actualidad: a las cosas preferimos la sensación viva de las cosas”<sup>16</sup>. De ahí que también lo llame “impresionismo” realzando así el valor de las impresiones y emociones en la experiencia de realidad. “El mediterráneo —dice— es una ardiente y perpetua justificación de la sensualidad, de la apariencia, de las superficies, de las impresiones fugaces que dejan las cosas sobre nuestros nervios conmovidos”<sup>17</sup>. A este atenimiento a la presencia física, carnal, casi táctil de la cosa, y de ahí la vocación pictórica del genio español, María Zambrano lo llama realismo, —“nuestro arisco e indómito realismo”, al que caracteriza en un sentido afín al orteguiano, por “*predominio de lo espontáneo, de lo inmediato*”, encarnándolo en “un símbolo plástico, el desarrapado de Goya” en el cuadro de los “Fusilamientos de la Moncloa”, que le merece el siguiente comentario:

Es el hombre, el hombre íntegro, en carne y hueso, en alma y espíritu, en arrolladora presencia que penetra así en la muerte. El hombre entero, verdadero (...) Es la imagen de un hombre que a nada ha renunciado, que de nada se ha desprendido. Es como una piedra recién salida de la creación; ninguna

<sup>14</sup> *Ib.*, I, p. 201.

<sup>15</sup> *Ib.*, I, p. 188. Para más detalle, “El *páthos* del sur”, en *O.C.*, o. c., I, 499-502.

<sup>16</sup> *Meditaciones del Quijote*, o. c., I, p. 348.

<sup>17</sup> *Ib.*, I, p. 347.

substracción, ningún pulimento. Es el hombre escapado, más que salido de las manos del creador<sup>18</sup>.

Tal realismo español debe tener, a su juicio, alguna raíz religiosa precristiana, pues extremado y condensado en la pintura, merece llamarse “materialismo”, en el sentido de “una consagración de la materia, su exaltación, su apoteosis; es un fanatismo de lo material, de lo táctil y de lo visual sobre todo, fanatismo que ha engendrado lo mejor de nuestra pintura”<sup>19</sup>. En otro momento, a propósito de la pintura de Luis Fernández, llega a convertir esta veneración por la materia, donde ve “el secreto más íntimo de la pintura española”, en voluntad de “resurrección de la materia”, algo así como “el transcuerpo glorioso de cada cosa”<sup>20</sup>. A primera vista, pudiera parecer esto una suerte de primitivismo casi a-cultural, pero Ortega puntualiza que se trata de un gesto, de un estilo preñado de honda significación cultural: la resistencia a la modernidad. De ahí el apóstrofo apasionado de Ortega, en 1911, al “enano” del cuadro de Zuloaga:

¡Divino enano inmortal! (...) Tú representas la pervivencia de un pueblo más allá de la cultura. Tú representas la voluntad de incultura. ¿Y qué hay más allá de la cultura?. La naturaleza, lo espontáneo, las fuerzas elementales. Por eso cuando el pintor ha querido enaltecer una raza cuyas virtudes específicas son la energía elemental, el ímpetu precivilizado, ha seguido la tradición viejísima del arte, que representa lo que en el hombre hoy de naturaleza irreductible y de elemento, en el hombre capriforme, en el sátiro<sup>21</sup>.

María Zambrano sigue en este punto a Ortega casi al pie de la letra: también el personaje “desarrapado” de Goya es para ella “un ser ahistórico, que pertenece a la naturaleza siempre virgen, no a la historia poblada de huellas y rastros”<sup>22</sup> dice, y señala también la antimodernidad de su gesto: “Este apego a la realidad tiene sus consecuencias: imposible viene a ser el sistema, imposible casi la abstracción, imposible casi la objetividad”<sup>23</sup>. No obstante, a partir de *Meditaciones del Quijote*, en 1914, el tema del mediterraneanismo sufre una profunda modificación. Ortega modula sus primeros fervores por el hombre mediterráneo, incluyéndolo en un programa integrador:

<sup>18</sup> “El realismo español”, en *Pensamiento y poesía en la vida española*, ed. de Mercedes Blesa, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, pp. 132 y 133.

<sup>19</sup> *Pensamiento y poesía en la vida española*, o. c., p. 142.

<sup>20</sup> *España, sueño y verdad*, Barcelona, Edhasa, 1982, p. 247.

<sup>21</sup> “La estética del ‘enano Gregorio el Botero’”, en *O.C.*, o. c., I, p. 544.

<sup>22</sup> *Pensamiento y poesía en la vida española*, o. c., p. 132.

<sup>23</sup> *Ib.*, 137.

Representamos en el mapa moral de Europa el extremo predominio de la impresión. El concepto no ha sido nunca nuestro elemento. No hay duda que seríamos infieles a nuestro destino si abandonáramos la enérgica afirmación de impresionismo yacente en nuestro pasado. Yo no propongo ningún abandono, sino todo lo contrario: una integración<sup>24</sup>.

De este propósito integrador surge todo el programa fenomenológico de *Meditaciones*, buscando la superación de todo *páthos* morboso, ya sea el impresionista del sur o el trascendentalista del norte, en el temple de claridad, justamente la nueva sensibilidad que, según Worringer, había surgido del encuentro y fecundación de ambos *pathoi* extremos, —el mediterráneo y el gótico—, dando lugar a un nuevo tipo o arquetipo: el hombre clásico, intermedio entre ambos o más bien, híbrido como producto del cruce de esta doble herencia secular, en quien ‘entendimiento e instinto llegan a un equilibrio’. En palabras de Ortega:

Esta razón o regularidad de lo viviente, ese ritmo placentero de lo orgánico, esa razón que hay en la planta como en el hombre, constituye el lema del arte clásico, del arte simpático propio de un temperamento confiado, amigo y afirmador de la vida<sup>25</sup>.

Pero ésta no será su posición definitiva. Después del equilibrio dinámico entre impresión y concepto, —o superficie y fondo—, que representa *Meditaciones*, volverá a resonar en su obra una dimensión inconfundiblemente mediterránea e ibérica en su metafísica de “la razón vital”. Ya en “Arte de este mundo y del otro”, ponderando el arte románico de la Catedral de Sigüenza y el “Cantar de Mío Cid” había señalado como característica común de ambas una singularidad cultural: “La religión y la poesía —dice— no pretenden en ellas suplantar esa vida, sino que la sirven y diaconizan. ¿No es ésto discreto?. La religión y la poesía, son para la vida”<sup>26</sup>. De aquí iba a derivar más tarde María Zambrano el sentido de su obra, pues “es siempre sin abstracción, es siempre sin fundamentación, sin principios, como nuestra más honda verdad se revela. No por pura razón, sino por la razón poética”<sup>27</sup>. Se comprende, pues, la enemiga de Ortega, contra todo tipo de idealismo como infidelidad

<sup>24</sup> *Meditaciones del Quijote*, I, p. 359.

<sup>25</sup> *Ib.*, I, p. 197.

<sup>26</sup> “Arte de este mundo y del otro”, I, p. 189.

<sup>27</sup> *Pensamiento y poesía en la vida española*, o. c., p. 154.

con la presencia originaria, irrecusable e insuperable del acto espontáneo de vivir. Se trata de una inflexión ibérica del mediterrranismo como voluntad elemental de vivir previa y superior a toda idea y valor. Tengamos en cuenta que en el Mediterráneo clásico, Cartago era la otra orilla del Mediterráneo, frente a Roma, y esta dimensión africana, agresiva y tórrida, ha dejado también su huella en el temple del sur. Si del plano sensitivo nos desplazamos al volitivo, encontramos como característica del mediterrranismo ibérico el ímpetu o la voluntad desnuda, que tanto admiraba Schopenhuaer en los españoles. Voluntad que se funde en Nietzsche con el palpito mismo de la vida, en el baile de impresiones y apariencias, experimentada en su “punto culminante”( *hohen Punkt*), tal como lo ve en “Sanctus Januarius” de *La gaya ciencia*:

Existe un punto culminante en la vida. Una vez alcanzado este punto estamos en plenitud de nuestra libertad (...) Ahora es cuando se nos presenta el pensamiento de una providencia personal con su fuerza apremiante y que tiene a su favor el mejor abogado, la apariencia (*den Augenschein*), en cuanto ahora palpamos que todas, todas las cosas con que nos encontramos redundan incesantemente en nuestro mayor beneficio (*zum Besten gereichen*). La vida de cada día y de cada hora parece no querer más que demostrar siempre de nuevo esta proporción<sup>28</sup>.

Tal como comenta este trance su biógrafo Werner Ross, “Nietzsche estaba preñado, preñado de sol, preñado de sur, y parió, según lo llamó él mismo, a “mi hijo Zaratustra”<sup>29</sup>. Es la misma dimensión africana, “ *sensibilidad más sureña, morena, requemada...*”, a la que llama más tarde típicamente española, vinculándola con el “*amor fati*”. “En diciembre de 1887 asiste a *Carmen* en Niza. “*Un verdadero acontecimiento para mí; en estas cuatro horas he experimentado y comprendido más de lo que experimento normalmente en cuatro semanas*”. “*Una impresión incomparablemente trágica, todo cien veces más español de lo que en Alemania podría llegarse a comprender y degustar nunca*”<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> *Die fröhliche Wissenschaft*, en *Werke in sechs Bänden*, Hanser, München, 1980, III, 161-2; *El gay saber*, trad. es. de Luis Jiménez Moreno, Madrid, Narcea, s/f, pp. 288-9.

<sup>29</sup> *Friedrich Nietzsche, El águila angustiada. Una biografía*, Barcelona, Paidós, 1994, pág. 691. “Por lo tanto es absolutamente intencionado que aquella escena de Zaratustra con la que concluye el cuarto libro de *La gaya ciencia* culmine en un canto al sol, de igual manera a como el *Zaratustra* propiamente dicho comienza con un canto al sol” (Ídem).

<sup>30</sup> *Ib.*, p. 769. Cuando volviera a ver a Gast, le iba a explicar lo que había comprendido. De hecho, en realidad, no se trata siquiera de Bizet, sino solo de *Carmen*, la antiópera del *Tristán* y de los sentimientos ‘rebuscados de Wagner. En el *Tristán* la muerte por amor es

Pues bien, esta voluntad de vivir, que es esencialmente trágica, es el núcleo de la metafísica orteguiana de madurez. A la postre, el impresionismo, realismo o materialismo del temple mediterráneo denuncia su fondo irreductible en un vitalismo corporalista. Este corporalismo extremo es el núcleo existencial básico de Unamuno, –el hombre de carne y hueso<sup>31</sup>–, que quiere un Dios corporal, que pueda asir el alma, y aspira a un cielo de carne<sup>31</sup>. Sin embargo, Ortega, en carta a Unamuno de 1917, en vísperas casi de su eclosión del sistema de la razón vital en *El tema de nuestro tiempo*, y casi anticipándolo, arremete energicamente contra el espiritualismo del vasco, que aun siendo vitalista, encubría, a su entender, esta dimensión orgánica y elemental del vivir:

Con increíble sorpresa le veo a Vd. anti-germano tirarse de cabeza precisamente en lo único que mi mediterraneanismo no tolera y que es nervio de mi filosofía en cuanto ésta aspira a superar la era *exclusivamente* germánica. El punto a que ahora voy a referirme es, en mi opinión, la brecha verdadera, esencial, por donde tiene que entrar el nuevo mediterraneanismo en la gran vía de la producción histórica<sup>32</sup>.

Y después de tan solemne exordio, le viene Ortega a declarar, en carta que no llegó a enviarle, quizá por juzgarla excesiva, la nueva revelación de la vida como principio:

Es la actitud ibérica renaciente en este siglo –cuya contribución a la cultura (con c o con k) comenzará por ser el exigir al valor objetivo que sea también

---

“falsa”, mientras que el enamorado Don José que apuñala a su amada es “auténtico” (...) Afortunadamente, en sus cuadernos de notas –prosigue Ross– registró lo que a Gast no le quería escribir. En ellos leemos del genial truco de Bizet, consistente en dar sonido a una sensibilidad nueva y al mismo tiempo antiquísima, “*a una sensibilidad más sureña, morena, requemada...*”. Las palabras que siguen abren una mirada confusa sobre el Nietzsche de los últimos años, sobre un sueño profundamente enquistado: “*La felicidad africana, la alegría fatalista, con un ojo que mira seductor, profundo y terrible; la melancolía del baile moruno; la pasión centelleante, afilada y repentina como un puñal, y olores que llegan flotando desde la tarde amarilla del mar, con los que el corazón se sobresalta como si recordara islas olvidadas en las que permaneció alguna vez, en las que debería haber permanecido eternamente...*” A continuación aparece la palabra “antialemán”, subrayada dos veces, y las palabras clave “bufo” y “el baile moruno”, con un único subrayado. Lo que Nietzsche denomina “español” en su carta se refiere en realidad al África. *Carmen* era más que sólo española: era gitana, mora, árabe” (Ibid.,773).

<sup>31</sup> “Que cielo que no se coma/no es cielo para el anhelo/ de un corazón, que consuelo / busca del morir...” (*Cancionero*, nº 1563, en *O.C., o. c.*, VI, 1364.). No es extraño que interprete el sacramento de la Eucaristía como un canibalismo espiritual, que le recuerda la comida comunitaria del corazón del toro, tras su sacrificio en el rito trágico de la cultura cretense.

<sup>32</sup> *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, ed. de L. Robles. Madrid, El Arquero, 1987, p. 178.



subjetivo. (...) esto es, que la verdad, además de su función como verdad, para ser cultura tiene que tener una suficiencia subjetiva<sup>33</sup>.

Esta posición, a la que califica conjuntamente de mediterránea e ibérica, era la recusación total del *páthos* trascendentalista:

La conciencia del problematismo de todo lo ideal (espíritu) frente a la evidencia de lo real (psique, organismo, materia) es el tono trágico o irónico que debe caracterizar al hombre de primera clase y más si es ibérico<sup>34</sup>.

Creo que este texto hay una clave decisiva para entender, a diferencia de Unamuno, las nuevas relaciones entre cultura (ideal) y vida ejecutiva.

## 2. La forma de la latinidad.

Acabo de referirme a Cartago, la costa africana del Mediterráneo, y es hora de volver a la otra costa antitética, que es Roma, y más concretamente a la lengua romana como matriz de cultura. El alma mediterránea, se diría, tiene forma latina. El primer Menéndez Pelayo, en su mayor exaltación del genio castizo frente a Europa, había ensalzado el espíritu latino como entraña de la cultura española. Es bien conocido su famoso “Brindis” del Retiro en el homenaje internacional a Calderón:

Brindo por la nación española, amazona de la raza latina, de la cual fue escudo y valladar firmísimo contra la barbarie germánica y el espíritu de disgregación y de herejía que separó de nosotros a las razas septentrionales<sup>35</sup>.

Luego se vio obligado a excusarse por esta provocación intelectual, alegando que lo de la “barbarie germánica” iba exclusivamente por la herejía de Lutero, que había dividido la Cristiandad. “El espíritu latino, –dice el santanderino– vivificado por el *Renacimiento*, protestó con inusitada violencia contra la *Reforma*, que es hija legítima del individualismo teutónico: el unitario genio romano rechazó la anárquica variedad del libre examen”<sup>36</sup>. Había

<sup>33</sup> *Ib.*, p. 179.

<sup>34</sup> *Ib.*, p. 182.

<sup>35</sup> *Textos sobre España*, ed. de F. Pérez Embid, Madrid, Rialp, 1962, p. 177.

<sup>36</sup> “Discurso preliminar” en *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, BAC, 1936, I, 45. Eugenio d’Ors acuñó en fórmula precisa y concisa el espíritu de esta romanización: “Padre es el responsable (¿) y patricia misión de servicio política. Debe ser católica, que es decir, universal; apostólica, es decir, escogida; romana, es decir, una. Una también la cultura, estado libre de solidaridad en el espacio y de continuidad en el tiempo, pues todo lo que no es tradición es plagio”.

habido, pues, en España un doble romanismo, primero el de la lengua latina unificadora con una cultura específica, y, luego, tras la conversión de Recaredo a la fe católica, el de la “unidad de la creencia religiosa”<sup>37</sup>. Para Menéndez Pelayo la diferencia era también estilística o, por ser más exacto, de estilos mentales. En sus primeras obras apologéticas, solía oponer “la claridad latina a las “nieblas germánicas”, –tópico que mereció la crítica de Ortega en *Meditaciones*–, distinguiendo, por su parte, dos tipos de claridad, correspondientes a dos dimensiones distintas de la cultura europea: la de las superficies y la de lo profundo<sup>38</sup>. Pero lo relevante del caso es que en su crítica a Menéndez Pelayo desatiende Ortega a la formalidad latina, al tomarla por irrelevante, por ser la cultura romana tributaria y dependiente de Grecia:

Hasta hace cincuenta años solía hablarse indistintamente de Grecia y Roma como de los dos pueblos clásicos –escribe en las *Meditaciones*–. De entonces acá, la filología ha caminado mucho; ha aprendido a separar delicadamente lo puro y esencial de las imitaciones y mezclas bárbaras (...) <sup>39</sup>.

De este modo tan desdeñoso despacha Ortega el problema de la latinidad, no más que una colonia intelectual griega, cuando no un arrabal de la Grecia clásica, ignorando así lo específico de la cultura latina en su recepción, apropiación y transmisión de la cultura griega:

Grecia ha inventado los temas substanciales de la cultura europea (..) De otro lado va haciéndose patente la incapacidad del pueblo romano para inventar temas clásicos; no ha colaborado con Grecia; en rigor no llegó nunca a comprenderla (...) Y ahora vemos que Roma no es más que un pueblo mediterráneo<sup>40</sup>.

Es innegable, sin duda, la dependencia cultural de Roma con respecto a Atenas o al helenismo, como con respecto a Jerusalén o el judaísmo, pero esta doble “secundariedad”<sup>41</sup>, como la llama Rémi Brague, marca precisamente su

<sup>37</sup> Epílogo a la *Historia de los heterodoxos españoles*, o. c., II, p. 1036.

<sup>38</sup> *Meditaciones del Quijote*, o. c., I, p. 341.

<sup>39</sup> *Ib.*, I, p. 341.

<sup>40</sup> *Ib.*, I, p. 342.

<sup>41</sup> *Europa, la vía romana*, Madrid, Gredos, 1995, p. 82. Como comenta Francisco Arenas-Dolz, “la romanidad significa la capacidad para recibir y transmitir, para conocerse a sí misma a través de una tradición a asimilar y una barbarie interior a someter. Los romanos percibieron su dependencia respecto a los griegos, que constituyeron su modelo. En este sentido, se reconocieron culturalmente inferiores en relación a los griegos y comprendieron que su tarea histórica era la de difundir una cultura que no era la suya” (“Latinidad her-

especificidad como cultura latina en un sentido dinámico y progresivo. Ambas, Atenas y Jerusalén son dos focos o centros culturales que están “fuera” de Roma, que le son “extraños” y, en la medida que depende de ellos, la obligan al esfuerzo incesante de su apropiación y transmisión educadora al mundo bárbaro. Ésto es lo que ha significado Roma en su historia, conjuntamente recepción y transmisión. “La cultura Eurocopa es por entero un esfuerzo por *remontarse a un pasado que no ha sido nunca el suyo*, pero en relación con el cual ha habido como una caída irrecuperable, un ‘extrañamiento’ dolorosamente sentido”<sup>42</sup>. Pero, además, la cultura latina comporta otra foraneidad en cuanto proyectada hacia el mundo bárbaro, que ha sabido colonizar. Doble apertura, pues, en sus fuentes y en su destino. De ahí que su historia, según Rémi Brague, puede resumirse en un doble movimiento de diástole y de sístole: por una parte, se observa una expansión constante hacia un área tenida por ‘bárbara’ que asimilar e integrar. Desde este punto de vista, cabe comprender, al principio mismo de la historia europea, la integración de los pueblos de lengua no latina, germánicos y luego eslavos o escandinavos, y su acceso a la escritura y al cristianismo (...) Por otra parte, se asiste a un esfuerzo constante por remontarse, aguas arriba, hacia la fuente clásica. Se puede así escribir la historia intelectual de Europa como una serie ininterrumpida de renacimientos<sup>43</sup>.

El ser mediadora entre la claridad y lo bárbaro, –receptora y transmisora a un tiempo, o si se quiere explotadora del tesoro clásico y transformadora del mundo bárbaro–, le otorga a la cultura latina una peculiar fecundidad y plasticidad; hace de la *romanidad* un humanismo abierto y polivalente. Todo esto quedó inadvertido para Ortega, que pasa por alto demasiadas cosas, y cosas fundamentales, al menos, para comprender la especificidad cultural latina. Desatiende lo característico del genio romano en su vinculación de *imperium* y *lex*, que dio lugar a la obra ingente del derecho romano y a la virtud política de la *maiestas* romana<sup>44</sup>, minusvalora su estoicismo, no advierte la trascendencia pedagógica y estilística de la retórica de Cicerón a Quintiliano, pasa por alto la obra de Horacio y de Séneca, y su profunda influencia en la cultura

---

menéutica y humanismo retórico”, en *El mito del Uno y horizontes de latinidad*, Madrid, Dykinson, 2008, p. 266).

<sup>42</sup> *Europa, la vía romana, o. c.*, 91.

<sup>43</sup> *Ib.*, pp. 83-84.

<sup>44</sup> Véase MALDONADO DE GUEVARA, FRANCISCO, “La espiritualidad cesárea de la cultura española y el *Quijote*”, en *Lo fictivo y lo antifictivo en el pensamiento de San Ignacio de Loyola*, Granada, Prensas Universitarias, 1954, pp. 194-196.

española a partir del Renacimiento, y sobre todo, desprecia el humanismo renacentista como mera “infestación” retórica, anterior al gran siglo XVII, verdadero origen de la modernidad filosófica, es decir, del racionalismo. A su entender, no es Roma sino Germania la que se ha apropiado creadoramente de la herencia griega. Creo que esta incomprensión de lo latino, confundiéndolo, sin más, con lo mediterráneo, es una grave deficiencia en la obra orteguiana, que va a redundar, como después se verá, en una inadecuada autocomprensión de su propio estilo. Menéndez Pelayo, al margen de su primer desdén por el germanismo, que luego corrigió en su *Historia de las ideas estéticas*, supo reconocer la importancia del humanismo, y muy específicamente del español, escribiendo un gran capítulo inédito de la historia de nuestra cultura renacentista (Juan Luis Vives, Francisco Sánchez, Pedro de Valencia)<sup>45</sup>. El Renacimiento representa en la historia la gran reapropiación creadora de la antigüedad clásica y hebrea, conjuntamente grecorromana y cristiana, como guía de la vida. La latinidad no es sólo una lengua, sino la cultura que se acuña en ella como forma de humanidad. Unamuno logró formular este espíritu en unos versos indelebles: “Amor a la palabra creadora/ Filología./Así a las almas se les marca aurora/ Psicagogía”<sup>46</sup>. Humanismo significa el cultivo de las bellas letras como *exemplum* de humanidad. “No creo que nadie pueda ser persona sólida –escribe Guarino Veronese– si no aprecia las *litterae*, las ama, se dedica a ellas y las asimila, es decir, si no profundiza en ellas (...) Ellas proporcionan las razones para llevar una vida recta”<sup>47</sup>. Y lo mismo sostiene Lorenzo Valla, tal como expone Francisco Rico:

la lengua de Roma hizo las contribuciones más importantes al bien de la humanidad, ‘*publicae... hominum utilitati ac saluti*’: el latín educó a los pueblos en las artes liberales, les ofreció las mejores leyes, les abrió la senda ‘*ad omnem sapientiam*’, a todo tipo de sabiduría, y, en fin los libertó de la barbarie. El latín no se impuso a los bárbaros por la fuerza de las armas, sino a fuerza de bienes, por el poder del amor, de la amistad y de la paz (*beneficiis, amore, concordia*). Porque en latín se hallan todas las ciencias y artes propias del hombre libre; y así, cuando el latín florece, todos los saberes florecen, y, por el contrario, cuando al latín declina, *declinan asimismo todos los saberes*<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Véase su excelente ensayo “De los orígenes del criticismo y del escepticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant”, en *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, Libr. Vict. Suárez, 1918, pp. 119-221.

<sup>46</sup> *Cancionero*, nº 1044, en *O.C.*, Madrid, Escelicer, 1969, VI, p. 1238.

<sup>47</sup> *Apud* Ernesto Grasi, *La filosofía del humanismo*, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 92.

<sup>48</sup> *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid, Alianza Editorial, p. 19.

A este ideal clásico de humanidades había venido a sumarse, en el Renacimiento, la dimensión religiosa, constituyendo el humanismo cristiano o integral, de modo que para Menéndez Pelayo, “sólo será perfecto humanista quien abarque las dos antigüedades, condición que rara vez falta en los grandes maestros del siglo XVI, Erasmo, Vives, Budelo, Antonio Agustín, José Scalígero, Casaubon”<sup>49</sup>.

Pero no se trata sólo de la trascendencia educativa del latín, sino de la especificidad de una cultura, esencialmente lingüístico/literaria, que se funda en la gramática, en cuanto clave de todas las disciplinas, defiende la centralidad de la literatura como método de *paideia* y privilegia las ciencias del *sermo* o discurso inventivo y comunicativo. Sobre esta base se produjo un giro en la cultura espiritual, con respecto a la mentalidad medieval, y, en general, frente una cultura ontológica. “Dado entonces –escribe Ernesto Grasi– que el Humanismo ya no parte de una definición racional del ente, el cambio de sentido que exige del filosofar tradicional es mucho más radical que el así llamado ‘giro copernicano’ del pensamiento cartesiano o idealistas en la época moderna”<sup>50</sup>. El problema es, pues, saber qué relación es prioritaria en la comprensión de la realidad, si la conexión clásica de *res/verbum*, esto es, de cosa-idea-palabra, en una cadena significativa de carácter ontológico, como estableció Aristóteles, o la de palabra-idea-cosa; en suma, “¿cuál de los dos, el lenguaje lógico o el poético, tiene la misión de hacer accesible el sentido del ente?, ¿la ontología como presupuesto básico de la filología, o al revés?”<sup>51</sup>. Pues bien, el humanismo invierte esta relación lógico/ontológica al decantarse por la relación pneumático/hermenéutica. Genera así un nuevo paradigma: del problema del ser se pasa al problema de sentido y la primacía de la palabra. Tal como resume Ernesto Grasi el nuevo paradigma:

La tradición humanista no parte del problema del ente y de su definición racional, sino del problema de la palabra y de su experiencia existencial. Se

<sup>49</sup> *Ensayos de crítica filosófica.*, Madrid, Libr. Vict. Suárez, 1918, p. 387. El humanismo ciertamente no fue exclusivo del sur, pero sí oriundo del sur, de la Italia renacentista, y es en el sur donde florece con un brío y estilo peculiares. El mismo Menéndez Pelayo se adelanta a una posible objeción: “Se me replicará que Erasmo, Ulrico de Hütten, Melanchton y Joaquín Camerario eran humanistas, y yo respondo que antes que humanistas eran germanos, o, como en Italia se decía, *bárbaros*, lo cual se conoce hasta en la pesadez de su latín y en lo plúmbeo de sus gracias. Faltábales el verdadero sentido de la belleza clásica y sobrábales mala y envidiosa voluntad contra las grandezas del Mediodía” (*Historia de los heterodoxos españoles*, o. c., I, p. 661).

<sup>50</sup> *La filosofía del humanismo*, o. c., p. 90.

<sup>51</sup> *Ib.*, p. 43.

trata de la palabra como experiencia originaria de la interpelación del ser en la historicidad, de la palabra que no es susceptible ni de ser explicada ni de encontrar una respuesta a través de la definición racional del ser<sup>52</sup>.

En lugar de presuponer un universo de cosas en un plexo de relaciones objetivas, se privilegia el orden humano de las situaciones concretas interrelativas y la exigencia de hacerse cargo de ellas, interpretándolas ingeniosamente y originando así un plexo significativo mediante los usos productivos de la palabra.

A diferencia, pues, de la *mathesis universalis* del racionalismo, la nueva *scientia* humanista se entiende a sí misma como una red significativa de similitudes y diferencias, trenzada en y por el lenguaje. Con el humanismo ha nacido un nuevo paradigma, el lingüístico/hermético, la otra modernidad, que fluye en España desde Vives hasta Baltasar Gracián y Benito Feijoo y en Italia desde Lorenzo Valla hasta J. B. Vico. En España Vives fue un ejemplo insuperable de humanista a la vez filósofo, filólogo, pedagogo o psicólogo de Europa. Fue un crítico implacable de la pseudodialéctica arrogante que conduce a la erística y a la sofística. En lugar del entendimiento abstractivo de lo universal, apeló al ingenio productivo con el que el hombre explora el mundo mediante conjeturas y lo interpreta según sus necesidades; entendió el lenguaje como la matriz de toda comprensión y articulación del mundo. “Nacimos para la comunicación –dice Vives– y no podemos en absoluto vivir sin ella”<sup>53</sup>. En el lenguaje está la llave de acceso a todas las artes y a la inteligencia de lo común. “Casi toda la fuerza del saber y del entender reside en las palabras, pues las palabras registran el sentido; y todo lo que cada uno alcanza con su inteligencia y su reflexión exprésalo mediante palabras, unidas, hasta donde puede hacerlo, con la explicación de la naturaleza de cada cosa”<sup>54</sup>. Pocas veces se ha formulado con más énfasis el carácter lingüístico de la comprensión humana. El humanismo de Vives se caracteriza, además, por su sentido civil, mediante el reconocimiento de este vínculo entre la palabra viva, la libertad y la comunidad humana. Como sostiene en la prefación a su *Arte de hablar*, “aquellos que dijeron que los vínculos de la sociedad humana eran la justicia y la palabra, se ha de reconocer que intuyeron la fuerza del ingenio humano”<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> *Ib.*, p. 191.

<sup>53</sup> *De las disciplinas* en *Obras Completas*, ed. y trad. de Lorenzo Riber, Madrid, Aguilar, 1948, II, p. 542b.

<sup>54</sup> *Filosofía primera*, en *O.C., o. c.*, II, p. 1064a.

<sup>55</sup> *Arte de hablar, Ib.*, II, p. 689.

En general, toda la vida de la razón acaece en esta placenta de lo común, en lo que llama gráficamente Vives “el río de la palabra” que es la “fluencia misma de la razón” en comunicación dialógica.

### 3. Latinidad: retórica y dialéctica

Dejando al margen los caracteres psicológicos diferenciales de los pueblos –discurso ya en desuso pero tan de moda en otro tiempo por obra del romanticismo herderiano–, se ha solido plantear la diferencia entre lo germánico y lo latino en términos culturales, en la ya tópica distinción de una cultura de la estufa y otra de la plaza o el ágora respectivamente; o, en otros términos, una cultura interior y silente de los conceptos y otra exterior y pública de los discursos. El racionalismo continental ha sido de origen matemático con una gran tendencia al apriorismo formal y al método *more geométrico*, como propio una cultura del número, mientras que el humanismo latino, por el contrario, fue retórico y dialógico, conforme con una cultura de la palabra viva, y, por tanto, histórica y hermenéutica. Para explicitar esta diferencia, voy a referirme esquemáticamente a tres dimensiones del nuevo paradigma: la retórica, el diálogo y el simbolismo.

“La tesis de que la filosofía tiene que transformarse en retórica –escribe Grasi– es afirmada por Valla de manera absolutamente categórica: ‘en verdad se encuentra la filosofía, al igual que un soldado o un tribuno, bajo las órdenes de la oratoria, que como dice cierto autor trágico es la reina’<sup>56</sup>. Pero la retórica pertenece esencialmente al orden de la praxis y no a la teoría pura. El orador no habla de lo general, sino de los asuntos de la vida (*pragmata*) que en cada caso nos conciernen. Lo propio del orador como señaló Ortega, es “hacerse cargo de las circunstancias”:

Yo no simpatizo con el loco y el místico: alcanza todo mi entusiasmo el hombre que se hace cargo de las circunstancias, con tal de que no se olvide de ninguna. Y hay oradores que saben ampliar lo circunstancial hasta confundirlo con lo humano: su voz sigue resonando con eviterna actualidad<sup>57</sup>.

Tal es el caso de Cicerón, el ejemplar del orador para los humanistas. El orador no se mueve en abstracciones sino en situaciones concretas de la

<sup>56</sup> *La filosofía del humanismo*, o. c., p. 133.

<sup>57</sup> “Vejamen del orador”, en *O.C.*, o. c., I, p. 564.

vida, en que se encuentra en cada caso implicado tanto él como su público. Tampoco persigue la verdad abstracta y universal, sino la verosimilitud aceptable por el consentimiento común; argumenta a partir de las convicciones y valores que están vivos en la sociedad, a que pertenece y no desde principios generales; busca, pues, un saber de lo circunstancial y coyuntural que le lleva a primar la prudencia sobre la ciencia demostrativa y utiliza con frecuencia el ejemplo como testimonio instructivo de vida. Su elemento es, pues, el lenguaje, en cuanto matriz del universo, y la conciencia histórica en la forma propia de una razón discursiva. “Humanismo retórico”, lo llama Francisco Arenas Dolz, al que caracteriza por tres rasgos determinantes: a) “el principio de la formación enciclopédica del individuo”, o lo que es lo mismo, una educación circular (*enkiklis paideia*), que, como la define Umberto Eco, a diferencia del especialismo científico/técnico, “descubre la conexión interna entre las distintas formas de saberes en un saber total”<sup>58</sup>; b) “la educación humanística definida por Policiano como *cura-disciplina-tutela*, y c) una función fundamentalmente psicagógica, pues implica fundamentalmente la experiencia de la seducción”<sup>59</sup>.

Lo decisivo, con todo, es que, por obra de los humanistas, la retórica se convierte en un *ars inveniendi veritatem*, vinculada al ingenio como el poder creativo del hombre. “Ya Cicerón –recuerda Emilio Blanco– había hecho aparecer el ingenio como una potencia arcaica, no deducible, que eleva al hombre por encima de otras maneras de pensar. Lo caracterizaba el de Arpino como fuente del *ars inveniendi* frente a la *ratio* como origen del *ars iudicandi*”<sup>60</sup>. Esta tradición se reactúa en el humanismo y lleva a su eclosión en el Barroco. El caso más paradigmático es la obra de Baltasar Gracián *Agudeza y arte de ingenio*. Aquí no hay reglas metódicas invariantes y universales, dirigidas al fin general de la sabiduría, tal como caracteriza Descartes sus *Reglas para la dirección del espíritu*<sup>61</sup>, sino una tipología de los diversos modos, (prácticamente infinitos, pues no se puede poner límite a la creatividad humana), en que ha actuado en concreto el ingenio inventivo en su exploración significativa de la realidad. “Válese la agudeza –dice Gracián– de los tropos y figuras

<sup>58</sup> “Leguaje y comunicación”, en *Creatividad mediterránea*, Madrid, Instituto de Ciencias del Hombre, 1983, p. 178.

<sup>59</sup> “Latinidad hermenéutica y humanismo retórico”, *o. c.*, pp. 271-272.

<sup>60</sup> Introducción a su edición de *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza*, Madrid, Cátedra, 1998, pág. 21.

<sup>61</sup> Regla 1ª, en *Oeuvres et Lettres*, ed. de André Bridoux, Paris, Gallimard, 1953, pp. 37-38.



retóricas como de instrumentos para expresar cultamente sus conceptos, pero contiéndense ellos a la raya de fundamentos de la sutileza y, cuando más de adornos del pensamiento”<sup>62</sup>. Se ha operado así un cambio en la función del concebir que no mira a lo universal genérico, sino a relaciones de armonía. “Repito siempre –dice Gracián—que la agudeza tiene por materia las figuras retóricas: dáles la forma del Concepto y echa sobre este fundamento el realce de la sutileza”<sup>63</sup>. Y lo formal del concepto no es ahora la abstracción lógica, sino la expresión de las relaciones armónicas que entretejen el mundo. “Consiste, pues, este artificio conceptuoso en una primorosa concordancia, en una armónica correlación entre dos o tres cognoscibles extremos, expresada por un acto del entendimiento”<sup>64</sup>. No se renuncia con ello a la belleza, pues, como advierte Gracián, “no se contenta el ingenio con la sola verdad, como el juicio, sino que aspira a la hermosura”<sup>65</sup>, pero ésta es concomitante del acierto expresivo del concepto en desvelar estas proporciones armónicas del mundo.

A menudo se ha contrapuesto, a partir de Platón, el largo discurso retórico, que solo pretende persuadir, al discurso de pasos cortos y trabados, que es el diálogo, como camino hacia la verdad. Pero se suele pasar por alto que retórica y dialéctica son dos caras contrapuestas, sí, pero pertenecientes a una misma cultura lingüística. Ambas se desenvuelven en un movimiento de esclarecimiento de sentido dentro de un contexto práxico y social. Se diría que el diálogo es el recurso que le queda al oyente cuanto discrepa del orador, a quien acaba de oír, y entonces, le pregunta y apremia pidiéndoles razones de lo que dice. Este oyente impertinente es Sócrates cuando se encuentra con algún maestro sofista, como ocurre en los *Diálogos* platónicos. Se ha dado el salto a la conversación, pero permaneciendo en la fuerza constructiva de las palabras. Ortega ha expresado con una punta de retórica este súbito descubrimiento:

En el piélago de la *makrología* o hablar largo se anega el pobre cuerpo desnudo de la verdad (...) De la multitud informe y anónima que en masa confusa de bestia antiquísima llena el ágora, extrae Sócrates un hombre solo y se pone con él a dialogar. La conversación no puede avanzar si los interlocutores no van coincidiendo íntimamente en cada uno de los pasos que se hace dar a la cuestión: la exactitud de las palabras va aproximando las dos ánimas, y a la postre, sobre aquello que conversan se alza una divina identificación. La

<sup>62</sup> *Agudeza y arte de ingenio*, en *O.C.*, ed. de Luis Sánchez-Lailla, Madrid, Espasa-Calpe, 2001, p. 309.

<sup>63</sup> *Ib.*, p. 702.

<sup>64</sup> *Ib.*, p. 319.

<sup>65</sup> *Ib.*, p. 318.

verdad los transubstancia y de dos se hacen un solo hombre, el Hombre.. Así la filosofía se llamó primero *dialéctica*; desde entonces la guerra continúa entre el hablar largo y el fino, severo, más humano conversar<sup>66</sup>.

No es, pues, extraño que retórica y dialéctica comparezcan juntas en el humanismo renacentista. No es sólo que se vuelven a escribir diálogos, casi siempre como método didáctico, sino que se escriben con nuevo estilo a modo de disputa o torneo retórico de combatientes que exponen sus razones o bien de amable e incisiva conversación. Ésta se convierte en los salones del Renacimiento en la forma de la vida civil, con una larga tradición que se inicia en el *De sermone* de Pontano y continúan *El Cortesano* de Baltasar Castiglione (1528), el *Galateo* de Giovanni della Casa (1558) y *La Conversación Civil* (1574) de Stefano Guazzo. Debemos precisamente a Miguel de Montaigne un elogio ingenioso del arte de conversar o discutir:

El ejercicio más fructífero y natural de nuestro espíritu es, a mi entender, la discusión. Su práctica me parece más grata que la de cualquier acción de nuestra vida. Y ésa es la razón por la cual si ahora mismo me obligaran a elegir, aceptaría más bien perder la vista que perder el oído o el habla. Los atenienses y también los romanos honraban sobremedida este ejercicio en sus academias. En nuestros tiempos, los italianos conservan algunos vestigios con gran provecho para ellos, como se ve si comparamos nuestros entendimientos con los suyos. El estudio de los libros es un movimiento lánguido y débil que no enardece; la discusión, en cambio, enseña y ejercita a la vez<sup>67</sup>.

El ensayo nace muy próximo a este espíritu de pensamiento que discurre libremente y la novela, que inaugura Cervantes, se entretiene en *El Quijote* como una conversación interminable al aire del camino. Todo este espíritu latino fue marginado y reprimido con la aparición de la *mathesis universalis* cartesiana y el método geométrico del racionalismo, aun cuando persistiera como una vena oculta. Era, pues, de esperar que cuando llegara la crisis del trascendentalismo monológico continental reapareciera la estrella humanista del paradigma discursivo, ligado a la dialéctica y a la hermenéutica. Como ha escrito Hans-Georg Gadamer en *Verdad y Método*:

El discurso y la conversación no son ‘enunciados’ en el sentido del juicio lógico, cuyo univocidad y significado es comprobable y verificable para todos, sino que ofrecen su faceta ocasional. Comienzan en un proceso comunicativo (...) El modo efectivo del lenguaje es el diálogo, siquiera el diálogo del alma consigo misma, que es como Platón define el pensamiento. En este sen-

<sup>66</sup> “Vejamen del orador”, en *O. C.*, o. c., I, p. 563.

<sup>67</sup> Los ensayos, III, cap. 8º, ed y trad, de Bayod Brau, Barcelona, Acanalado, 2007, pp. 1377-8.

tido la hermenéutica como teoría de la comprensión y del consenso ostenta la máxima generalidad. No considera cada enunciado meramente en su valor lógico, sino como respuesta a una pregunta; pero eso significa que el sujeto que comprende debe comprender la pregunta y como la comprensión ha de alcanzar su sentido desde su historia motivacional, tiene que trascenderse por fuerza el contenido enunciativo expresable lógicamente<sup>68</sup>.

El siglo XX ha sido la era de la vuelta del espíritu latino como alternativa al imperialismo de la razón pura y de su ideal algorítmico. En *La Crisis de las ciencias europeas* ha analizado Husserl las causas que llevaron a la escisión interna de los usos de la razón, en una guerra intestina consigo misma, entre el objetivismo fisicalista y el subjetivismo trascendental<sup>69</sup>. Reintegrar la unidad de la razón era la vocación originaria de la Fenomenología husserliana, que luego, a partir de Heidegger, se transmutó en hermenéutica. “Este regreso –precisa Gadamer– del lenguaje de la ciencia al lenguaje de la vida cotidiana, de las ciencias empíricas a la experiencia del mundo vital (Husserl), tuvo como consecuencia que la hermenéutica, en lugar de subordinarse a la lógica, se reorientara a la tradición anterior de la retórica, con la que antaño estuvo estrechamente ligada”<sup>70</sup>. La ruptura más consecuente con el trascendentalismo monológico la llevó a cabo en Alemania Martin Heidegger, viniendo de la tradición humanista del lenguaje en la línea de Hartmann, Herder y W. Humboldt<sup>71</sup>. De Martin Heidegger es bien sabido que su crítica radical a la metafísica u ontoteología, reabrió la experiencia originaria de Heráclito y Parménides haciéndola manar en “otro comienzo”. Pese a su crítica al humanismo como antropología, que en verdad más que contra el humanismo grecolatino está dirigida al trascendentalismo cartesiano, recuperó la intuición primordial del lenguaje como “casa del ser, en cuya morada habita el hombre”, y con ello el esquema de una relación primordial (*Bezug zu sein*), que por encima y en contra del objetivismo, enlaza a *Sein* y *Dasein* histórico en el círculo, interior al lenguaje, de interpelación (*Anspruch*) y respuesta (*Antwort/Entsprechung*):

Para que los hombres de hoy podamos alcanzar la dimensión de la verdad del ser y meditar en ella, estamos ante todo atentos a dejar claro de una

<sup>68</sup> *Verdad y método II*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1992, p. 112.

<sup>69</sup> *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991, párrafos 8-27, pp. 20-106.

<sup>70</sup> *Verdad y método II, o. c.*, p. 112.

<sup>71</sup> En Italia cabe mencionar en este sentido los esfuerzos de Benedetto Croce (*Breviario de estética*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985) y G. Calogero, retomando los motivos esenciales de la tradición grecolatina (*La filosofía del diálogo*, ed. di Comunità, Milano, 1969).

vez cómo aborda (*angeht*) el ser al hombre y cómo lo reivindica (*in den Anspruch nimmt*)<sup>72</sup>.

Ahora bien, tal relación acontece en el lenguaje y como lenguaje:

Conforme a esto, es el lenguaje la casa del ser por él dispuesta y a él unida. Por eso importa pensar la esencia del lenguaje a partir de la correspondencia (*Entsprechung*) al ser y en tanto que tal correspondencia, es decir, en cuanto morada de la esencia del hombre<sup>73</sup>.

Esta interpelación originaria mantiene vivo y alerta el lenguaje humano, en la solicitud recíproca por habitar, en cuanto mortales, la tierra. Y esta solicitud es fundamentalmente dialógica. “El pensamiento fecundo –así se despidió Heidegger de su corresponsal en la *Carta sobre el humanismo*– requiere, además de la escritura y la lectura, la *synousía* (convivencia) del diálogo y de ese trabajo que es tanto enseñanza recibida como dada”<sup>74</sup>.

En España Ortega y Gasset, aun cuando procedía de una tradición trascendentalista, una vez superado su neokantismo y pese a su tradición ilustrada tuvo que desarrollar su raciovitalismo como razón discursiva e histórica. Y en este contexto histórico/hermenéutico de la razón vital abrió lugar al mutuo entenderse y apalabrarse en el mundo:

El decir, el *logos*, es en su estricta realidad, humanísima conversación, *diálogos*, –diálogos–, *argumentum hominis ad hominem*. El diálogo es el lógos desde el punto de vista del otro, del prójimo<sup>75</sup>.

A esta luz interpreta el estilo de su obra, como “una involución del libro hacia el diálogo”, de puro querer “contar con el lector y hacerle sentir cómo me es presente, cómo me interesa”<sup>76</sup>. Palabra, pues, circunstancial y coyuntural, pero, sobre todo, palabra dialógica pensada en comunicación viviente.

#### 4. Pensamiento simbólico

Quisiera referirme, por último, a una característica destacada del estilo humanista de pensamiento: su potencia simbólica. Vengo repitiendo con Er-

<sup>72</sup> *Lettre sur l'humanisme*, ed. bilingüe, trad. de Roger Munier, Paris, Aubier, 1946, p. 68.

<sup>73</sup> *Ib.*, p. 80.

<sup>74</sup> *Ib.*, 180.

<sup>75</sup> “Prólogo para alemanes”, en *O.C., o. c.*, VIII, p. 17.

<sup>76</sup> *Ib.*, p. 18.

nesto Grassi que el humanismo estriba en la “preeminencia de la palabra”, que, en su progenie, reside en el carácter originario de la palabra creadora, salida del propio seno de Dios. Es, pues, el *verbum* el fundamento del mundo. Ha sido Martin Heidegger el pensador que ha hecho de esta primacía el origen de su camino de pensamiento:

El carácter misterioso (*das Geheimnischarakter*) pertenece a la esencia del lenguaje. En esto reside la afirmación de que sólo puede haber empezado a partir de lo prepotente y pavoroso: en la irrupción (*im Aufbruch*) del hombre en el ser. En tal irrupción, el lenguaje fue algo así como la conversión del ser en la palabra (*als Wortwerden des Seins*): poesía (*Dichtung*). La lengua es la poesía originaria (*Urdichtung*), en la que un pueblo poetiza el ser<sup>77</sup>.

Y en la *Carta sobre el humanismo* nos advierte que para estar “en la cercanía (*Nähe*) del ser, debe el hombre aprender a existir en lo que no tiene nombre”<sup>78</sup>, en la experiencia de lo abisal y primordial, —el hombre y el creador—, para sentirse así forzado a traerlo a la palabra. Lo propio del poeta es justamente dar nombre:

La palabra, o sea, el nombrar, repone al ente que se patentiza (*das sich eröffnende Seiende*) en el ser, y lo mantiene en estado de patencia (*Offenheit*), de delimitación (*Umgrenzung*) y constancia (*Ständigkeit*)... En el decir originario se patentiza (*eröffnet*) el ser del ente dentro del ensamble de su totalidad reunida (*im Gefüge seiner Gesammeltheit*)<sup>79</sup>.

De ahí que pueda suscribir Heidegger la sentencia de Hölderlin: “Pero lo que permanece lo fundan los poetas”, que le merece un luminoso comentario acerca del sentido de este fundar (*stiften*): “poesía —dice— es la dicente (*wor-thafte*) fundación (*Stiftung*) del ser”<sup>80</sup>. Todo lo cual le permite a Heidegger, en la etapa del fin de la filosofía, recuperar aquel decir originario, en que podían convivir en vecindad, sin confundirse, el poetizar pensante y el pensar poetizante.

Si bien se repara, esta visión heideggeriana está afincada en el estilo mental de la latinidad. Fueron los humanistas del Renacimiento los primeros en recuperar la herencia de esta palabra originaria. En términos que recuerdan

<sup>77</sup> *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1953, p. 131. *Introducción a la Metafísica*, trad. esp. de Emilio Estiu, Buenos Aires, Nova, 1956, p. 202.

<sup>78</sup> *Lettre sur l'humanisme, o. c.*, p. 40.

<sup>79</sup> *Ib*; trad. esp., p. 203.

<sup>80</sup> *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt, Klostermann, p. 41. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, trad. de J.M<sup>a</sup> Valverde, Barcelona, Ariel, 1983, pp. 61-61.

el texto citado de Heidegger en su *Introducción a la metafísica*, se pregunta Ernesto Grassi.

Pero, ¿en qué clase de palabra se revela primariamente el ente?, ¿sólo en la racional como sostiene la metafísica tradicional? La tesis fundamental de Pontano dice que el lenguaje originario no es el racional, sino el poético; la palabra poética aparece bajo el signo de lo ‘admirable’, de lo ‘maravilloso’ de lo ‘portentoso’. La estructura más profunda de la expresión poética y su primigenia función reveladora se hallan en intrínseca conexión entre el maravilloso (*mirabile*) objeto de la poesía y la palabra que despierta la admiración (*admiratio*)<sup>81</sup>.

¿No hay acaso una profunda afinidad entre “lo prepotente” (*Überwältigendes*) y “pavoroso” (*Umheimliches*) de la fundación originaria en la que el ser adviene a la palabra, según el texto heideggeriano, y “lo admirable” y “portentoso”, que encuentra Pontano en la palabra poética? ¿Y la “selva oscura” de donde sale el hombre, por el lenguaje, hacia el claro de la comunidad humana, no tiene que ver con la experiencia de lo “sin-nombre” (*Namenlosse*) que antecede al “nombrar” de la palabra originaria?...”La gran poesía, por la que un pueblo entra en la historia, inicia la configuración de su lengua”<sup>82</sup> —dice Heidegger—. Con ello funda la constelación de sus mitos, sus aspiraciones e ideales de vida, sus valores, sus dioses tutelares, y por eso mismo, la poesía, según Pontano, es madre fecunda y maestra privilegiada. “La poesía es teología —comenta Grassi—, el poeta nos revela el poder que abre el espacio para la actuación humana, que crea ese ‘claro’ en la selva virgen que constituirá el escenario de la historia”<sup>83</sup>. Otro tanto puede decirse de Coluccio Salutati, o de Albertino Musato. “Las cartas de Musato sobre la esencia de la poesía se cuentan entre los más importantes escritos humanísticos sobre este tema. Según Musato, es la palabra poética la que pone al descubierto, ‘ilumina’ la historicidad del hombre”<sup>84</sup>. Ahora bien, la poesía es palabra viva, símbolo

<sup>81</sup> *La filosofía del humanismo, o. c.*, p. 73. Sorprende que Ernesto Grassi no haya mencionado esta clave heideggeriana tan presente, por lo demás, en su lectura del humanismo italiano; más aún, haya intentado en el Prólogo de su obra tomar distancia con respecto a Heidegger por su crítica al humanismo, sin llegar a distinguir en este nombre la crítica heideggeriana a una antropología, como la cartesiana del *cogito*, de su reivindicación de la palabra originaria, confusión que le permite a Grassi ocultar la fuente de inspiración de su lectura en la obra del segundo Heidegger.

<sup>82</sup> *Einführung in die Metaphysik, o. c.*, p. 131; trad. esp., p. 202.

<sup>83</sup> *La filosofía del humanismo, o. c.*, p. 77.

<sup>84</sup> *Ib.*, p. 34.

prístino, en que se funden carnalmente la imagen y el significado. Y de ahí su potencia elocutiva inexhausta:

Esta misma tesis –precisa Grassi– será planteada tres siglos más tarde por el último filósofo humanista, G.B.Vico, en su *Scienza nuova*. En el ‘claro’ de la metáfora se hace accesible la plenitud del ente en su significado humano, por cuya razón volverá a defender Vico este pensamiento y este lenguaje metafórico como ‘una común necesidad para todos los pueblos’<sup>85</sup>.

En España, el estilo humanista de pensamiento, afincado en el espíritu de la lengua, que va de Vives a Gracián, ha vuelto a florecer con extraordinaria pujanza en la filosofía del siglo XX. Miguel de Unamuno ha sido su principal valedor en su empeño de contraponer una filosofía existencial, de raíz simbólica, al seco racionalismo europeo: “El lenguaje –escribe– es el que nos da la realidad, y no como mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne”<sup>86</sup>. Es clara la estirpe humanística de esta concepción de la filosofía, en directa relación con la *Estética* de Croce:

La lógica no es, en el fondo, más que gramática. Y la filosofía es filología. Y pensar es sentir: se piensa el sentimiento como se siente el pensamiento. Y en cuanto a la religión, brota de una mitología, y mito quiere decir palabra<sup>87</sup>.

De ahí que Unamuno haya podido crear una filosofía existencial, radicada conjuntamente en el lenguaje de la vida y en la vida del lenguaje, e inspirada en los grandes mitos del pensamiento español como don Quijote y Segismundo. Nadie ha captado como él la fuerza inspiradora de los símbolos poéticos y la *metaphorein* incesante, que se ejerce mediante ellos, para alumbrar conocimiento y filosofía:

La lengua es el receptáculo de las experiencias de un pueblo y el sedimento de su pensar; en las hondos repliegues de sus metáforas (...) ha ido dejando sus huellas el espíritu colectivo de un pueblo como en los terrenos geológicos el proceso de la fauna viva. De antiguo, los hombres rindieron adoración al verbo, viendo en el lenguaje la más divina maravilla<sup>88</sup>.

Más aún; debemos también a Unamuno haber reivindicado el potencial simbólico como una característica del pensamiento hispánico, pues “la mayor

<sup>85</sup> *Ib.*, p. 69, véase *Principi di scienza nuova*, libr. III, cap. 4º, en *Tutte le opere*, Barcelona, Mondadori, 1957, II, p. 898.

<sup>86</sup> *Del sentimiento trágico de la vida*, en *O.C.*, Madrid, Escelicer, 1966, VII, p. 291.

<sup>87</sup> “Por el son a la visión”, en *O.C., o. c.*, IV, p. 497).

<sup>88</sup> *En torno al casticismo*, en *O.C., o. c.*, I, p. 801.

parte de nuestro filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos”<sup>89</sup>.

Sorprendentemente otro pensador español, educado en muy lejanas y extrañas latitudes culturales a las de su patria de origen, en los Estados Unidos, habiendo llegado de niño y donde alcanzó a ser Catedrático de la Universidad de Harvard, George Santayana, sostuvo posiciones filosóficas bastante afines con Miguel de Unamuno, tal vez por una extraña afinidad intrahistórica o quizá por dependencia de Williams James, o, por ambas cosas a la vez. El caso es que el pragmatista Santayana defiende la tesis de una “verdad simbólica”, propia de la poesía y la religión, capaz de esclarecer el destino humano. Retomando la tesis aristotélica acerca de la primacía de la poesía sobre la historia en orden a la verdad, escribe: “Si la poesía en su más alta expresión es más filosófica que la historia, porque presenta tipos de hombres y de cosas memorables, con independencia de circunstancias triviales, así también, en su sustancia primaria y textura poética, la poesía es más filosófica que la prosa, porque está más cerca de nuestra experiencia inmediata”<sup>90</sup>.

En cuanto “verdad simbólica” no tiene ninguna pretensión de verdad objetiva, como la del entendimiento, sino tan sólo de comprensión del sentido y valor de la existencia:

La gran función de la poesía es precisamente ésta: reparar el material de la experiencia, recogiendo la realidad de la sensación y la fantasía oculta bajo la convencionales, para construir luego con ese material, vivo pero indefinido, nuevas y mejores estructuras, más ricas, mejor ajustadas a las tendencias primarias de nuestra naturaleza y más verdaderas con respecto a las posibilidades últimas del alma. Nuestro descenso hasta los elementos de nuestro ser queda justificado por nuestro subsiguiente y más libre ascenso hacia su meta; nos volvemos al sentido sólo para encontrar el alimento de la razón; destruimos las convenciones sólo para construir ideales<sup>91</sup>.

Por lo demás, coincide Santayana con Unamuno en identificar poesía con religión, ambas fruto de la imaginación creadora al servicio de exigencias racionales, compensadoras de la labor epistémica del entendimiento:

---

<sup>89</sup> *Del sentimiento trágico de la vida*, en *O.C., o. c.*, VII, p. 290.

<sup>90</sup> *Interpretaciones de poesía y religión*, trad. esp de C. García Trebujano y S. Nuccetelli, Oviedo, KRK Ediciones, 2008, p. 398.

<sup>91</sup> *Ib.*, pp. 411-2.



Porque la dignidad de la religión, al igual que la de la poesía, reside precisamente en su adecuación ideal, en representar ajustadamente los significados y los valores de la vida, en anticipar la perfección. Así, la excelencia de la religión se debe a una idealización de la experiencia, que, aunque ennoblece a la religión cuando se la trata como poesía, la convierte en necesariamente falsa cuando se la trata como ciencia<sup>92</sup>.

María Zambrano dará un paso más atrevido que ambos al referirse a un conocimiento poético originario en clave simbólica. Discípula de Unamuno y Ortega, es decir, tomando del primero la tesis de que el alma respira en la palabra y del segundo, que la razón vital es una razón de amor, y situada como una sibila, en la conjunción de poesía, mística y filosofía, ha sostenido la primacía del conocimiento poético, de raigambre española, frente a la violencia del racionalismo:

Pero a quien prefirió la pobreza del entendimiento, a quien renunció a toda vanidad y no se ahincó soberbiamente en llegar a poseer por la fuerza lo que es inagotable, la realidad le sale al encuentro y su verdad no será nunca verdad conquistada, verdad raptada, violada; no es *alezeia*, sino revelación graciosa y gratuita: razón poética<sup>93</sup>.

¿Ha sido acaso su maestro Ortega una excepción? No enteramente; al menos, no en las formas expresivas. Aun cuando defiende a la filosofía, en cuanto ontología o decir del ser, de toda contaminación con la poesía y con la mística, sin embargo, su razón vital, superadora del racionalismo ilustrado, le lleva al uso, no sólo de la retórica, sino de un pensamiento figurativo o metafórico, como ha mostrado Francisco José Martín, afín al estilo del humanismo latino:

El texto y las imágenes orteguianas se funden en una unidad de pensamiento que presenta notables similitudes con el pensamiento emblemático<sup>94</sup>, hasta tal punto que pueden ser a éste reconducidas. Esta unidad de pensamiento e imagen resulta propia de una filosofía *impura*, cuya impureza quiere significar, en contraste con la filosofía pura anteriormente aludida, la atención y preocupación filosófica por la vida y por el hombre, por lo particular y lo histórico, por lo individual que se pierde en todas y en cada una de las abstracciones<sup>94</sup>.

El mediterraneanismo y la latinidad humanista, con su *esprit de finesse*, vuelven a resonar en el texto orteguiano, donde la potencia simbólica de la imagen abre el espacio en que anida el concepto. Una metáfora fulgurante de Ortega

<sup>92</sup> *Ib.*, p. 62.

<sup>93</sup> *Pensamiento y poesía en la vida española, o. c.*, p. 158.

<sup>94</sup> *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 171.

vale a veces, como en Nietzsche, –otro genio del pensamiento figurativo–, más que cientos de palabras. También Ortega acabó reconociendo, al modo de Unamuno, el estrecho vínculo entre la filología y la filosofía. Como escribe a Curtius: “queramos o no, la filosofía precipita en filología y la filología se dilata en filosofía. Ni puede ser de otra manera, puesto que ambas se ocupan de la misma realidad: lo humano. De paso sea dicho, esta ‘nueva filología’ realiza, por vez primera en serio, el título de *Humanidades*”<sup>95</sup>.

Volviendo al comienzo de nuestra historia, me parece probado que el mediterraneísmo y la latinidad constituyen un estilo mental, –el clima-sur de pensamiento–, diferente y bien contrastado con el estilo del racionalismo. Ciertamente se trata de dos rumbos incompatibles de navegación, pues son antagónicos en sus principios: el número, que ha dado lugar a la *mathesis universalis* del orden y la medida–, y el *verbum* del humanismo histórico/hermenéutico. En cuanto modelos generales de filosofía son exclusivos y excluyentes. Pero cabe reducirlos funcionalmente a métodos del pensamiento, abstrayendo de su metafísica, y, entonces devienen contrarios/complementarios, con distintos campos de aplicación. El estilo racionalista ha probado su eficacia en el orden del conocimiento de la naturaleza y la posibilidad de una civilización científico/tecnológica, pero ha fracasado en su intento de objetivizar el mundo del hombre, –deshumanizándolo–, mientras que el humanismo latino tiene su aplicación en las ciencias del espíritu, pero resulta improductivo en el orden del conocimiento objetivo/natural. Por lo demás, esto no significa que en y desde el sur no se pueda pensar de otra manera, pues un estilo mental no es un destino natural. Pese a la facticidad de una lengua y una tradición, el pensamiento es un acto que se abre, como enseñó Ortega, en las circunstancias y las coyunturas concretas, en que se encuentra prendido, pero desde ellas se trasciende hacia el orden del universo. En esta rosa mental de los vientos, donde están marcados los distintos rumbos de orientación, el centro lo ocupa el pensador, que en cada caso, no importa su situación de partida, fija su rumbo e inicia su viaje de descubrimiento. Puede cambiar de rumbo, visitar tierras extrañas a la propia, intercambiar experiencias y hacerse con una rica cosecha de humanidad; puede y hasta debe recorrer el ancho mar en todas sus direcciones, pero a él solo, si es creativo, le será dada la posibilidad de concretar la experiencia de su viaje en una figura de vida. Sólo cuando lo logre, habrá conseguido, gracias a su esfuerzo, que en su carácter o estilo mental haya una propia e irrenunciable filosofía.

---

<sup>95</sup> Citado por Francisco José Martín, *La tradición velada*, o. c., p. 189.

## **EDAD MEDIA, RENACIMIENTO Y BARROCO**



## LA FILOSOFÍA DE AL-ANDALUS

JUAN FERNANDO ORTEGA MUÑOZ

*Universidad de Málaga*

En el año 1992 publiqué un libro titulado *Apuntes para una teoría de Andalucía* que me prologó María Zambrano, en el que dedico todo un capítulo a estudiar la filosofía en Andalucía. En el año 2000 dediqué a ello otra obra titulada *Filosofía andaluza y Filosofía en Andalucía. Delimitación conceptual*, que me editó el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga y que corresponde al primer tomo de un proyecto de Historia de la Filosofía Andaluza del grupo de investigación que yo dirigía en la universidad malagueña. Ambas publicaciones se empeñan en destacar que uno de los momentos cumbres de la Historia de la Filosofía corresponde y coincide con la época de florecimiento del reino de Al-Andalus. En 1993 di un ciclo de conferencias sobre la filosofía de Al-Andalus en la Universidad de Toulouse por lo que me hicieron miembro de la sociedad toulusiana de Filosofía.

Por desgracia, a partir de la culminación de la Reconquista por los Reyes Católicos aquella cultura es proscrita e intencionadamente olvidada y considerada como ajena y extraña a nuestro país como si nunca se hubiera dado entre nosotros. Esta postura de rechazo y olvido llega prácticamente hasta nuestros días. ¿Cómo no recordar el texto de Ortega en el prólogo de *El collar de la paloma* de Ibn Hazm de Córdoba que editara Emilio García Gómez en 1952? Allí el filósofo madrileño y andaluz, según su afirmación de que cada uno es de donde hizo su bachillerato y él lo hizo en Málaga, afirma con rotundidad: “no estoy dispuesto, por mi parte, a correr la aventura de llamar en serio ‘español’ a cualquiera que nace en el territorio peninsular”<sup>1</sup> y en el transcurso de todo el prólogo contraponen “andaluces y españoles”<sup>2</sup> como pueblos y culturas en-

<sup>1</sup> ORTEGA Y GASSET, J., “Prólogo”, a IBN HAZM, *El collar de la paloma*, versión de E. García Gómez, Madrid, Alianza Editorial, 1979, p. 10.

<sup>2</sup> *Ib.*, p. 11.

frentados. Pero esa proscripción y anulación de la cultura de Al-Andalus viene de lejos. La pragmática de Felipe II de 1 de enero de 1567 es de una crueldad xenófoba increíble. Prohíbe bajo pena de muerte el uso del idioma, la vestimenta, las costumbres y los libros de la cultura proscrita. Pero lo absurdo del caso, en contrapartida, es que los pensadores de Al-Andalus, como Averroes, Ibn Gabirol, Abenhasam y Maimónides, son los maestros que inspiran y determinan el pensamiento de los filósofos cristianos del Medievo como S. Alberto Magno, Sto. Tomás, S. Buenaventura, etc., pese a la afirmación de Renán de que la filosofía árabe sólo ha sido tomada en serio por los judíos.

En 1904 el arabista Asín Palacios publica un estudio titulado “El averroísmo teológico de Sto. Tomás de Aquino” que produjo un gran revuelo. Asín establece la influencia de los escritores árabes en Sto. Tomás a través de la obra *Pugio fidei* de Ramón Martí. “Muchísimos capítulos de la Summa –escribe– son idénticos literalmente a los del *Pugio* y como las ideas comunes a ambos libros son a veces traducción casi literal de textos árabes de Agazel, Avicena, Averroes, etc., no es atrevido afirmar que Sto. Tomás los tomaría de R. Martí, especialista en el conocimiento de la filosofía musulmana”<sup>3</sup>.

Estos pensadores de Al-Andalus quedan inmersos en la corriente viva del desarrollo del pensamiento filosófico occidental que va desde los griegos clásicos hasta nuestros días. Eugenio D’Ors afirmó que en Filosofía lo que no es tradición es plagio. Y mucho de plagio de filosofías foráneas tiene la historia de la filosofía española moderna y contemporánea, que margina sus propios filósofos, que únicamente por su tierra son proscritos y olvidados, mientras que están presentes en la corriente viva del pensamiento filosófico occidental.

Este olvido y desprecio del pueblo español hacia los grandes maestros de Al-Andalus deja un vacío insalvable en nuestra cultura hasta el punto de que mientras que España permaneció de espaldas a la cultura andaluza, era vista en Europa como un pueblo sin cultura propia, sin pensamiento propio, como una simple y pobre prolongación de la cultura europea.

La filosofía marca, sin duda, la hora de plenitud, el cenit de un proceso cultural, que sin ella queda como truncado e incompleto. “Sabido es –escribe María Zambrano– que la Filosofía constituye la más profunda originalidad de la cultura de Occidente [...]. Porque no es un lujo la Filosofía para los pueblos de Occidente, sino, como dijera Plotino, «lo más importante», es decir, lo más necesario”<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> ASÍN PALACIOS, M., *Huellas del Islam*, Madrid, Espasa Calpe, 1941, p. 67 y ss.

<sup>4</sup> ZAMBRANO, M., “El problema de la filosofía española”, *Las Españas*, abril 1948, pp. 3-13.

Recordemos que F. Guizot en su *Historia de la Filosofía Europea*, de 1828, escribe: “en la historia de la civilización puede suprimirse, sin que nada se suprima, el nombre de España”<sup>5</sup>. Esta frase desafortunada reflejaba por desgracia la idea dominante en Europa en el s. XIX sobre la cultura española.

Lo más grave del caso es que los pensadores españoles del momento aceptan bobalicónicamente esta afirmación de Guizot, tanto que, tomando casi al pie de la letra su texto, en 1876 Manuel de Revilla escribe: “En la Historia de la Filosofía puede suprimirse sin grave menoscabo el capítulo referente a España”<sup>6</sup>. Posteriormente, tanto Balmes como Donoso Cortés, los dos pensadores más importantes del s. XIX, admiten sin inmutarse semejante afirmación. Balmes escribe en 1850 su *Historia de la Filosofía* y no menciona a ni un solo español y Donoso Cortés llega incluso a afirmar: “Nuestro suelo ha sido siempre rebelde a las investigaciones abstractas, que sirven para descubrirnos la naturaleza íntima de las cosas [...], siempre es cierto que en la Península Española jamás levantó sus ramas frondosas a la nubes el árbol de la Filosofía”<sup>7</sup>.

En 1874 D. Patricio de Escosura en las Cortes Constituyentes afirmó: “Aquí no hay filósofos como no hay Cervantes en Alemania”<sup>8</sup> y lo que es más grave, en la Universidad de Barcelona en un discurso pronunciado por el profesor universitario Javier Lloréns i Barba se afirmaba: “el Espíritu Nacional ha producido en España humanistas, escritores ascéticos y poetas, pero no filósofos”<sup>9</sup>.

### Los momentos cumbres de la Filosofía andaluza

El cordobés Séneca y el gaditano Moderato son los primeros filósofos de nuestra tierra de que tenemos constancia. Momento éste importante de nuestra reflexión filosófica, porque al igual que la infancia influye de forma definitiva en la estructura mental del individuo, así también estos primeros momentos de la reflexión filosófica de un pueblo marcan de forma decisiva el desarrollo posterior.

<sup>5</sup> Citado por FRAILE, G., *Historia de la Filosofía española*, Madrid, BAC, 1971, T. I, p. 22.

<sup>6</sup> REVILLA, M. de la, *Revista Contemporánea*, 30-V-1876.

<sup>7</sup> DONOSO CORTÉS, J., “Filosofía de la Historia – Juan Bautista Vico”, ensayo publicado en el *Correo Nacional*, (septiembre-octubre 1938), recogido en *Obras Completas*, T. I, Madrid, BAC, 1946, p. 539.

<sup>8</sup> Citado por FRAILE, G., *Historia de la Filosofía española*, Madrid, BAC, 1971, T. I, p. 24.

<sup>9</sup> *Ib.*

Séneca fue estoico, Moderato pitagórico. El primero insiste fundamentalmente en la ética, el segundo en la metafísica. El cordobés fue un maestro de la palabra, el gaditano de los números. El primero está constantemente presente en la filosofía que podemos llamar “ortodoxa”, el segundo en la “heterodoxa”.

Ambos viven en un momento de vinculación de la filosofía con la religión. Y en este sentido contamos con otros dos grandes intelectuales no suficientemente estudiados: Gregorio de Elvira y Osio de Córdoba.

Un segundo gran momento de esplendor del pensamiento en nuestra tierra lo tenemos en el s. VII en Sevilla en torno a las figuras de Leandro e Isidoro: El libro *Sententiarum libri tres* de éste sirve de inspiración al libro de las Sentencias de Pedro Lombardo y a través de él influye en el género de las *Summas*, que comenzaron llamándose *Summae sententiarum*.

Con la llegada de los árabes en el 711 los intelectuales relacionados con la Escuela Sevillana se expanden por toda Europa dando con ello origen y siendo el fermento del resurgir carolingio.

El tercer momento de esplendor de la cultura en nuestra tierra lo tenemos en los siglos X al XII en Al-Andalus, que es el objeto especial de esta conferencia.

Este período de nuestra cultura lo podemos subdividir a su vez en dos períodos claramente diferenciados: el neoplatónico y el neoaristotélico y dos corrientes diferentes; la musulmana y la judía. No aludimos a la corriente cristiana porque los filósofos de esta tendencia en esta época no son en absoluto relevantes. En el primer período, el platónico, destacan el muladí Abenhazam y el judío malagueño Ibn Gabirol y en el segundo el mahometano Averroes y el judío cordobés Maimónides.

Pero el primer filósofo de renombre dentro del mundo andalusí es Ibn Masarra (883-931), que sigue la corriente neoplatónica asumiendo elementos judíos y cristianos. Era muladí de sangre y de carácter, cristiano converso al mahometismo. Ya en el 910 lo vemos en una ermita de la sierra de Córdoba rodeado de un nutrido grupo de discípulos y amigos. Para Ibn Masarra en la cumbre y en el origen de todas las cosas está Dios, concebido como unidad suprema de la que todo procede por creación. Él creó en primer lugar una materia primera que era primordialmente como una especie de niebla caótica sobre la que se proyecta la luz divina dando origen a los seres celestes, que constituyen el reino de la luz: El Entendimiento Universal, el Alma del mundo y y la Naturaleza pura, trinidad primera de la que todo tiene su origen.

La filosofía de Ibn Masarra marca de alguna manera los caracteres generales de la filosofía de Al-Andalus: una profunda religiosidad que alcanza al-



gunas veces la mística, un marcado individualismo que en el caso Ibn Masarra llega a afirmar la absoluta libertad del hombre frente a la omnipotencia divina, y en general supone la independencia del individuo frente al poder civil y el revestimiento de la más profunda metafísica en una bella expresión poética.

La protección de los Califas a la cultura fue un factor decisivo en el momento del florecimiento cultural tanto de varones como mujeres. Es curiosa la asistencia de Abderramán II a las clases de una Universidad creada por una tal Fátima, como su espíritu abierto a las tres religiones del libro de las que se consideraba Jefe espiritual, hasta el punto de presidir un congreso cristiano. Esta protección de los califas se quiebra con Hisam II, que sube al trono aún niño y se deja dominar por su valido Almanzor, el cual mandó expurgar la amplia biblioteca de Al-Hakám II, arrojando al fuego los libros de filosofía, lógica, astronomía y alquimia. Se dice que aquella biblioteca estaba compuesta por 400.000 volúmenes.

El s. XI está dominado por dos grandes filósofos: Ibn Hazn de Córdoba (994-1063) e Ibn Gabirol, conocido en el mundo cristiano como Avicibrón (1021-1070), mientras el resto de Europa se despereza débilmente a la elucubración metafísica en las plegarias y comentarios de los monjes y en los exabruptos de S. Anselmo de Cantébury contra el “insensato”.

Abenhazam (994-1063) –escribe M. Asín Palacios– es

uno de los más fecundos polígrafos y originales pensadores de la España musulmana. [...] Historiador, poeta, literato, jurisconsulto, teólogo, exégeta, moralista, lógico, escritor de política, psicólogo, polemista y metafísico, a todas las ramas de la enciclopedia griega y musulmana consagró su pavorosa actividad<sup>10</sup>.

Adopta como norma fundamental y criterio sistemático de sus escritos el no admitir en el campo de lo religioso más autoridad que el texto revelado y en las cuestiones profanas partir de los principios apodícticos que descubre en su metafísica.

“La labor enciclopédica del gran polígrafo cordobés Ibm Hazm –escribe el arabista Cruz Hernandez– nos permite conocer el rico clima cultural y filosófico del primer ‘siglo de oro’ del Islam andalusí, iniciado con la subida al trono de ‘Abd al-Rahman III”<sup>11</sup>. Entre las numerosas obras de Abenhazam

<sup>10</sup> ASÍN PALACIOS, M., *Abenhazam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, Turner, 1984, T. I, p. 5.

<sup>11</sup> CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, T. II, Madrid, 1981, p. 35. Sobre Abenhazám tengo publicados diferentes artículos: “El voluntarismo de

destaca el *Fisal*, antecedente de las summas cristianas, pero con la ventaja de ser más crítico y más documentado, con un conocimiento de primera mano de las obras que intenta refutar, lo que no ocurre en las summas cristianas. Sto. Tomás, por ejemplo, reconoce humildemente en su *Summa* no conocer en directo las fuentes de los autores árabes y judíos que refuta.

Las afirmaciones sacrílegas –nos dice– de cada uno de los que han errado no nos son tan conocidas que de ellas podamos sacar los argumentos para su misma refutación. Los antiguos doctores usaron de este método para refutar los errores de los gentiles, pues, siendo ellos gentiles o conviviendo con ellos y conociendo con precisión su doctrina, podían tener noticia exacta de sus opiniones<sup>12</sup>.

El *Fisal*, obra cumbre de Anenhazam, fue traducido brillantemente al castellano por Asín Palacios con el título *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, en 1984.

El profesor Asín Palacios comienza su obra con una afirmación que nos hace pensar en la injusticia de la historia al valorar a los grandes pensadores del pasado. Es Abenhasam –escribe– “uno de los más grandes polígrafos y originales pensadores de la España musulmana, cuya figura apenas si ha sido bosquejada hasta estas fechas”<sup>13</sup>. Sin embargo, por citar un ejemplo, no figura en las historias de la filosofía más usadas entre nosotros como las de Abbagnano o la de Copleston. Su obra fundamental, *El Fisal*, una de las obras cumbres de la metafísica occidental, no ha sido traducida hasta 1903. Asín atribuye este hecho a dos datos fundamentales: “a las críticas demoledoras y sagacísimas, aunque brutales e irreverentes” de sus escritos, gracias a lo cual estuvo desde siempre incluido en el Índice de libros prohibidos en nuestra cultura, y “a la rutina de considerar como pensadores dignos de estudio a aquellos tan solo que la Edad Media consagró con su plebiscito”<sup>14</sup>, a lo que hay que añadir el desconocimiento del árabe.

---

Abenhazam”, *Philosophica Malacitana*, Vol. I, (1988), pp. 87-100; “El método axiomático en la metafísica de Abenhazam”, *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Zaragoza, Ed. Sociedad de Filosofía Medieval, 1992, pp. 417-431; “Presencia de Abenhazam en Averroes”, *Averroes y los averroísmos*, Zaragoza, S.F.M., 1999, pp. 487-501; “La fundamentación sagrada del poder civil en Abenhazam”, en ROCHE, P., *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 2010, pp. 569-576; “La utopía del Estado perfecto en la filosofía neoplatónica de Al-Andalus”, *Anuario*, UNED de Málaga, 1993, Vol. VII, pp. 45-63.

<sup>12</sup> STO. TOMÁS, *Summa contra gentiles*, I, 2.

<sup>13</sup> ASÍN PALACIOS, M., *O.C.*, T. I, p. 5.

<sup>14</sup> *Ib.*, p. 6.

M. Así se queja del olvido de este autor genial por los historiadores de la filosofía.

Esta unidad de pensamiento que informa su sistema, esta originalidad e independencia en el examen de todos los problemas de la ciencia y de la vida y en la crítica de todas las escuelas, sectas y religiones (exceptuando el islán) debiera haber colocado a tan genial pensador en el primer plano del cuadro histórico del pensamiento español medieval<sup>15</sup>.

La verdad es que su investigación destaca tanto en el campo científico como filosófico y teológico y su obra abrumba por su extensión y profundidad.

El mismo Abenhazam estaba plenamente convencido de su grandeza como intelectual y así lo dice en un poema:

...de los países de la tierra entera,  
 todos, menos los míos,  
 unánimes así me lo confiesan  
 ¡Es que en los corazones  
 de los míos anida la tristeza  
 por la envidia que sienten  
 de un talento, un ingenio, una ciencia  
 que no alcanzarán nunca!<sup>16</sup>.

Abenhazam como Gabirol, ambos platónicos, pertenecen a la corriente voluntarista de la filosofía como destacó en mi artículo “El voluntarismo de Abenhazam”<sup>17</sup>, pero yo quisiera resaltar aquí tan sólo un aspecto que me llamó especialmente la atención. Desde que Andrónico de Rodas dio el nombre de “Metafísica” a la “Filosofía Primera” aristotélica, ésta había sido entendida en toda la larga tradición de la historia de la filosofía como un estudio posterior y superior al de la Física, como un saber racional que nos conduce a los conceptos supremos que determinan la realidad toda a partir del generalísimo concepto de “ser”. Es, sin duda, una lectura e interpretación platónica del texto aristotélico. Tras mi largo estudio de la *Metafísica* aristotélica<sup>18</sup>, pude comprobar que ese concepto de metafísica como “estudio del ser en cuanto ser”, que figura en todos los manuales, en manera alguna se le puede

<sup>15</sup> *Ib.*, p. 236.

<sup>16</sup> *Ib.*, p. 5.

<sup>17</sup> ORTEGA, J. F., “El voluntarismo de Abenhazam”, *Philosophica Malacitana*, Vol. I (1988), pp. 87-100.

<sup>18</sup> ORTEGA, J. F., *Tratado de Filosofía Primera: nuevos estudios de Metafísica a partir de Aristóteles*, Málaga, Universidad de Málaga, 2014.

atribuir a Aristóteles. Para él la “Filosofía primera” es el análisis racional de las intuiciones de los principios primeros que nos permiten ascender a un nivel superior del puro conocimiento, al que él llamó “sabiduría” como “saber según principios”, según sus palabras, saber referente a la realidad que nos es dada en la experiencia empírica. En todo su tratado de metafísica nunca figura ni atiende al concepto y a la palabra “ser” como abstracción entitativa y suprema de la realidad, como destaco en un artículo mío publicado sobre la metafísica de Abenhazam, el cual coincidía con esta visión mía de la metafísica aristotélica<sup>19</sup>.

Su método consiste, según él mismo nos dice, en “aportar en todos los problemas pruebas apodícticas y concluyentes, basadas en premisas de evidencia sensible o reductibles a esta evidencia, de cerca o de lejos, que es el requisito indispensable para la validez lógica de las demostraciones que no inducen jamás a error, infiriéndose consecuencias que no están en las premisas. No daremos, pues, por cierto sino aquello que las dichas pruebas apodícticas demuestran ser cierto, ya que la verdad sólo en esto estriba”<sup>20</sup>. Esas intuiciones apodícticas de que él nos dice que se muestran en la metafísica son el fundamento de todo saber racional.

Contemporáneo de Abenhazam tenemos a Ibn Gabirol, Avicebrón (1021-1979), en palabras de Varela “el más profundo y original de los filósofos judíos”. El gran estudioso de la filosofía judía medieval, Gonzalo Maeso, escribe: “Fue altísimo poeta, sabio de corazón..., científico de superior nivel, eximio estilista árabe, místico, filósofo y teólogo, una de las mayores glorias del judaísmo español, que es tanto como decir un espléndido florón de nuestra historia medieval”. A él se debe la primera gramática hebrea de que tenemos constancia. Fue un gran poeta. Sus poemas religiosos aún se recitan en ciertas fiestas en todo el mundo judío y sus poemas profanos son de una belleza comparable a la de nuestros clásicos.

Gabirol vive en una época que podríamos llamar bisagra, que divide en dos la llamada Edad Media, denominada así por los autores del Renacimiento por considerarla un período de decaimiento cultural entre los clásicos y los restauradores de aquel lejano mundo perdido. Pero en modo alguno puede ser considerada así esta época para nuestra historia, porque el tiempo imperial de los omeyas es un período de esplendor cultural que contrasta con la pobreza

<sup>19</sup> ORTEGA, J. F., *La filosofía primera. Nuevo estudio de metafísica a partir de Aristóteles*, Universidad de Málaga, en prensa.

<sup>20</sup> ASÍN PALACIOS, M., *O.C.*, T.II, pp. 83-84.

de la cultura en el resto de Europa. En el tiempo de Gabirol comienza la decadencia de Al-Andalus. Es un tiempo convulso en que el descontento con la monarquía lleva al saqueo de Medina al-Zahara en 1010 y a constituir el Estado en república (1031), algo insólito en el mundo árabe hasta entonces. Él mismo, por razones políticas se vio forzado a emigrar a Zaragoza en 1027. Se produce un cambio radical de mentalidad que supone un tránsito desde el diálogo religioso al integrismo más radical. La filosofía, que suponía hasta entonces un lugar de encuentro entre los diferentes credos religiosos, pasa a convertirse en un instrumento de defensa del propio credo. Todavía, Gabirol intenta crear un sistema filosófico válido para las tres religiones del libro.

Este sistema filosófico es de inspiración platónica y plotiniana –Gonzalo Maeso llama a Gabirol el “Plotino judío”–, que va a ser objeto de admiración por los principales filósofos del Medievo. Sto. Tomás lo cita varias veces y S. Alberto Magno y Duns Escoto también lo conocían. Este último no duda en adscribirse a su pensamiento y siente el orgullo de considerarse gabiroliano. Su celebridad duró hasta el Renacimiento.

Todo ello explica que, pese a la originalidad y profundidad de su sistema, éste caiga prontamente en el olvido entre sus correligionarios, hasta el punto que Maimónides no lo cita ni una sola vez. Gabirol es un filósofo solitario, consciente de su propia grandeza, orgulloso y altivo. “Querer llegar a mi grandeza –escribe– es querer remontar hasta las nubes con sólo una escalera”

Gabirol expone su metafísica en su obra *El manantial de la vida*. En él desarrolla un proceso que él llama “dialéctico”, en que el conjunto de la realidad es visto como un todo perfectamente trabado y estructurado en un sistema de reflejos y simetrías que se engarzan de una forma ordenada desde los niveles superiores a los inferiores. Dios es, para él, el más allá del que apenas podemos decir nada más que el hecho de que existe y que es el principio “Fontal” de todas las cosas y que en nada coincide con ellas, sino que las trasciende con una distancia infinita.

Entre Dios y el mundo sitúa Avicibrón la Voluntad, que algunas veces llama “Palabra de Dios” –recordemos el comienzo del evangelio de Juan–, de la que deriva toda la realidad creada: “*Voluntas es virtus divina adveniens omnia et movens omnia*”<sup>21</sup>. Es una realidad bifronte: coincide con Dios como

---

<sup>21</sup> GABIROL, I., *Fons vitae*, V, 38-39. La última traducción castellana: *El libro de la Fuente de vida*, Málaga, Editorial Sirio, 1990. Citamos, sin embargo, el texto latino por considerar que la traducción indicada adolece de algunos defectos de traducción que dificulta la correcta intelección de la obra.

causa primera y es la primera hipóstasis inmanente al mundo. Ella es el “manantial de la vida” que da nombre a su obra. La Voluntad es “la creadora de la materia y la forma y es ella la que las mueve”. El manantial de la Voluntad se abre como dos ríos que tienden de continuo a encontrarse o como dos cabos de una misma cuerda que se enroscan entre sí alargándose en un proceso de dispersión hasta las últimas fronteras del ser. Es el hilemorfismo universal<sup>22</sup> tan característico de Gabirol. “El equilibrio y la compensación de la formas y su fijación en la materia procede de la Voluntad” porque “La Voluntad lo es todo y todo está en ella”, afirmación ésta que hizo que algunos consideraran a Gabirol panteísta.

La Voluntad no es un poder arbitrario, sino dirigido por una razón infinita, lo que distancia al filósofo malagueño de su contemporáneo Abenhazam, que defiende un voluntarismo radical. Es la “*ratio et voluntas Dei*” de que hablara Agustín. El Universo<sup>23</sup> es una unidad estructurada en sistema de armonías, de forma que cada parte resume y sintetiza en sí misma, como las mónadas leibnizianas, la armonía y plenitud del conjunto. Así mismo Gabirol defiende la pluralidad de formas<sup>24</sup> en cada realidad, algo que Sto. Tomás rechazará explícitamente. “Una misma cosa –nos dice Avicibrón– puede ser soporte y soportada”.

La unión de la materia y la forma se da en un proceso dialéctico en dos diferentes niveles, mas estos dos niveles no constituyen mundos separados, como imaginara Platón. Esos dos niveles son: las tres sustancias simples: Inteligencia, Alma Universal y Naturaleza por una parte<sup>25</sup> y las sustancias sensibles o corporales, que emanan de las primeras y son su concreción y efecto. “La forma de la Inteligencia<sup>26</sup> –nos dice– es la universal de todas las formas, pues todas las formas están en ella”. El Alma Universal<sup>27</sup> es una sustancia simple, fundamento del mundo corpóreo, al que produce, aglutina, anima y gobierna. Principio de vida, fecundidad y racionalidad. Ejerce con relación al mundo sensible la misma función que el alma individual sobre el cuerpo. La Naturaleza<sup>28</sup> es la última sustancia simple cuya materia es la materia primera

<sup>22</sup> GABIROL, I., *O.C.*, I, 5-6.

<sup>23</sup> GABIROL, I., *O.C.*, III, 56.

<sup>24</sup> GABIROL, I., *O.C.*, V, 19-20.

<sup>25</sup> GABIROL, I., *O.C.*, II, 20.

<sup>26</sup> GABIROL, I., *O.C.*, II, 3.

<sup>27</sup> GABIROL, I., *O.C.*, III, 40-43.

<sup>28</sup> GABIROL, I., *O.C.*, II, 6.

universal y su forma las nueve categorías. Esta sustancia aglutina toda la realidad física y hace de ella un todo unido y compacto.

Gabirol nos describe el mundo físico desde una visión geocéntrica circundado por diez esferas celestes.

Sobre Gabirol he publicado un breve estudio titulado *Filosofía de Ibn Gabirol*<sup>29</sup>, y posteriormente otro titulado *Ibn Gabirol*<sup>30</sup>, además de varios estudios sobre algunos aspectos puntuales de su pensamiento<sup>31</sup>.

El siglo XII está dominado por dos pensadores excepcionales: Averroes (1126-1198) y Maimónides (1135-1204). Como bisagra entre uno y otro siglo, X y XI, y entre el neoplatonismo y el neoaristotelismo, tenemos al filósofo místico Ibn Al-Harí de Almería (1088-1141), cuya doctrina va a influir de forma determinante en nuestros místicos S. Juan de la Cruz y Sta. Teresa, como demuestra el profesor Asín Palacios. También contamos en este tránsito con el científico y filósofo Ibn Tufayl (1110-1163). Autor de numerosos estudios, pero que es conocido por su tratado *El filósofo autodidacto*, que sirve de inspiración a la obra de Daniel Defoe *La vida de Robinson Crusoe*, de todos conocida.

Averroes “representa –según nos dice Cruz Hernández– la más lograda labor filosófica del Islán andalusí” y el máximo intérprete del pensamiento aristotélico; por ello que se le conozca sin más como “el comentador”. Sorprende el impresionante volumen de los escritos de Averroes y su influencia en Europa, que dio pie a lo que conoce como el “averroísmo latino”.

A la llegada de los Almohades a Al-Andalus en 1146 el grupo que Cruz Hernández designa como el de “los andaluces”<sup>32</sup>, que habían sido minusvalorados, si no perseguidos, por los almorávides, consiguen ganarse la confianza y estimación de los nuevos señores. Se presentan como víctimas de la tiranía “irreligiosa” de los almorávides, a quienes acusan haber roto la vieja tradición cultural y religiosa del califato e intentan recuperar aquel momento de esplendor.

Frente a la época anterior a la llegada de los Almorávides que se caracterizaba por un espíritu de diálogo, no siempre cordial, entre las diferentes religiones y culturas existentes en Al-Andalus, la presente es tiempo de in-

<sup>29</sup> ORTEGA, J. F., *Filosofía de Ibn Gabirol*, Málaga, Publicaciones de la Universidad, 1983.

<sup>30</sup> ORTEGA, J. F., *Ibn Gabirol*, Madrid, Publicaciones del Orto, 1995.

<sup>31</sup> ORTEGA, J. F., “Estudio comparativo entre la filosofía de Maimónides y Gabirol”, en PELÁEZ DEL CORRAL, J., *Sobre la vida y obra de Maimónides*, Córdoba, Ed. El Almendro, 1991, pp. 395-405. “Presencia de Gabirol en Maimónides”, *Philosophica Malacitana*, Vol. III (1996), pp. 177-200. “Influencia del pensamiento judío en la filosofía occidental”, *Anuario*, UNED de Málaga, Vol. VIII (1998), pp. 23-45.

<sup>32</sup> CRUZ HERNÁNDEZ, M., *La filosofía árabe*, Madrid, Revista de Occidente, 1963, p. 263.

transigencia, fanatismo y confesionalidad de la filosofía, que es usada como escudo racional de la propia fe y como ariete para atacar las convicciones ajenas. Pese a ello, crece la conciencia de la dificultad de aunar fe y razón. La filosofía y la fe que se consideraban en el período anterior como dos vías paralelas de acercamiento a la verdad, se estratifican en este momento en dos niveles de conocimiento, lo cual no supone, como pensaban los averroístas latinos, un necesario enfrentamiento, porque, como dice Averroes, “el razonamiento filosófico no nos conducirá a conclusión alguna contraria a lo que está consignado en la Revelación divina”<sup>33</sup>. Lo curioso es que si en Maimónides la revelación ocupa el rango superior del conocimiento, en Averroes lo ocupa la razón, hasta el punto de afirmar que la religión debe ser interpretada con arreglo a los principios de la razón natural.

A Averroes se debe fundamentalmente el tránsito del neoplatonismo al neoaristotelismo. Es conocida de él la siguiente anécdota que nos cuenta él mismo: Cuando tenía 19 años acompañó a su maestro Ibn Tufayl, juez por aquel entonces de Córdoba, a visitar al segundo sultán almohade Yusuf en Marraquez, donde éste tenía su corte. Por aquel entonces su reino almohade comprendía todo Al-Andalus. El Califa les dijo que había recibido del Emperador de Bizancio varias obras de Aristóteles, entre las que se encontraba la *Metafísica*, que, según sus palabras, no alcanzaba a comprender. Si alguien –dijo el Califa– se dedicara al estudio de Aristóteles haría un gran beneficio a la humanidad. Averroes vio en aquellas palabras del Califa como un mandato y dedicó toda su vida al estudio del Estagirita. “Ved, pues, –concluye Averroes– lo que me llevó a escribir mis comentarios a los libros del filósofo Aristóteles”<sup>34</sup>.

Esta dedicación hace que sea conocido en su época como “El comentador” hasta el punto que Renán nos habla de “su fanática admiración por Aristóteles”.

Desde el convencimiento de Averroes de que Aristóteles supone la cumbre del pensamiento especulativo, se comprende su insistencia de volver una y otra vez a los comentarios de las obras del Estagirita.

Averroes, aunque creyente de buena fe de su credo musulmán, es un hombre libre, que adopta una postura crítica con su dogma religioso lo que le ha dado esa vieja fama de hombre incrédulo. Los elementos simbólicos y ale-

<sup>33</sup> MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, París, Vrin, 1955, p. 261-262.

<sup>34</sup> Citado por CRUZ HERNÁNDEZ, M., “Estudio preliminar”, en AVERROES, *Exposición a la “República” de Platón*, Madrid, Tecnos, 1987, p. XX



góricos de la verdad revelada deben ser interpretados, según él, de acuerdo con los principios de la razón. Piensa que el fin más alto del hombre reside en alcanzar la sabiduría por medio de la filosofía. El intelecto proyecta sus principios axiomáticos, conseguidos por intuición intelectual inmediata, sobre la realidad, haciéndola con ello inteligible y racional. Para Averroes, la metafísica constituye la más alta y excelsa de las ciencias. En ella se estudian esos principios intuitivos que están en la base de todo saber cierto, por lo que es Filosofía primera. Averroes prueba la existencia de Dios por dos vías: una teleológica, por la finalidad inherente que se manifiesta en todas las cosas creadas y por la causalidad eficiente. “Este método es –nos dice– el sendero recto desde el cual Dios invita a las gentes a reconocer su existencia”. La armonía del universo “es imposible que sea casual, sino que ha de venir de un agente previsor, que lo intentó y quiso”<sup>35</sup>.

Averroes es crítico con el Estado musulmán de su tiempo.

El poder demagógico existente en nuestro tiempo a menudo se convierte en tiranía. Un ejemplo de ello es el Gobierno que existía en nuestro país [...] después del 500 [1106]. Al comienzo era casi completamente demagógico, pero esta situación se transformó en tiranía después del 540 [1146]. Las masas son explotadas por los poderosos en la sociedad oligárquica y éstos progresan apropiándose de los bienes de aquellos, lo que a veces conduce a la tiranía, como sucede en nuestro tiempo y en nuestra sociedad”<sup>36</sup>.

Pese a ello Averroes afirma la necesidad de la sociedad para la plena realización del ser humano. “Por eso –escribe– el hombre es por naturaleza político”<sup>37</sup>. Pero “la parte racional es, pues, en verdad, la más elevada, la más noble y la más digna de ser elegida”<sup>38</sup>. Por ello la moral sólo adquiere su verdadero sentido cuando está fundada en la razón. “Sólo es una virtud específicamente humana –nos dice– cuando está apoyada en el pensamiento y la razón”<sup>39</sup>. Pero “cada uno de los mortales sólo existe con el fin de vivir como un miembro real de la sociedad, pudiendo participar en ella; si desaparece tal finalidad, la muerte es preferible a la vida”<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 181.

<sup>36</sup> Citado por CRUZ HERNÁNDEZ, M., “Estudio preliminar”, *o. c.*, pp. XIV-XV.

<sup>37</sup> Citado en *ib.*, p. LIII.

<sup>38</sup> AVERROES, *Exposición de la República de Platón, o. c.*, p. 89.

<sup>39</sup> *Ib.*, p. 90.

<sup>40</sup> *Ib.*, p. 32.

Ibn Rud construye su ideal ético sobre el principio socrático de la ética como racionalidad. Para él, el orden moral es una consecuencia natural del orden óntico, sin el cual sería inimaginable. El hombre se halla inmerso en una armonía de causas de las cuales la más significativa y determinante es la causa final.

Frente al racionalismo de Averroes, se contraponen el carácter teológico de otro gran intelectual del siglo, el judío Maimónides. Aquella postura de equilibrio y de intento de aunar tendencias de las tres religiones del libro que veíamos en Gabirol se va a quebrar en Maimónides (1080-1145), el cual, lejos de intentar una concordancia armoniosa entre religión y filosofía, defiende que es suficiente la religión por sí sola para alcanzar la verdad. La filosofía se entiende tan sólo como un instrumento, según nos dice en su *Guía de perplejos*, para la intelección y confirmación del texto sagrado.

Maimónides fue un gran maestro en Matemáticas, Astronomía, Medicina y Filosofía, aunque podemos considerarlo más teólogo que filósofo. El objetivo que se planteó desde joven fue el comprender a Dios “tanto como sea posible al ser humano”. Consideraba erróneo en Filosofía, comenzar el estudio por la Metafísica, porque “el estudio de la Metafísica es muy difícil y exige una perspicacia y una penetración extraordinarias”. Contamos con numerosas obras de Maimónides de las que la *Guía de perplejos* viene a ser, según expresión de Guillermo Fraile, “una summa teológica del judaísmo”. En esta obra expone un sistema filosófico-teológico completo en un estilo conciso, claro y vigoroso.

Tanto para Averroes como para Maimónides la religión expresa en términos poéticos lo que la filosofía descubre en términos de racionalidad. Ambos intentan la conciliación, pero mientras que en Averroes se realiza desde la filosofía, en Maimónides se hace desde la teología. Es la luz cenital que desciende desde la Torá la que ilumina nuestro camino y nos salva de perdernos en el laberinto de la pluralidad de sistemas filosóficos indicándonos cual de ellos nos conduce indefectiblemente a la meta. La ruta elegida pasa por Aristóteles. “Las teorías de éste –nos dice– son las únicas merecedoras de consideración”<sup>41</sup>.

Maimónides nació en Córdoba en 1135. Recibió de su padre su primera formación en Matemáticas, astronomía, medicina y filosofía. En 1148, tras la llegada de los almohades la familia de Maimónides finge su conversión al ma-

<sup>41</sup>MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, Madrid, Editora Nacional, 1984, p. 307.

hometismo para salvar la vida. La intransigencia de éstos le obligó a emigrar. Se instaló en Egipto y fue médico del Califa.

Todavía en el ocaso del Reino de Granada, un pensador excepcional, Ibn Abbad de Ronda, muerto en el año 1390, ilumina con su elucubración mística el reino nazarita. Así Palacios ve en este místico el antecedente inmediato de S. Juan de la Cruz, que pasó parte de su formación en el monasterio de la Sierra de las Nieves de Ronda, donde el recuerdo y la doctrina del místico nazari aún estaba presente.

El Medievo Español en filosofía –escribe José Luís Abellán– es un momento original y fecundo. España funciona como transmisora nada menos que del saber clásico, griego, aristotélico, al Occidente, a París, mientras que coopera modestamente al florecimiento escolástico del mismo París. Es un tiempo fuerte de nuestro hacer filosófico<sup>42</sup>.

Esta idea que expone José Luís Abellán de España como transmisora de la filosofía clásica pasa por el estudio e interpretación del pensamiento clásico de los pensadores de Al-Andalus que son traducidos en la escuela de Toledo en tiempos de Alfonso X y determinan la continuidad de la filosofía clásica en el Medievo europeo.

---

<sup>42</sup> ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa Calpe, 1974, pp. 22-23.



---

## EL OCÉANO SIN ORILLA: ELEMENTOS DEL PENSAMIENTO MÍSTICO-SUFÍ DE IBN-ARABÍ

ENRIQUE RODRÍGUEZ MARTÍN DEL CAMPO  
*Universidad Autónoma de Madrid*

Porque el Uno verdadero [...] no puede sino ser absolutamente indivisible.

Platón

Hazme entrar, oh Señor, en las profundidades del océano de tu unidad infinita.

Ibn-Arabí

Al margen de las creencias que envuelven a la cultura musulmana en general, la filosofía de Occidente no puede desdeñar el elemento islámico en sus consideraciones, debido a que éste significó, entre otras cosas, un filtro determinante para la recepción de los autores clásicos como Platón y Aristóteles en el medioevo, lo cual implicó importantes vuelcos al interior del pensamiento en Occidente. Basta con observar que autores emblemáticos, representantes de la gran Escolástica y del Renacimiento, entre los que se puede mencionar a Tomás de Aquino y Duns Escoto por un lado, y a Giordano Bruno y Pico della Mirandola por otro, apelaron en innumerables ocasiones a los comentarios y a las interpretaciones que los doctos musulmanes hicieron de los filósofos clásicos con la finalidad de construir sus propias pesquisas. De igual manera, y extrapolando esta afirmación, resulta también indiscutible el legado que la cultura islámica aportó al desarrollo del pensamiento y, por supuesto, de la espiritualidad en la Península ibérica, dado que, por mencionar un aspecto, la mística cristiana que prosperó en Castilla hacia el siglo XVI, en parte, también es heredera del pensamiento musulmán y, evidentemente, del hebreo<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> “Sería una horrible mutilación de la historia y del espíritu ibérico concluir alegremente que la espiritualidad hebrea y musulmana no han tenido influencia destacable alguna en la espiritualidad cristiana posterior.” Véase MORA, F., *Ibn-Arabí. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, Barcelona, Kairós, 2011, p. 13.

Tras la conquista de Hispania y la ulterior consolidación del Al-Ándalus árabe en Occidente, así como la consecutiva transformación del emirato cordobés en califato, aparecieron en estas comarcas figuras intelectuales tan célebres como Ibn-Rushd, mejor conocido como Averroes, quien pasó a la posteridad por sus conocimientos en medicina y, claramente, en filosofía, siendo más que plausibles sus Comentarios a la obra aristotélica. Igualmente, por el lado de la espiritualidad, destacó el papel del gran pupilo de Averroes: Ibn-Maymun (también llamado, desde el Renacimiento, Maimónides), quien fue un insigne filósofo y teólogo judío que ejerció una influencia sustancial en la escolástica cristiana con su obra *Guía de perplejos*.

En la misma línea, bajo el gobierno del emir Ibn-Mardanis –conocido como “el rey lobo”–, nace el eximio Ibn-Arabí, figura clave de la espiritualidad musulmana en Oriente y Occidente y quien destacó por sus aportaciones en filosofía, teología y mística, disciplinas que, sin duda, manifiestan tres vías importantes de conocimiento.

Ibn-Arabí, conocido por muchos estudiosos de su obra como “el mayor de los maestros”, nació en Murcia el 7 de agosto de 1165 (27 del Ramadán y 560 de la hégira) y murió en Damasco el 16 de noviembre de 1240 (28 de Rabil y 638 de la Hégira), hijo de padre murciano y madre bereber. Desde temprana edad su vida fue errática, ya que su padre obtuvo un cargo en la administración del imperio almohade, lo cual le obligó a trasladarse a Sevilla donde este imperio tenía su sede principal<sup>2</sup>. Ahí el murciano recibió una formación en las disciplinas básicas de todo hombre culto como son: la jurisprudencia y la retórica. Su destreza fue tal que pronto fue llamado a desempeñarse como secretario (*kātib*) de varios ministros en aquella ciudad pese a su juventud.

Sin embargo, también en Sevilla, fue donde tuvo aquella imponente visión mística que le causó un vuelco emocional y un ferviente impulso por

---

<sup>2</sup> Los años que transcurren entre el nacimiento de Ibn-Arabí y su salida definitiva del Al-Ándalus corresponden a la decadencia gradual del imperio de Ibn-Mardanis, el cual se había visto mermado política y económicamente tras constantes derrotas frente a los almohades al intentar apoderarse del territorio de Granada. A su vez, Ibn-Mardanis había fracturado la alianza con el señor de Jaén cuando trató de invadir los territorios de este último, pues consideraba que esas tierras eran puntos estratégicos para el comercio de Murcia. Por tal razón, sus ejércitos y su economía se encontraban debilitados y a punto de una caída inminente. De ahí que al morir Ibn-Mardanis, en 1172, sus hijos no tuvieron más remedio que supeditarse al poder del imperio almohade, por lo que Murcia dejó de ser el centro más importante del Levante hispanomusulmán. Véase CARMONA GONZÁLEZ, A., “Los años andalusíes de Ibn al-Arabí”, en VV. AA., *Los dos horizontes. Textos sobre Ibn al-Arabí*, edición de A. Carmona González, Editora regional de Murcia, 1992, pp. 91-92.

emprender la búsqueda de la perfección religiosa, la cual no podía encontrar en las enseñanzas más ortodoxas del islamismo. Algunas crónicas cuentan que pasaba largos periodos de retiro en los cementerios de Sevilla concentrado en los misterios que encerraban las revelaciones del *Corán*, al tiempo en que establecía contacto con los espíritus de sabios musulmanes fallecidos<sup>3</sup>. Estas vivencias le motivaron a viajar incansablemente por la mayor parte de los territorios islámicos. Primero, viajó por todo el Occidente musulmán, es decir, por Al-Ándalus y el norte de África, donde mantuvo contacto con varios maestros del sufismo, muchos de ellos ascetas. Tiempo después, hacia 1193, se trasladó a Túnez, donde permaneció un año y, de nueva cuenta, acaecieron en él distintas visiones místicas, lo cual le hizo volver a Al-Ándalus y de ahí emprendió su gran viaje a la Ciudad Santa de La Meca –peregrinación que todo musulmán está obligado a hacer según el *Corán*– donde escribió varias de sus obras más importantes, entre ellas: *La corona de las epístolas*, *El adorno de los abadal* y su obra más egregia: *Las iluminaciones de la Meca*.

Posteriormente, en todos sus viajes por el Oriente musulmán, en lugares tan lejanos como Palestina, Irak, Mosul, Jerusalén, Anatolia, Malatya y Siria, entre otros, Ibn-Arabí buscó a experimentados maestros sufíes para aprender todo acerca de su disciplina, así como para intercambiar experiencias y concentrarse en los mensajes que Alláh le profería furtivamente a través de las visiones que había experimentado y que constantemente tenía. Todo esto le valió convertirse en uno de los más grandes místicos-sufíes que se han dado dentro de la religión musulmana.

Cabe decir que el sufismo fue un movimiento de insurrección que surgió al interior del Islam y la diferencia básica con respecto a éste estriba en su oposición a la lectura literal del texto coránico, que llevaban a cabo los creyentes ortodoxos, y se inclinaba más por la meditación, la contemplación y el uso de la mnemotecnia<sup>4</sup>. En otras palabras, el sufismo es la mística musulmana y, al igual que la mística cristiana, el sufismo, en tanto corriente de pensamiento, también se mostró como una forma de resistencia ante las estructuras ortodoxas de su propia religión –el Islam– pero sobre todo se oponía a las ideas expansionistas de los dirigentes musulmanes, que habían forjado un gran imperio utilizando a la religión como mero instrumento para la conquista territorial, sin detallar que también rechazaba la corrupción y

<sup>3</sup> Cf. MORA, F., *o.c.*, pp. 46-47.

<sup>4</sup> Cf. VELASCO, J. M., *El fenómeno místico*, Madrid, Trotta, 2009, p. 236.

las irregularidades que había al interior del Islam como institución política y religiosa.

El término *sufí* se deriva de la palabra árabe *tasawwuf*, la cual, a su vez, proviene de la raíz *suf*, que significa “lana” o “ropa de lana”, de modo que los sufíes recibieron su patronímico con base en el atuendo que solían llevar: mantas de lana de color blanco o negro, las cuales, según ellos, también caracterizaban a los profetas que precedieron a Muhammad o Mahoma<sup>5</sup>. Esto marcaba un indicio de su clara tendencia ascética y frugal frente a la ostentación que destacaba a los líderes ortodoxos del Islam.

Pero más que un movimiento marginal y hasta cierto punto sedicioso, el sufismo guardaba en el corazón de su doctrina elementos muy peculiares que, por mucho, resultaban perturbadores para los seguidores del credo musulmán. Un *sufí* era aquel hombre capaz de experimentar alegría en el alma en medio de la aflicción o la tempestad; también era aquel que renunciaba a todos los placeres egoístas; pero, sobre todo, era aquel que dejaba de mirar atentamente su exterior y su interior y que contemplaba que todas las cosas, materiales e inmateriales, le pertenecen a Dios<sup>6</sup>. De ahí que, a grandes rasgos, el sufismo se defina como la tendencia islámica que busca estar en paz con Alláh o, para decirlo con más exactitud, es aquella vertiente musulmana en la que un individuo procura disolver todos los elementos, materiales e inmateriales, en Dios: el Uno sagrado, suprimiendo así todos los límites que separan a las criaturas de su origen o de aquel que las ha originado. Por lo tanto, en el sufismo no hay cabida para las mediaciones ni para los arbitrajes de ninguna clase, puesto que el ser humano, haciendo uso de su propia voluntad primeramente y tras un ejercicio de ascesis y de meditaciones reiteradas, en las que se despoja gradualmente de aparatos conceptuales, es capaz de detentar un conocimiento directo de aquel “misterio liberador salvífico” que no es otro sino el Ser por antonomasia<sup>7</sup>.

Esta intención última es la que caracteriza a todo movimiento místico de cualquier credo o tendencia secular, y es la que Ibn-Arabí señala constantemente en varios lugares de su obra. Por ejemplo, en *Los engarces de las sabidurías* dice el murciano:

---

<sup>5</sup> Cf. GILLOT, C. (ed.), *Diccionario del Islam. Religión y civilización*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2006, pp. 726-733.

<sup>6</sup> Véase VELASCO, J. M., *o.c.*, pp. 244-245.

<sup>7</sup> Utilizo la expresión de Isabel Cabrera en su artículo: “Para comprender la mística”, en CABRERA, I. y SILVA, C. (comps.), *Umbrales de la mística*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2006, p. 12.



El que posee el conocimiento [...] sabe también que el Dios trascendente es, Él mismo, la creación inmanente. Aunque la creación sea distinta del Creador, la realidad existenciada es a la vez «el Creador creado» y «lo Creado creador»: todo eso procede de un Ser *único*, o más bien, es a la vez el Ser *único* y una multiplicidad de seres<sup>8</sup>.

Mientras que, en *Las iluminaciones de La Meca* el místico sufi apunta:

[...] a quien tiene dotes, si persiste en el retiro espiritual y en la invocación divina, vacía el receptáculo [del corazón] de pensamientos discursivos y se sienta ante la puerta de su Señor como pobre que no tiene nada, entonces Dios [...] le concederá y dará parte de su Ciencia, de los Secretos divinos y de los conocimientos del Señorío<sup>9</sup>.

Y en otra parte de este mismo texto añade:

Así pues, quien es dueño de la aspiración espiritual durante el retiro con Dios, podrá alcanzar por medio de Él [...] conocimientos que están ocultos a todo teólogo dogmático sobre la tierra y, por ende, a todo maestro de la reflexión y de la prueba que carezca de tal estado espiritual que, ciertamente, está más allá de la indagación intelectual<sup>10</sup>.

Con base en lo anterior, Ibn-Arabí destaca dos aspectos que rotulan sus tesis principales: el primero concierne a las capacidades volitivas del hombre que, según lo indica, son más que suficientes para alcanzar el conocimiento divino, que, como se verá, no es otro que el de la apreciación del carácter unívoco del Ser; mientras que el segundo se remite a la preponderancia de la dimensión espiritual humana –que comprende la emotividad y la imaginación– frente a la dimensión racional y especulativa.

Comenzando con el segundo aspecto, es cierto que el murciano se oponía enteramente a la corriente *ashari*, con la que muchos teólogos musulmanes simpatizaban, entre ellos Averroes. Esta corriente pretendía encontrar un término medio entre la razón y las verdades reveladas en el *Corán*, de modo que, muy a su manera, buscaban conocer los secretos divinos utilizando las facultades intelectuales. En cambio, Ibn-Arabí, de principio, desaprobó tal empeño y optó por conceder total prioridad al ámbito de la imaginación y de los deseos anímicos, en tanto medios a través de los cuales es posible acce-

<sup>8</sup> ARABÍ, IBN, *Los engarces de las sabidurías*, trad. de Andrés Guijarro, Madrid, EDAF, 2009, p. 59. Las cursivas son mías.

<sup>9</sup> ARABÍ, IBN, *Las iluminaciones de La Meca*, trad. de Víctor Pallejá de Bustinza, Madrid, Siruela, 1996, p. 55.

<sup>10</sup> *Ib.*, p. 56.

der al conocimiento de lo divino. Y es que, para el sufi de Murcia, si bien la filosofía, en tanto reflexión teórica, es una disciplina que debe cultivarse y nutrirse constantemente de todas las áreas del quehacer humano, también es preciso reconocer que sus herramientas son limitadas, puesto que la razón, su principal fundamento, es incapaz de abarcar la realidad en toda su amplitud y, en ese sentido, también es incapaz de aprehender a Dios y, por ende, el sentido del Ser.

Para Ibn-Arabí existen tres clases de conocimiento de la realidad:

1. El conocimiento intelectual que se obtiene de dos formas:

a) por la evidencia que proporcionan los datos empíricamente constatables, como el color azul del cielo.

b) por la indagación que se hace de algo que pueda ser demostrado racionalmente, como son las operaciones matemáticas.

2. El conocimiento que concierne a la experiencia inmediata y del que es imposible extraer pruebas conceptuales. A esta clase de conocimiento pertenecen las emociones, los anhelos, el dulzor o el amargor de las cosas.

3. El conocimiento de los Secretos divinos. Este se encuentra por encima de las capacidades intelectuales –aunque no las soslaya– y, por lo tanto, está en disposición de abarcar la totalidad de lo cognoscible. A esta clase de conocimiento pertenece la experiencia mística, en tanto que reúne y separa las paradojas que arrebujan a Dios y sólo puede obtenerse a través de una vivencia profunda y radicalmente transformadora que, por demás tampoco puede articularse claramente en un lenguaje lógico-deductivo<sup>11</sup>.

Es preciso tener en cuenta que el Dios del *Corán*, al que se atiene Ibn-Arabí, es un Dios paradójico, puesto que guarda principios contradictorios que son por demás inconcebibles para la razón. En las suras coránicas se dice que Alláh es el Primero y el Último, El que perdona y el Vengador, el más Exterior y el más Interior, y otros términos que designan la inmensidad divina<sup>12</sup>. En todo caso, estas paradojas son irreconciliables para el intelecto, el cual se encarga de acotar, separar, clasificar y analizar conceptos que se relacionan con la realidad en torno. Sin embargo, el hecho de que la razón no pueda elucubrar adecuadamente ante tales paradojas, ello no implica que se deba negar su existencia, pues se instalan y se perciben de una u otra forma en la vida

<sup>11</sup> *Ib.*, pp. 56-57. El murciano sostiene a continuación: “Por eso muchos de los que poseen esta ciencia –o conocimiento– la aproximan a la comprensión de las gentes por medio de ejemplos y alocuciones en poesía.” *Ib.*, p. 63.

<sup>12</sup> Véase *El Corán*, “Sura del hierro”, 57:3, p. 467.

humana. Ejemplo de ello es el ardiente deseo de eternidad que padecen algunos hombres, el cual brota sin más del espíritu, pese a que el entendimiento vislumbra el carácter efímero de la naturaleza humana.

De ahí que la imaginación tenga un papel tan significativo para Ibn-Arabí y para el sufismo en general, pues esta representa un vasto terreno dotado de vida propia, en donde “se materializan los espíritus” y “se espiritualizan los cuerpos”. En otras palabras, la imaginación es el dominio humano ilimitable y es donde acaece el encuentro entre las realidades complementarias, es decir entre Dios y la criatura, pues mientras que ésta se dispone enteramente para la contemplación, Dios desciende y se hace perceptible, convirtiéndose así en un “objeto” de amor y conocimiento<sup>13</sup>. La imaginación, pues, es el punto nodal donde la realidad divina se ofrece al alcance de la percepción de los adoradores<sup>14</sup>. Por ello, sostiene Fernando Mora: “Si la razón deduce analíticamente que Dios no está limitado por nada, la imaginación reconoce la presencia divina en todas las cosas”<sup>15</sup>.

Esta resolución le permite a Ibn-Arabí establecer una tesis ontológica que se puede entender a partir de tres categorías o nociones básicas: 1) el ser necesario, 2) lo que es posible, y 3) lo que es imposible. La primera se refiere a la totalidad del ser, es decir a la infinitud que es inasequible para el intelecto y de la cual nada se puede saber ni decir; la tercera se refiere a lo que no puede ser de ningún modo, al no-ser que se desconoce y que tampoco se puede concebir; y como nexos entre ambas categorías se encuentra el ser meramente posible, es decir, la apertura, que puede acoger tanto la existencia como la inexistencia<sup>16</sup>. Lo posible, en tanto que puede ser o existir, o bien puede no-ser o no existir simultáneamente, implica una ambigüedad ontológica que, además, está señalada por su carácter infinito, puesto que siempre puede ser y seguir siendo, o bien puede siempre no-ser y no ser nunca. Este

<sup>13</sup> Cf. MORA, F., *o.c.*, p. 19.

<sup>14</sup> Cf. ADDAS, C., “La vida póstuma del Sayh al-Akbar: Ibn-Arabí en las visiones de sus discípulos”, en VV.AA., *Los dos horizontes. Textos sobre Ibn al-Arabí, o.c.*, p. 19. La autora señala en este mismo artículo que, debido a la intensidad de su amor, el sufí murciano tuvo un encuentro cara a cara con Alláh mismo durante su estancia en Siria, y lo describe de la siguiente manera: “Mi poder imaginal había alcanzado tal grado, que mi amor podía dar una forma corporal a mi Amado delante de mi vista, del mismo modo que Gabriel tomaba cuerpo delante del Enviado de Dios [...] Permanecí numerosos días sin probar nada y sin sentir, a pesar de ello, ni hambre ni sed. Él no cesaba de estará nte mis ojos, ya estuviese yo de pie, sentado, en movimiento o inmóvil.” Véase *ib.*, p. 23.

<sup>15</sup> MORA, F., *o.c.*, p. 205.

<sup>16</sup> Cf. *Ib.*, pp. 146-147.

punto intermedio es a lo que Ibn-Arabí llamaba: *barzaj* o estado intermedio por excelencia<sup>17</sup>.

Así Dios, por ser la totalidad de las cosas existentes y no existentes, de lo que es, de lo que no es y de lo que puede ser, y que, por ende, es infinito, no resulta extraño que en sí mismo contenga significados racionalmente opuestos entre sí, que además son ilimitados. Y así, en su proceso creador, Dios se transforma constantemente y como carece de límites, también es capaz de limitarse a Él mismo a través de múltiples formas.

En una de las visiones que padeció Ibn-Arabí, Dios le reveló ese carácter paradójico que le caracteriza. El murciano describe esa visión en *Las contemplaciones de los misterios* donde reproduce las palabras que Alláh le profirió: “Tomé lo que estaba disperso y lo reuní. Lo saqué [nuevamente] de la reunión y volví a reunirlo. Luego lo dispersé y lo reuní [otra vez], y luego ya no había ni división ni reunión”<sup>18</sup>.

Lo anterior arroja luz sobre otro de los aspectos más importantes dentro del sufismo de Ibn-Arabí, el que refiere a la “unidad de Dios”, que dicho de otro modo no es sino la unidad del Ser o la unidad de la existencia.

En uno de sus escritos el murciano precisa: “No hay sustancia alguna, en todo el universo, superior e inferior, que no esté conectada con la realidad divina, y desde el punto de vista del Más Poderoso, no hay primacía”<sup>19</sup>. De aquí que muchos de los detractores del sufismo de Ibn-Arabí consideraran, en el mejor de los casos, que estas afirmaciones apuntan hacia un panteísmo semítico sin más. Sin embargo, el planteamiento del murciano es mucho más complejo, pues no se trata simplemente de un monismo, sino que la unidad del Ser, según su proposición, representa algo más dinámico, en tanto que ésta aparece y se oculta una y otra vez y en diferentes maneras. Por eso, aunque Dios es todo, no todo es Él, con lo que se atisba un permanente debate entre la unidad y la multiplicidad, y en ambas partes siempre se expresa Dios.

A partir de esta concepción de la unidad del Ser es cuando se fragua la teoría del conocimiento de Ibn-Arabí, la cual rompe con el modelo epistemológico de Occidente que se había forjado con Aristóteles.

---

<sup>17</sup> Cf. *ib.*, p. 147.

<sup>18</sup> ARABÍ, I., *Las contemplaciones de los misterios*, trad. de Suad Hakim y Pablo Beneito, Murcia, Editora regional de Murcia, Consejería de Educación y cultura, 1994, p. 20.

<sup>19</sup> Palabras de Ibn-Arabí citadas por Rodrigo De Zayas en *Ibn-Arabí de Murcia. Maestro de amor, santo humanista y hereje*, Madrid, Editorial Almuzara, 2007, p. 61.

De acuerdo con la tradición occidental, la filosofía es una filosofía del Ser, el cual existe fuera de nosotros y en donde el mundo está previamente dado. Esta separación pasó a la posteridad y fue la gran herencia del cristianismo ortodoxo y de las escuelas subsiguientes que absorbieron sus principios elementales. Pues bien, el viraje que se aprecia en Ibn-Arabí consistió en proponer una filosofía del Acto, en donde la Creación se constituye como el eje del pensamiento y en donde tiene lugar la constante renovación. Conviene citar aquí a Roger Garaudi quien dice:

La filosofía occidental es dualista. Aristóteles ha definido su estructura fundamental: la inteligencia recibe *lo inteligible* como los sentidos reciben *lo sensible*. Lo que implica otro dualismo, el de un *objeto* fuera de nosotros y de un *sujeto* que lo refleja. La verdad es “*adaequatio rei et mentis*”. / La conciencia está volcada hacia la *naturaleza*. El problema de su teoría del conocimiento es éste: ¿Cómo es posible este conocimiento? / El conocimiento de Ibn-Arabí se vuelca siempre hacia Dios (que es también naturaleza y hombre, pues no hay nada fuera de Él). Su problema es: ¿Cómo es posible la profecía? Es decir, al problema del origen primero y de los fines últimos que son un solo y mismo problema: ¿qué podemos conocer de Dios y que podemos nosotros querer que sea Su Voluntad?<sup>20</sup>.

Por ello, a diferencia de Sócrates, quien separó al hombre de Dios y de la naturaleza, Ibn-Arabí apunta hacia la sabiduría de corte universal, que bien puede encontrar su fuente en los textos presocráticos y que, sin duda, también se encuentra en el pensamiento del lejano Oriente.

Así pues, para el murciano, todo el empeño que pone el sufi en trascender las fronteras de los saberes, de la propia voluntad, de los deseos limitados, de los placeres efímeros y de la aparente independencia, tiene como finalidad primordial el encuentro de la totalidad, del Uno que es y deja de ser para volver a ser, del *océano sin orilla*, pues como lo expresa este sufi bellamente en uno de sus poemas:

*Nada existe sino Alláh. Nada hay fuera de Él.  
Nada existe sino su esencia y voluntad.  
Pues cuanto hay en existencia es Alláh  
y cuanto en apariencia, criatura.*

Ahora bien, se ha de notar que la unidad del Ser a la que se refiere el murciano no tiene nada que ver con la unidad indolente y abstracta de Parménides

<sup>20</sup> GARAUDI, R., “La teoría del conocimiento en Ibn-Arabí”, en AA.VV, *Los dos horizontes. Textos sobre Ibn al-Arabí, o.c.*, p. 185.

ni con la que plantea la filosofía occidental del Ser. En Ibn-Arabí existe una unidad siempre viva, en la que convergen y concurren, de manera simultánea, Dios, la naturaleza y el hombre.

Por lo tanto, la filosofía de Ibn-Arabí no se empeña tanto en buscar una forma de pensar y de estructurar el mundo y el universo, sino que dirige su mirada hacia una *forma de vida*, en la que la experiencia humana, en pos de la totalidad, es determinante en el camino del conocimiento verdadero.

Asimismo, para la comprensión filosófica de esta experiencia, que es más bien mística, es preciso considerar que se trata de una vivencia “integral” en la que se ven involucradas todas las facultades de un sujeto agente, tanto las intelectuales como las afectivas y las volitivas. De modo que no cabe esperar como resultado una proposición objetiva señalada por su claridad y distinción cual saber científico, sino, más bien que, al comprometer esta experiencia las facultades emotivas, el fundamento de este conocimiento descansa sobre una base que apela también a la sensibilidad y no solamente al juicio racional.

Finalmente, al ser una experiencia totalizadora, se infiere que en ella es posible exoriar el fundamento de la existencia misma y del Ser en general, dado que se vive con tal intensidad y profundidad que resulta indubitable para el sujeto agente. De aquí que este tipo de conocimiento resulte tan sugestivo en el terreno filosófico, en tanto que se ponen juego conceptos como el sentido del Ser y la verdad, que encuentran su derrotero en disciplinas como la filosofía de la religión, la epistemología de las creencias y la filosofía del lenguaje.

**“LA MANZANA DE DESCARTES”.  
GENIO ENGAÑADOR Y VERDADES ETERNAS  
A LA LUZ DE LA OBRA DE FRAY LUIS DE LEÓN**

JOSÉ MANUEL DÍAZ MARTÍN  
*Universidad de las Islas Baleares*

Si aceptamos el testimonio de los hombres, mayor es  
el testimonio de Dios; porque éste es el testimonio  
de Dios, por cuanto testificó acerca de su Hijo.

1 Jn 5,9

A estas alturas del conocimiento de las raíces del pensamiento cartesiano, nadie duda ya de que las hipótesis del genio maligno y del Dios engañador, como tantas otras sobre las que se considera fundada la filosofía moderna a partir de su obra, contaban con una larga tradición en la teología escolar (sin necesidad de entrar en la cuestión de la profundidad de su deuda con ella). De hecho, con todos los antecedentes que se les han encontrado se podría trazar incluso una precisa genealogía que arranca del nominalismo de Guillermo de Occam (+1349) y Roberto Holkot (+1349), pasa por Gregorio de Rímini (+1358) y Nicolás d’Autrecourt (+1369) y llega a Gabriel Biel (+1495) para desembocar en Francisco Suárez (+1617), fuente directa para Descartes<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Prueba de la resistencia al olvido de algunos de esos autores como Gregorio de Rímini y Gabriel Biel en aquellos días son su recuerdo a Descartes en las segundas objeciones a sus *Meditationes*: DESCARTES, R., *Oeuvres*, Charles Adam y Paul Tannery eds. (en adelante, edición citada como DAT), Vol. VII, París, Cerf, 1904:25 (cf. GREGORY, T., “Dio ingannatore e genio maligno. Note in margine alle *Meditationes* di Descartes”, *Giornale critico della filosofia italiana*, 53, 1974, pp. 477-516). Sobre los demás –mayoritariamente Suárez-, cf.: WELLS, N. J., “Material falsity in Descartes, Arnauld and Suárez”, *Journal of the History of Philosophy*, 22-1, 1984, pp. 25-50; SCRIBANO, E., “L’inganno divino nelle *Meditazioni* di Descartes”, *Rivista di filosofia*, 90-2, 1999, pp. 219-251; FAYE, E., “Dieu trompeur, mauvais génie et origine de l’erreur selon Descartes et Suárez”, *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, 126-1, 2001, pp. 61-72; LEÓN FLORIDO, F., “El escepticismo, de la teología

Hace ya más de veinte años, el profesor Mariano Álvarez también identificó aquellas hipótesis en un maestro de Suárez en la universidad de Salamanca, fray Luis de León<sup>2</sup>; pero no en su obra teológica escolar, que entonces como hoy yace en un lamentable descuido, sino en un extraordinario párrafo del *De los nombres de Cristo* (1583-87). No parece probable que Descartes supiera de ella directamente. Como veremos, todo lo más que pudo llegarle fueron ciertos ecos distorsionados de aquellos motivos que compartirán sus *Meditaciones* con aquel libro a través de la obra del cardenal Bérulle, de la que el filósofo no tardó en distanciarse.

Pero no por eso cabe desechar este trabajo en la línea de la historia de las ideas; al contrario: la concurrencia en fray Luis de León de ambas facetas (la de maestro de Suárez en Salamanca<sup>3</sup> y la de espiritual renacentista de decisiva influencia sobre Bérulle<sup>4</sup>), y la reunión de ambas bajo su condición de agustino, convierten el conjunto de su obra en una privilegiada piedra de contraste para observar las continuidades y discontinuidades que propone la obra de Descartes desde todos esos ángulos, tratados habitualmente unos de espaldas a otros. Y es que Descartes no sólo debe ser situado en el panorama del pensamiento europeo como quicio que da acceso a la modernidad desde la teología post-tridentina y el Renacimiento (no sólo, ni mucho menos, de cariz escéptico), sino también dentro de su más concreto contexto de relaciones (en

---

medieval a la filosofía moderna. Robert Holkot y René Descartes”, *Revista española de filosofía medieval*, 13, 2006, pp. 181-189; BACIERO RUIZ, F. T., “El genio maligno de Suárez: Suárez y Descartes”, *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, vol. 63, 236, 2007, pp. 303-320.

<sup>2</sup> ÁLVAREZ, M., “Religión y metafísica. Sobre el concepto de armonía en *De los nombres de Cristo*”, *La ciudad de Dios*, 204, 1991 (vol. extraordinario, “Homenaje a fray Luis de León”), pp. 465-6.

<sup>3</sup> El período en el que ambos coincidieron en Salamanca fue 1566-1570. Cf. SCORRAILLE, R., *François Suárez et la Compagnie de Jésus*, París, Lethielleux, tomo I, 1912, pp. 386-9 (donde no nombra a fray Luis como uno de sus maestros). En *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem divi Thomae*, Tomo III, Maguncia, Lipii, 1619, p. 449 (disp. 41, sec. 1 en comentario a S. Th., III, q. 73, a. 5, en materia De eucharistia), Suárez alaba el opúsculo de fray Luis (“*sapientissimus magister meus*”) *De utriusque agni* –1590-, que no fue aquello que escuchó en las clases que recibió en Salamanca, jugando al despiste, como haría con él Descartes, pero demostrando a la vez que seguía las publicaciones de su maestro a distancia.

<sup>4</sup> En otra parte (“*De iustitia originali*: memoria y olvido de la escuela agustiniana en la defensa hispana de Jansenio (1560-1677)”, *Actes du Colloque “Bayonne, berceau du Jansenisme?”*, Thierry Issatell (ed.), Honoré Champion, París –en proceso de edición-) he dado cuenta del consenso entre la crítica (Orcibal, etc.) sobre la influencia del *De los nombres de Cristo* en Bérulle –pendiente de profundización– y del camino por el que el fundador del Oratorio francés pudo dar en sus manos con aquella obra del agustino.



el que se explican tanto el despegue de su filosofía como, a continuación, su crítica y difusión), en el tránsito del agustinismo de tipo espiritual impulsado por Bérulle al que se desarrollará, gracias a los padres del Oratorio fundado por éste, como disciplina de la que harán bandera los jansenistas y Port-Royal (donde tan poco popular fue la filosofía cartesiana, si exceptuamos a Arnauld), sin comprometerse íntimamente con ninguno de ellos<sup>5</sup>.

Para ello, en la primera parte de este artículo tomaré el relato en el que se suscita la hipótesis del “espíritu” –más que “ángel malo” como en Suárez o “genio” como en Descartes<sup>6</sup>– engañador en el *De los nombres de Cristo* y lo devolveré, mediante las lecciones escolares de fray Luis, a su contexto histórico (en la teología escolar y en la exégesis de su tiempo); mostraré entonces el valor transhistórico de esa hipótesis en sus manos, haciendo inteligible para nosotros el esfuerzo de crítica (filosófica, cultural y teológica) que llevaba aparejada, que termina llevando la duda más allá que Descartes desde presupuestos anclados en la tradición teológica. La razón de este *décalage* en el alcance de sus respectivas dudas se advierte entonces en la relación de ambos

<sup>5</sup> Si la heroica lectura decimonónica de Descartes (la de Hegel o Cousin) dificultó que se atendiera la cuestión de los antecedentes de su pensamiento en la tradición de la que partió su educación académica, la escolástica (prolongada en su madurez), hasta los trabajos de Gilson y la acumulación de ambas no ha hecho escasear menos durante el XX, bajo el peso de opiniones como las de Gouhier, Heidegger u Ortega y Gasset entre nosotros, la investigación de sus deudas y contactos con el Renacimiento. Dejamos a un lado la abundante literatura dedicada al problema del escepticismo, hueco que ha venido a suplir parcialmente Emmanuel Faye (*Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, París, Vrin, 1998). Éste, sin embargo, al fijarse primordialmente en el pensamiento renacentista francés (Sibiuda, Bovelles, Montaigne, Charron), es tan incapaz de dar cuenta de la relación de Descartes con san Agustín como el que persigue su herencia puramente escolástica. Un enfoque cuya fecundidad muestran los recientes estudios de MATTHEWS, G. B., *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Ithaca, Cornell University Press, 1992; MENN, S., *Descartes and Augustine*, Cambridge, University Press, 1998; JANOWSKI, Z., *Cartesian Theodicy. Descartes' quest for certitude*, Dordrecht: Kluwer, 2000.

<sup>6</sup> Para no insistir posteriormente en este punto, vaya, con esta advertencia, la de la diferente connotación de estos términos dependiente de su historia. El ángel y el demonio son nombres marcados por antonomasia con el signo del bien y del mal para remitir genéricamente al pensamiento cristiano (donde no carecen de ambigüedad). El genio, en cambio, requiere siempre de una especificación connotativa (bueno o malo) que en la modernidad parece separar los ámbitos de la imaginación (los genios de los cuentos) y la razón (el genio malvado al que ésta esquiva gracias a Descartes, devolviéndolo así a la imaginación). Mientras que lo que fray Luis llama espíritu afecta a todas las inteligencias creadas (las de los ángeles, buenos o no –i.e., demonios–, y las de los hombres) y remite a la literatura veterotestamentaria, a la inspiración mala o buena (es decir, a la pérdida o admisión de la gracia de Dios) de esos seres racionales, como en el caso de la *ruah ra'ah*, el mal espíritu que invadió al rey Saúl cuando, al desobedecer a Dios, éste decidió unguir, por medio de Samuel, a David, recibiendo el joven la *ruah elohim*, el espíritu divino (cf. 1 Sam 16,14ss.).

con dicha tradición y con los roles que cumplen la razón y la fe. De ahí que, en la segunda parte del artículo, persiga en el origen mismo de la filosofía cartesiana, en la teoría de las verdades eternas –montada en dudoso contraste con la escolástica, como se verá– esa diferencia que ha validado para la modernidad la distinción entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos, resultado de la apropiación filosófica, *in nuce* en aquella teoría, de la teología de la Encarnación del Verbo y el consiguiente cortocircuito producido por el contacto entre fe y razón sobre el terreno de la ciencia y la verdad natural.

## I.

Este es, por extenso y sin interrupciones, el párrafo del *De los nombres de Cristo* al que aludía el profesor Álvarez en su artículo:

–Pues siendo así –añadió Marcelo–, y siendo también manifiesto que Moisés, en el lugar de que hablamos, cuando dijo a Dios [Éx 3,13] *Yo, Señor; iré como me lo mandas a los hijos de Israel y les diré «El Dios de vuestros padres me envía a vosotros»*; mas, si me preguntaren cómo se llama ese Dios, ¿qué les responderé? Así que, siendo manifiesto que Moisés, por estas palabras que he referido, pidió a Dios alguna señal cierta de sí por la cual así el mismo Moisés como los principales del pueblo de Israel, a quien había de ir con aquella embajada, quedasen saneados que era su verdadero Dios el que le había aparecido y le enviaba y no algún otro espíritu falso y engañoso. Por manera que, pidiendo Moisés a Dios una señal como ésta, y dándosela Dios en aquellas palabras diciéndole [Éx 3,14] *Diles «El que será, será, será, me envía a vosotros»*, la razón misma nos obliga a entender que lo que Dios dice por estas palabras era cosa secreta y encubierta a cualquier otro espíritu, y señal que sólo Dios y aquellos a quien se había de decir la sabían; y que era como la tésera militar, o lo que en la guerra decimos dar nombre, que está secreto entre solos el capitán y los soldados que hacen cuerpo de guarda. Y por la misma razón se concluye que lo que dijo Dios a Moisés en estas palabras es el misterio que he dicho, porque este solo misterio era el que sabían solamente Dios y Abraham y sus sucesores, y el que solamente entre ellos estaba secreto. Que lo demás que entienden algunos haber significado y declarado Dios de sí a Moisés en este lugar, que es su perfección infinita, y ser él el mismo ser por esencia, notorio era, no solamente a los Ángeles, pero también a los demonios, y aun a los hombres sabios y doctos es manifiesto que Dios es ser por esencia y que es ser infinito, porque es cosa que con la luz natural se conoce. Y, así, cualquier otro espíritu que quisiera engañar a Moisés y vendersele por su Dios verdadero, lo pudiera mintiendo decir de sí mismo; y no tuviera Moisés, con oír esta señal, ni para salir de duda bastante razón, ni cierta señal para sacar de ella a los príncipes de su pueblo a quien iba. Mas el lugar que dije al principio, del cual el papel se olvidó, es lo que en el capítulo 6 del libro de los Números mandó Dios al sacerdote que dijese sobre el pueblo cuando le bendijese, que es esto [Núm 6,25-6]: *Descubra Dios sus*

*faces a ti y haya piedad de ti. Vuelva Dios sus faces a ti y déte paz.* Porque no podemos dudar sino que Cristo y su nacimiento entre nosotros son estas faces que el sacerdote pedía en este lugar a Dios que descubriese a su pueblo...<sup>7</sup>

Tres cosas de este párrafo llamaron en su momento la atención al profesor Álvarez, todas muy pertinentes para dirigir la investigación. En primer lugar, que la interpretación de fray Luis del paso de Éx 3,14 se separaba conscientemente de la tradicional, según la cual las palabras de Dios no hacían allí más que informar a Moisés de cosas conocidas y obvias para todas las inteligencias creadas más penetrantes (las de los ángeles, las de los demonios y las de los hombres “sabios y doctos”), tales como que la divinidad es ser por esencia y perfección infinita. A continuación, el profesor Álvarez llamaba la atención sobre el cambio de método en el pensar que proponía, anticipatorio de Descartes: precisamente porque aquel conocimiento de Dios era notorio para muchos, resultaba insuficiente para salir de dudas sobre a quién correspondía, pues si éste no da prueba indudable de ser él, deja a los que comparten ese conocimiento a merced de aquellos que quieran engañar a los demás. Finalmente, como corolario, ponía de relieve la mayor radicalidad de este planteamiento respecto al cartesiano, puesto que las notas de Dios al alcance de todos los seres racionales eran, según fray Luis, las mismas que le atribuía Descartes, que no iría así más allá de un concepto de Dios, del Dios de los filósofos, mientras que la duda frayluisiana aterrizaba en el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob que se manifestará definitivamente en la historia como Jesús el Cristo.

Tras reproducir el texto y resumir la tesis del profesor Álvarez, es necesario profundizar en ella a la luz de aquél y de otras instancias que, dentro de la obra de fray Luis, nos ayuden a comprenderlo mejor. Y merece ya la pena detenerse en la primera observación, la que presentaba a fray Luis distanciándose de la “teología tradicional” al interpretar el paso de Éx 3,14. Aunque el profesor Álvarez no fuera más allá en su intuición, la mirada a una de las más autorizadas exégesis todavía en época de fray Luis –quien de hecho la cita abundantemente en sus lecciones latinas– la confirman: en los comentarios de Alfonso Tostado (+1455) son precisamente esas notas de Dios, las de ser por esencia y perfección infinita, aquellas que se consideran reveladas a Moisés en Éx 3,14; notas para las que el Abulense encuentra confirmación en la *Ética a Nicómaco*<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> FRAY LUIS DE LEÓN, *De los nombres de Cristo*, nombre “Faces” (en Id., *Obras completas castellanas* –OCC a partir de ahora–, Madrid, BAC, 1951, pp. 424-5).

<sup>8</sup> “Per hoc vocatur Deus ese summum in entibus, *Ego sum qui sum*. Id est, ego sum qui vere sum, vel cui proprie convenit [...] Et istum modum loquendi sequitur Philosophus in 6 *Ethi-*

Así planteada la idea de “tradición”, es decir, en un sentido académico, no se puede sino admitir la percepción del profesor Álvarez. Otra era la dirección de los estudios bíblicos de la que fray Luis formaba parte y que se imponía en Europa con el reverdecimiento de los estudios gramáticos y de las lenguas del texto sagrado (que le lleva a separarse incluso de la interpretación hecha por san Agustín de ese paso<sup>9</sup>). Y podemos verla encarnada en los comentarios que, a partir de la versión latina desde el original hebreo del dominico Sanctes Pagnini (+1536)<sup>10</sup>, hizo el también dominico portugués Jerónimo Oleaster (+1563)<sup>11</sup>. Aunque fray Luis no comparta del todo la interpretación de Éx 3,14 que hizo éste, en ella se encuentra dada ya esa nueva dirección al indicar lo que debía la confusión en que yacían ciertos teólogos al plantear este paso precisamente por no conocer la letra original y, al mismo tiempo, cierta clave de la futura interpretación del agustino al proponer que su valor se cifraba en la distinción entre Dios e ídolos o falsos dioses o dioses menores<sup>12</sup>, que es la

---

*corum*, ubi incorruptibilia et aeterna, de quibus est sapientia, vocat per se entia et vera entia; cetera, autem, quae mutabilia sunt, non proprie esse habent [...] Multa perfectio denotatur cum dicitur qui est, nam inter omnes formas perfectissima et simplicissima est esse, quia in qualibet alia forma includitur. In hoc enim quod est esse omnipotente includit esse et in hoc quod est esse sapientem, bonum, aeternum, infinitum, immensum, immortalem etc. Dicendo ergo simpliciter Deus est qui est attribuit ei esse sine aliqua limitatione aut restrictione esse quod includit eminenter omnium perfectionem.” *Commentaria in primam partem Exodi*, Venecia, Hermanos Sessa, 1596:f. 19v.

<sup>9</sup> “Haec dicta sint ne quisquam, cum de angelis apostaticis loquimur, existimet eos aliam velut ex alio principio habere potuisse naturam nec eorum naturae auctorem Deum. Cuius errores impietate tanto quisque carebit expeditius et facilius quanto perspicacius intellegere potuerit quod per angelum dixit Deus, quando Moysen mittebat ad filios Israel: *Ego sum, qui sum* (Éx 3,14). Cum enim Deus summa essentia sit (hoc est, summe sit et ideo immutabilis sit), rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit; sed non summe esse sicut ipse est: et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentialium gradibus ordinavit. Ac per hoc ei naturae, quae summe est, qua faciente sunt quacumque sunt, contraria natura non est nisi quae non est.” *De civitate Dei*, XII, 2.

<sup>10</sup> *Biblia hebraica, eorundem latina interpretatio Xantis Pagnini Lucensis*, Amberes, Plantino, 1584:48.

<sup>11</sup> *Commentaria in Pentateuchum Mosi; hoc est, in quinque primos Bibliorum libros quibus iuxta Magistri Sanctis Pagnini Lucensis, ordinis Praedicatorum, interpretationem...*, Lyon, Landry, 1586.

<sup>12</sup> “*Ero qui ero. Sic dices filii Israel. Erit misit me ad vos.* Verterunt hic fere omnes nostri Sum qui sum. Unde ortae sunt tot quaestiones apud Theologos de nomine Dei sum qui sum. Sed, si advertissent quid Dominus hoc velit significare, non tam facile mutassent literam Hebraicam. Ad cuius notitiam advertendum hoc inter verum Deum et idola interesse: quod illa, sicut tempore inceperunt, ita quoque tempore desinent esse [...] Vult ergo Dominus significare Moseh et Hebraeis se perpetuum Deum qui semper erit, ac si dicat ero, qui semper ero, et sic dices filii Israel [...] Aut ero qui ero, scilicet, erga vos, ac si dicat: ero qui fui erga vos, in promissionibus implendis, non mutabor...” (Ib., pp. 192-193).

otra entrada al problema del Dios y el genio engañador, no teológico-escolar, sino escrituraria<sup>13</sup>.

De hecho, en todo ese comienzo del nombre “Faces” del *De los nombres de Cristo*, fray Luis no hace más que mostrar al buen entendedor la superación de aquellos viejos modos de interpretar la Biblia apegados a la filosofía aristotélica (y la de la teología deslumbrada por ésta) por la atención primordial al original de la letra, necesario punto de partida de toda exégesis que no quiera adosar a la comprensión de las letras sagradas suposiciones ajenas a las mismas. Y es que el párrafo transcrito viene precedido por un breve diálogo en el que Juliano indica a Marcelo que la traducción que acaba de hacer no es del todo correcta, ya que, aunque el original dice *seré*, su valor, “según la propiedad de aquella lengua”, es de presente, *soy*<sup>14</sup>. Intercambio de opiniones en el que fray Luis se hacía eco, además del comentario de Oleaster, del escolio al capítulo 3 del Éxodo de la versión de la Biblia del discípulo de Lefèvre d’Etaples, Francisco Vatable (+1547), cuya censura en la universidad de Salamanca durante el curso 1569-70 tantos sinsabores trajo al agustino hasta culminar en su proceso<sup>15</sup>.

A lo que hay que añadir que, si fray Luis lanza en ese párrafo una carga de profundidad contra cierta teología de su tiempo, no se debe sólo a que le muestre entre líneas su deficiente y metodológicamente desorientado conocimiento de la Biblia, sino también a que lo hace al tiempo que le recuerda que no es suya la exclusiva sobre esa investigación de Dios que puede ser separada del estricto y profundo conocimiento de las sagradas letras: la infinita perfección divina y la definición de Dios como ser por esencia “es cosa –dice– que con la luz natural se conoce”. Una verdad ésta, la de que “la razón natural y física” puede llegar a esa conclusión, que, como recordó en sus lec-

<sup>13</sup> No ajena a las segundas objeciones a las *Meditaciones* cartesianas, donde, a continuación de Gregorio de Rímimi y Gabriel Biel, se cita el caso de los ninivitas –Jon 3 y 4– y el endurecimiento divino del corazón del faraón –Éx 9. Cf. DAT VII, pp. 125-6; la respuesta de Descartes, ib., 142-3.

<sup>14</sup> Cf. OCC, pp. 424-5.

<sup>15</sup> “Hebraeo EIE ASER EIE, id est, “Ero qui ero”, pro ero is enim “sum qui ero”. Orationem esse concisam ostendit Tarha accentus Hebraicus qui ponitur in EIE, vel potius Ero, quia ero pro Ero, ero enim, ut ASER sit coniunctio, non relativum. Hoc est: “qui est, qui fuit, qui erit”, fututum enim tria tempora comprehendit, quod est dicendum Deus aeternus. Qui vertunt “Sum qui sum” convertunt futurum in praesens, quia aeternitas nullis finibus comprehenditur, ideo nullo tempore describi potest quo fit ut recte vocetur “Qui est, qui fuit, qui erit”, nam omnia tempora quum de Deo loquimur confunduntur.” *Biblia sacra cum duplici translatione et scholiis Francisci Vatabli*, Salamanca, Portonariis, 1584:63.

ciones escolares sobre la Trinidad (curso 1569-70)<sup>16</sup>, aunque fuera defendida por todos en la escuela<sup>17</sup>, adquiriría valor polémico junto a aquella primera acusación. La relación entre el conocimiento natural y el sobrenatural o de fe de Dios, equivalente a la que se da entre la naturaleza y la gracia según santo Tomás (S. Th. I, q. 2, a. 2) y fray Luis tras él<sup>18</sup>, era vuelta por éste contra la escuela de su tiempo en su libro castellano: la investigación de Dios encarnada en los viejos comentarios de la Biblia que le adosaban una cierta metafísica era una teología tan pobre como la que practicaba también la escuela utilizando el texto sagrado para justificar una opción metafísica escudándose en que la existencia y unidad de Dios era una verdad de fe<sup>19</sup>.

La tesitura en la que ponía al pensamiento esta doble entrada a la cuestión de Dios era más bien otra: la de la relación entre razón y fe, a la que fray Luis responde a continuación en sus lecciones con el exclusivo apoyo de una cita de

<sup>16</sup> “Prima conclusio: Deum esse unum potest demonstrari ratione naturali et [physica]. Divus Thomas [...] adducit plures rationes ad probandum, sed ego duae tantum utar. Prima: Deus, communi animi conceptione, intelligitur summe bonus et summe perfectus, scilicet cuius participatione reliqua sunt bona et perfecta. Impossibile est quod sint duo summe bona et perfecta, nam id dicitur summum, quod omnia alia excedit et superat, ergo... Item: si essent plures dii, necessario esset ut aliqua perfectione inter se differrent et, consequenter, aliquid boni et perfectionis deesset uni quod conveniret alterius, quod cadere non potest in naturam Dei, qui est causa omnium rerum et perfectionum. Item: Deus est simplicissimus. Ergo per idem est Deus [et id deus] et hic deus, ergo est unum tantum. Patet quia, si Sortes, verbi gratia, per idem quod est Sortes esset homo, sicut est impossibile quod sint plures Sortes, ita esset impossibile quod sint plures homines; ergo, similiter, si Deus, per idem quod est Deus est hic deus, sequitur manifeste quod non possunt esse plures dii. Item: idem probat Aristoteles, 8 Physicorum, ratione motus tantum.” FRAY LUIS DE LEÓN, *Dios y su imagen en el hombre. Lecciones inéditas sobre el libro I de las Sentencias (1570)*, Santiago Orrego ed., Pamplona, EUNSA, 2008, pp. 74-76. Entre corchetes, mi lectura alternativa de un par de palabras del f. 12v del ms. 1834 de la Biblioteca general de la Universidad de Coimbra.

<sup>17</sup> Fray Luis la dio por sancionada en la escuela por sus principales tendencias con los nombres de santo Tomás, Marsilio de Inghen (+1396) y Duns Escoto –rechazando las opiniones de Juan de Bassolis (+1348) y Gabriel Biel–, a los que añadió, en el campo de la fe, al Damasceno, a Tertuliano y a Lactancio, coligiéndola también de opiniones de hombres ajenos a la fe: Cicerón (*De natura deorum*) y Séneca (*De beneficiis*), reservando un discreto último lugar a la demostración física de Aristóteles. Cf. Ib.

<sup>18</sup> De hecho, al margen del folio 12v del ms. de la lección, no recogido en la edición, se lee con dificultad, en reproducción aproximada de S. Th. I, q. 2, a. 2, ad 1: “Primo, contra quod “Deum esse” [est] articulum fidei, quae non sit demonstrabilis, quia demonstratio est syllogismus facere, at fides est *de non apparentibus* [Hbr 11,1], ergo... respondetur quod “Deum [esse]” ratione naturali potest [demonstrari] quia sunt preambula et non articuli fidei; fides, enim, praesupponit cognitionem naturalem sicut gratia naturam.”

<sup>19</sup> Cuestión de fe que fray Luis recuerda escuetamente, sin problematizar, en los inicios de la cuestión. Cf. *Dios y su imagen...*, p. 72. Las citas son las clásicas de Deut 6,4; Sal 17,32 y 85,10; Ef 4,5; y 1Cor 8,4.

san Pablo (Rom 1,19ss. *Invisibilia Dei...*) cuya virtualidad en la escuela era dar por supuesto que se podía alcanzar un conocimiento natural de Dios. Pero el agustino irá más allá: la posibilidad de alcanzar dicho conocimiento por la razón natural (que Dios es ser, uno, omnipotente...) no es sólo algo que algunos filósofos gentiles demuestran de facto, sino que eso es así porque esa posibilidad es una verdad en sí misma propuesta por la fe; una posibilidad que la fe, tal y como se contiene en las escrituras, en cierto modo, garantiza<sup>20</sup>. El conocimiento natural de Dios, pues, sin pertenecer a la fe, se enmarca en ella como horizonte y, en cierto sentido se puede decir que está camino de ella siendo distinto de ella.

Una precisión que nos ayuda a entender mejor la invitación que contiene el párrafo de marras del *De los nombres de Cristo* y la dirección que toma: es la “razón misma” la que, apurada en su ejercicio natural, al encontrarse con el texto de Éx 3,13-14 (tras la conveniente ilustración del texto que hace Marcello), advierte que lo que ahí se relata no es aquello a lo que ha podido llegar ella por sus medios sobre Dios, sino “...que lo que Dios dice por estas palabras era cosa secreta y encubierta a cualquier otro espíritu y seña que sólo Dios y aquellos a quien se había de decir la sabían...” Y, así, esa razón reproduce ante ese paso de la Biblia –viene a decir fray Luis– la perplejidad de Moisés ante los hechos que le sucedieron para advertir que el sentido de la respuesta de Dios no puede ser otra que aquella que fray Luis propone al lector: la manifestación divina de un secreto que reside en el valor identificativo de aquel nombre para los hombres principales del pueblo hebreo, la contraseña de la fe.

Era poniendo a un lado aquella teología “tradicional” (en su rama exegetica y dogmática) que se practicaba todavía en los días de fray Luis como éste podía reclamar para la razón filosófica sus derechos<sup>21</sup> sin desconectarla

<sup>20</sup> “Secunda conclusio: videtur expressum in Scriptura quod potest cognosci ratione naturali quod Deus sit unus. [<Et id probat> Paulus, ad] Rom[anos,] capite 1[.],20], dicens *invisibilia Dei per ea quae facta sunt...* Quae vero sint illa *invisibilia* quae possunt cognosci a creaturis, ipse docet statim [dicendum] notum fuisse philosophis Deum esse et esse unum et esse omnipotentem, et ita subdit [Rom 1,21] *unde inexcusabiles sunt, quia cum Deum cognovissent, non sic Deum glorificaverunt, sed commutaverunt...*, ubi divus Paulus reprehendit gentes quod naturali lumine, cum cognovissent vel certe potuissent cognoscere unum Deum, tamen coluerunt plures deos.” Ib, p. 76. La glosa de este paso de san Pablo en redondillas poco conocidas difundidas bajo el título “Estímulo del divino amor”, fue el primer poema de fray Luis impreso póstumamente (cf. mi *La lengua lisonjera. Historia de la interpretación de fray Luis de León a la luz de sus retratos*, <http://www.larramendi.es/il8n/consulta/registro.cmd?id=12589>, p. 63).

<sup>21</sup> “Quicumque secundum proprias causas ad se pertinentes iudicat, recte verum dicit. Nam si medicus, considerata alicuius aegritudine mortali, dicat illum moriturum, astrologus vero, consideratis influentiis circulationum coelestium orbium quae longiorem vitam promittunt,

de la fe, tal como proponía la escritura en la que ésta se basaba y, desde ella, la dogmática más consciente de aquellos derechos. Esto era lo que simbolizaba magníficamente su párrafo del *De los nombres de Cristo* al deshacerse sutilmente de viejas servidumbres para asentar una relación más justa entre ambas: más conforme a los poderes del buen uso de la razón y concernida por una interpretación de la Biblia más penetrante y ajustada a la verdad de la fe<sup>22</sup>.

Sin embargo, al hacer ese reajuste a la luz de este episodio del Éxodo<sup>23</sup>, fray Luis mostraba también a una razón que, al afirmarse en sus poderes (las

---

diceret illum viviturum, uterque verum dicit et recte iudicat, quia unusquisque secundum causas proprias, ad se pertinentes, iudicat. Ita in proposito, quia secundum humanas rationes et naturales, secundum quas philosophus debet iudicare, isti habitus laudantur, ideo dicuntur simpliciter et absolute virtutes. Ita philosophus debet loqui. Ceterum, quia theologus considerat causas supernaturales et divinas, et secundum illas debet iudicare, secundum quas isti habitus non sunt simpliciter virtutes, ideo theologus debet negare illos esse virtutes simpliciter, sed solum imperfecte et secundum quid.” FRAY LUIS DE LEÓN, “Tractatus de caritate”, *Opera* VI, pp. 72-3.

<sup>22</sup> De hecho, el párrafo castellano comentado es otro ejemplo, dentro del conjunto de la obra de fray Luis de León, del ajuste de cuentas al que sometió en ese libro su bagaje escolar (cf., v. gr., mi “Sobre la edición de la obra latina de fray Luis de León. El caso del Tratado De Trinitate”, *La ciudad de Dios*, 2009, pp. 222-1), sancionando (con ajustes) su trabajo de escriuario por encima del que había impartido en sede dogmática: aquí suponía, coincidiendo básicamente con san Agustín (*De Trinitate*, libros III y IV), que ésta y el resto de teofanías divinas veterotestamentarias (exceptuando las hablas de Dios con Adán en el paraíso) habían sido mediadas por ángeles, mientras que las neotestamentarias –esta vez contra san Agustín– habían sido manifestaciones de Dios trino por medio de ciertos signos y especies visibles, como la paloma o las lenguas de fuego (cf. fray Luis de León, “De angelis” (Joaquín Maristany ed.), en id., *Reportata theologica*, José Rodríguez ed., El Escorial, Ediciones escurialenses, 1996, pp. 335-7). En cambio, en sede exegética (cf. id., “In canticum Moysis expositio”, *Magistri Luyssii Legionensis, Augustiniani, Divinorum Librorum apud Salmanticenses interpretis, opera nunc primum ex mss. eiusdem omnibus PP. Augustiniensium studio edita*, Rodríguez, Salamanca (citado como *Opera* en adelante), Vol. I, Marcelino Gutiérrez ed., 1891, pp. 30-40), hace una más circunstanciada discriminación de casos, correspondiendo a este episodio del Éxodo la de ser una manifestación de Dios en la persona del Hijo (cf. ib., p. 37).

<sup>23</sup> Reajuste desaparecido en manos de Pierre de Bérulle, personaje con cierto ascendiente sobre Descartes antes de su marcha a Holanda, al inspirarse en este párrafo del *De los nombres de Cristo* como en tantos otros para su *Discours de l’Estat et des Grandeurs de Jésus*, y adaptarlo a sus propios fines: “Ainsi Dieu est le premier et le suprême Existant, Dieu est une Substance d’estre increé et infiny, Dieu est une vive source de tout estre créé; et cét estre créé est inseparable de l’Estre Suprême et Increé... C’est pourquoy Dieu porte en ses qualitez celle-cy qui est la principale, et comme sa devise: *Celuy qui est* (Exod.3.) Car c’est son Nom propre prononcé par luy-mesme, et son nom si souvent exprimé en sa parole et nommément en sa premiere et publique Patente donnée par luy-mesme à son serviteur Moyse pour assembler un peuple, dresser un Estat et une Republique, et donner une Loy en son nom en la Terre. Et c’est ce nom et cette qualité qui tourmente et confond les Demons: car ils se voyent et ils se sentent si necessairement, si continuellement, si sensiblement indignes



alturas a las que podía elevar su reflexión sin tener que reconocer por eso una directa tutela sobrenatural), devenía consciente de su debilidad: la de su incapacidad, al llegar a su techo (el de la especulación sobre Dios), para verificar fuera de sí ese conocimiento que, alcanzado por sus medios, comparte además con otros (no siempre dotados de buenas intenciones).

Este horizonte es en el que, según fray Luis, surge la hipótesis del espíritu engañador para Moisés: ante la necesidad sentida por éste –y planteada expresamente a aquel que le hablaba– de recibir una señal que le permitiera estar seguro de que era Dios y no otro espíritu que compartiera con él y otros ese común saber de Dios quien le hablaba, pues, en otro caso, su razón no sería capaz de distinguir a Dios de dicho espíritu y quedaría a merced de éste si le “quisiera engañar... y vendérsele por su Dios verdadero [y] lo pudiera, mintiendo, decir de sí mismo”. Y, lo que es más interesante aún, más que anticipar temporalmente a Descartes, como decía el profesor Álvarez, convierte la encrucijada del pensamiento que parcialmente representa el filósofo de las *Meditaciones* (dados los sueños que al parecer determinaron su vocación filosófica<sup>24</sup>) en un *dejà vu* en el marco de la historia del hombre (la resolución de la duda mosaica), pues nos permite contemplarla *sub specie aeternitatis* como una situación dispuesta a su continua repetición desde entonces: la que se le plantea a todo aquel apurado en el ejercicio de la razón (que, como acabamos de ver, para fray Luis era también y sobre todo un conocimiento de estirpe

---

de la presence et de l'influence perpetuelle de leur Createur, qu'ils n'en peuvent douter. Et toutesfois ils ont voulu et veulent encores pour iamais s'en separer. Ce qui les ruine et les divise non en leur Royaume seulement, mais en eux-mesme, et dans le ressort et l'estenduë de leur propre Essence”, *Discours de l'estat et des grandeurs de Iesus, par l'Union ineffable de la Divinité avec l'Humanité...*, París, Estiene, 1623, pp. 387-389. Nótese que, sin abandonar la relación entre las mismas notas metafísicas de Dios que señalara fray Luis y el nombre de Éx 3,14, Bérulle considera éste una “Patente”, que fácilmente puede traducir al francés la “tésera militar” del agustino, y la utilidad que le confiere “para unir a su pueblo, dirigir el Estado, etc.” Una “cualidad” ésta –la de patente, es de suponer-, sigue diciendo, que es la que “atormenta y confunde a los demonios”, puesto que les impide “dudar” de que lo que les falta es Dios, su creador, con lo que, al servicio de su propio discurso, Bérulle afeita la virtualidad del de fray Luis para ser, ciertamente, más respetuoso con la literalidad del pensamiento de san Agustín (cf. supra, nota 9). Sobre la ascendencia de Bérulle en Descartes, cf. BAILLET, A., (1691), DAT XII, pp. 94-97; GOUHIER, H., “La crise de la théologie au temps de Descartes”, *Revue de Théologie et de la Philosophie*, 4, 1954, pp. 45-47; RODIS-LEWIS, G., *Descartes: His life and thought*, Jane Marie Todd trad., Ithaca, Cornell University Press, 1999, pp. 56-57.

<sup>24</sup> Aunque el hecho (difundido a partir de su primer biógrafo, Baillet, cf. DAT XII, pp. 49-50) de que Descartes fuera elevado hasta el tercer cielo (“olímpico”, lo llama) el 10 de noviembre de 1619 durante tres sueños, más que al antiguo testamento remite al rapto de san Pablo (2 Cor 12,2-3).

gentil, fuera o no engalanado con los ropajes teológicos que le prestó la cristiandad) ante aquella letra de la Biblia<sup>25</sup>. Sobre lo cual, fray Luis no pretende haber hecho más que establecer las condiciones, en su contexto cultural, para que el lector, manteniendo la Biblia como texto de referencia, pueda llegar a esa contemplación.

El itinerario que así desemboca en la hipótesis del espíritu engañador en la obra de fray Luis ofrece otra perspectiva sobre el corolario que ponía el profesor Álvarez a sus reflexiones en torno a aquella página del *De los nombres de Cristo*, la mayor radicalidad de su visión comparada con la de Descartes. La radicalidad no reside tanto en que, desde unas mismas premisas metodológicas (la duda, la sospecha del engaño), Descartes no vaya más allá de afirmar la existencia y la potencia del Dios de la razón y los filósofos (en realidad, de garantizar por este medio el conocimiento natural) cuando fray Luis fue capaz de esclarecer el Dios de la fe y los teólogos, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob definitivamente manifestado en la historia como Cristo –el rostro, las faces de Dios– (como si se tratara de una alternativa entre ambas perspectivas sobre Dios dando por bueno lo que nos dice una versión bastante vulgar de la historia del pensamiento), como en que la versión de fray Luis abraza y contiene la de Descartes, al conceder su parte a la investigación de la razón sin establecer más compromiso con ella que su principio metodológico, por el que ésta advierte su insuficiencia. Y es que, como vimos, la fe no está comprometida según fray Luis con el planteamiento ontológico de Dios o de la

<sup>25</sup> Esta última es la virtud de la introducción de la hipótesis del “ángel malo” en la *Disputatio De falsitate* de Suárez, tomada por Descartes y que parece inspirarse en la de fray Luis. La abstracción del planteamiento suareciano detrae del panorama del engaño el que propone fray Luis históricamente, el espíritu engañador que quisiera hacerse pasar por Dios, sugiriendo que, en ese caso, la razón del hombre debería quedar suspendida, tal y como quedó la de Moisés, a expensas de la intervención divina: “Dices: interdum potest intellectus necessitari ab extrinseca causa, ut a Deo, vel ab angelo qui, si malus sit, potest ita proponere aliquid falsum, ut intellectus dissentire non possit. [...] Respondetur: posse quidem Deum necessitatem inferre intellectui, etiam in his quae evidentia non sunt; hic autem modus operandi est praeter vel supra naturam intellectus, secundum quam nunc tantum loquimur. Posito autem illo miraculo, vera et sana doctrina Theologorum docet non posse Deum inducere intellectum ad falsum, quia non minus hoc eius bonitati repugnat quam mentiri, unde fieri nullo modo potest ut prima falsitatis origo in Deum speciali modo, ad illam inducentem seu operantem, referatur. Quod vero ad angelum spectat, dicendum est non posse angelum naturali virtute immediate immutare intellectum ad iudicium seu actum secundum; hoc est enim proprium Dei, auctoris eius, unde multo minus potest angelus malus necessitare intellectum ad falsum assensum, sed, ad summum, potest suggestionem et persuasionem inducere ad assensum falsum per modum disciplinae, semper tamen potest homo illi dissentire, aut saltem non assentire si velit.” *Metaphysicarum disputationum*, Maguncia, Lippii, 1605, Disp. IX, sec. 2, §7, p. 204.

realidad natural que alcance la razón<sup>26</sup>, previo a la fe, ligado (es el tema de la creación de la naturaleza y el hombre) pero externo a la autodonación divina que la fe proclama, excesiva para la capacidad de la razón consciente de los límites de sus propias fuerzas<sup>27</sup>.

En este bucle en el que la historia –la de Moisés, en este caso– contiene innumerablemente su iterativo porvenir, la razón adquiere conciencia de sus límites ante este paso de la Biblia al tiempo que encuentra tendida en su dirección la posibilidad de la realización del marco de la fe, en cuyo seno ha descubierto a Dios como una pura aventura metafísica, aquella cuyas conclusiones comparten todos los “hombres sabios y doctos” con ángeles y demonios<sup>28</sup>. Y así se asoma a la comunidad preexistente de la fe, formada en torno a la contraseña que revela la humanidad de esa duda acogida por la autodonación divina: primero, como “tésera militar” (revelada por Dios a Abraham, transmitida por éste a “sus sucesores”, “los príncipes de su pueblo”, y de nuevo a revelada por Dios a Moisés para ser reconocido por éstos como libertador del pueblo) y más tarde como Encarnación (liberadora de toda la humanidad). De este modo, entre el ocaso de la razón (alcanzado por la contestación a la pregunta de qué es Dios, más acá de la cual ejerce individualmente sus facultades para el común abasto) y el orto de la fe (quién es ese Dios que la razón

<sup>26</sup> “Veritates sunt in duplici dicendum. Quaedam sunt veritates supernaturales: illae, scilicet, quas fides docet. Aliae sunt naturales: quae per lumen naturale possunt cognosci; et haec sunt duplici dicendum, nam quaedam illarum pertinent ad res physicas, quaedam, vero, ad res morales quae disputantur inter virtutes et officia. De supernaturalibus postea dicemus; de physicis non est necesse quaerere, quia certum est quod illae veritates possunt cognosci sine gratia.” FRAY LUIS DE LEÓN, *Tratado sobre la gracia y la justificación*, José Manuel Díaz Martín ed., El Escorial, Ediciones escorialenses, 2008, pp. 4-6.

<sup>27</sup> Es la relación establecida en las lecciones de fray Luis sobre la Encarnación del curso 1567-68 entre la indemostrabilidad estricta de la Encarnación (sólo es demostrable, por vía de probabilidad, el conocimiento de su posibilidad) y la conveniencia de su Encarnación, ligada por fray Luis al tema de la comunicación divina en la creación. Cf. Fray Luis de León, *Opera* IV, 1893, pp. 9ss. y 23ss. respectivamente.

<sup>28</sup> No en vano fray Luis empujó la tesis tomista de la cognoscibilidad angélica de Dios por el autoconocimiento de su esencia (S. Th. I, q. 56, a. 3) hasta abarcar también ese conocimiento angélico a través de las criaturas para responder a la contraria tesis de Duns Scoto (Sent. II, d. 3, q. 9). De este modo, obtuvo una parcial asimilación entre el conocimiento angélico y humano de Dios que pasará a Suárez (*De angelis*, II, 19): “Ad secundum respondeo quod sine dubio angeli eliciunt cognitionem Dei non solum ex prop[r]ia essentia, sed ex omnibus aliis creaturis quas cognoscunt. Sicut et nos facimus, etiamsi nos facimus discurrendo, illi autem sine discurso. Est tamen in hoc discrimen: nam angeli [...], quando cognoscunt Deum ex aliis creaturis a se distinctis, tunc illae creaturae sunt angelo cognoscenti obiectum; quando vero angelus cognoscit Deum per suam essentiam, essentia angeli tunc tenet se ex parte principii et est principium cognitionis.” Fray Luis de León, “De angelis”, O.c., pp. 371-2.

descubre, mendigando siempre la intervención divina, una menesterosidad expresada primordialmente en común, de la que se beneficia el individuo), surge la pregunta por la acción (qué hacer y cómo hacerlo), que ambas luces iluminan al mismo tiempo y desde enfoques distintos. Una dimensión ésta, la de la acción, a la que ya no atendían las palabras del profesor Álvarez en su comparación, reflejando así el escaso interés que los investigadores de dicha filosofía han manifestado precisamente por esa dimensión de las *Meditaciones*<sup>29</sup>. Cuando es una cuestión tan abierta en el interior de éstas como insoslayable en el texto de la Biblia que traduce fray Luis: “*iré como me lo mandas*”, dice Moisés a Dios antes de plantearle su duda; “*El que seré, seré, seré me envía a vosotros*”, le dice Dios que responda al pueblo de Israel al darle su contraseña.

Y aquí fray Luis, de acuerdo con san Agustín, prolongando la tradición en un sentido distinto al ya mencionado (al académico), retoma la posibilidad de una ulterior intervención del demonio para mostrarse más hondamente escéptico –al tiempo que confiado en un mundo gobernado por Dios– que Descartes, tras dar éste por superada la prueba diabólica. Para el hombre cabalmente racional, la duda está inamisiblemente inscrita en el ser de las cosas, procedentes como él de un Ser que las conoce y sostiene todas para trascenderlas por completo. Esto abre ante él el campo para desarrollar una fe natural o humana, aquella que deposita en la obra de Dios como creación según la cartografía, el mapa de la misma (va de lo dudoso a lo cierto pasando por lo probable<sup>30</sup>) que de ella han trazado progresivamente los hombres al tratarla.

<sup>29</sup> Sobre este punto ciego de la investigación de Descartes para reivindicar su centralidad, cf. FAYE, E., *Philosophie et perfection de l'homme...*, O.c., pp. 325-349.

<sup>30</sup> “Fides humana est ex testimonio et est duplex. Una quæ habetur ad cunctam dubitationem et formidinem quæ nihil differt ab assensu opinativo nisi in eo: quod assensus opinativus causatur a syllogismo ratione probabili, at vero iste assensus causatur a testimonio. At vero uterque assensus est assensus infirmus et cum dubitatione et formidine alterius partis. Nam, qui sentitur alicui rei ignotæ ex testimonio alicuius hominis, merito potest esse dubius utrum ille homo vel sit deceptus vel decipere voluerit, cum utrumque sit possibile et eveniat frequenter. Altera fides humana est differens ab opinione quia excludit omnem dubitationem et omnem causam rationabilem dubitandi, qualis est illa fides quæ habetur de rebus quidem ignotis sed tamen confirmatis testimonio vel omnium hominum et gentium, vel communi consensu, ita ut dubitare de huiusmodi rebus sit hominis insani aut stulti. In qua certitudine sunt quidam gradus, sed omnes tamen conveniunt in hoc, neque inest probabilis causa dubitandi, etc., ut, verbi gratia, de hoc quod Roma est et Indiæ sunt, quæ pertinent ad primum gradum certitudinis fidei humanæ. Et etiam fides quæ habetur de hoc, scilicet, quod parentes diligunt suos filios et quod ministri sacramentorum habeant intentionem conferendi sacramenta, qua pertinent ad secundum gradum certitudinis fidei humanæ.” FRAY LUIS DE LEÓN, *Tratado sobre la gracia...*, o.c., pp. 212-214. La fuente agustiniana (*De utilitate credendi*,

Una genérica confianza en la creación y en su progresivo conocimiento por el conjunto de los hombres (una afirmación coherente con la ya señalada de que no es necesaria la gracia para conocer las verdades físicas) que se prolonga hacia la historia, que también manifiesta el poder de Dios<sup>31</sup>.

Y, porque es un ser moral e histórico consciente de sus carencias ante lo Absoluto, el curso de acción que pueda elegir un hombre racional no sólo puede estar determinado por el enfoque que pueda haber alcanzado en un determinado momento la ciencia y su difusión técnica más o menos generalizada, por mucho que venga asegurada por cierta investigación natural de Dios. Ésta, al demarcar el territorio de la razón, también lo hace de la fe humana, pues el único testimonio válido sobre Dios es el suyo propio (fe sobrenatural), que era hacia donde fray Luis desplazaba el párrafo del *De los nombres de Cristo* la radicalidad de la duda. Convirtiéndose así dicha fe sobrenatural –primera gracia– en experiencia de la razón metafísica<sup>32</sup>. Lo que es desproporcionado respecto

---

11 y 12) de inspiración de este párrafo y el que citaremos a continuación (cf. infra, notas 32 y 33) no era desconocida para Descartes, quien espiga distintos fragmentos de la misma para afilar la diferencia entre el *intelligere*, el *credere* y el *opinari* expresamente en su favor en las "Cuartas objeciones" a las *Meditaciones* (DAT VII, pp. 216-217). Ni tampoco parece ajena a Suárez por otra vía (la de las 83 *cuestiones diversas*), que cita en su Disp. IX, sec. 1, §20 (cf. *Metaphysicarum disputationum...*, O.c., p. 202).

<sup>31</sup> "Nullo modo est concedendum posse dari potentiam ad praeteritum, quia implicat contradictionem ita ut inferantur duae [sententiae] simul contradictoriae verae. Nam si concedatur quod Deus, verbi gratia, potest facere ut Adam, qui fuit, numquam fuerit, sequitur manifeste quod Adam, simul fuit et numquam fuit. Nam bene sequitur "Deus facit quod Adam, qui fuit, numquam fuerit, ergo Adam fuit"; patet consequentia nam, dato opposito, quod Adam non fuit, non est verum dicere quod Deus facit quod Adam, qui fuit, non fuerit. Item rursus bene sequitur "Deus facit ut Adam, qui fuit, numquam fuerit, ergo numquam fuit"; patet consequentia nam, si fuit aliquando, igitur non est factum quod numquam fuerit. Et ita, ex uno et eodem antecedente sequuntur duae contradictoriae [conclusiones.]" Fray Luis de León, "De libero arbitrio", curso 1571-72 (Joaquín Maristany ed.), en id., *Reportata Theologica*, O.c., p. 500. Lo que trae causa de una naturaleza continuamente sostenida por Dios: "Primo, certum est quod Deus semper actualiter sustentat universas res et suggerit illis vim qua subsistant et operari possunt; et semper est paratus concurrere cum illis quotiescumque operari voluerint." (ib., p. 489). Una tesis que desde san Agustín (*De Genesi ad litteram*, IV, 12, 22) había pasado a santo Tomás (S. Th. I, q. 104, a. 1) y llegará a Descartes (cf. carta a Hyperaspites de agosto de 1641, DAT III, 429).

<sup>32</sup> "Unde est ulterius notandum quod certitudo assensus potest manare ex duplici capite et quod aliquis assensus potest dici certus duplici ratione: primo, ex parte subiecti in quo est, quia, scilicet, talis assensus excludit a subiecto in quo est omnem dubitationem et formidinem. Secundo, ex parte obiecti circa quod versatur et ex parte principii a quo producit, scilicet: quia est assensus de aliqua re necessaria, vel quia de aliqua re quae constat ex infallibili testimonio. Inter quas certitudines assensuum est hoc discrimen: quod assensus certus primo modo potest esse de re falsa, quia talis certitudo fit in assensu magis ex pia affectatione et inclinatione voluntatis aut ex temeritate iudicii quam ex ipsa re qui asentitur. At vero, assen-

a nuestra razón –y sobre lo que ésta puede hacer recaer una duda verdaderamente radical<sup>33</sup>– es saber quién es ese Dios, señor de la acción en la historia.

Por eso no se puede suponer que por ceder esa respuesta en manos del Dios de los filósofos o de cualquier otro que no sea el verdadero Quién, la acción puede estar segura de haber dado esquinazo, desde la perspectiva todavía de la razón, al genio engañador, por muy confiado que esté el hombre de que ha conseguido esquivar sus trampas para estar seguro de que su mano es su mano y que hay colores en el mundo. También hay infieles, dirá fray Luis, que han depositado su confianza en sus dioses e incluso en un Dios (no tan lejano en sus rasgos metafísicos del Dios de los filósofos, por cierto), y han dado su vida por él, y no por eso han dejado de ser presa de los engaños del maligno<sup>34</sup>. Aún más: el párrafo del *De los nombres de Cristo* es un ejemplo de que, aun poseyendo “en sombra” –como dirá tantas veces en su obra– el don de la fe en el verdadero Dios, el pueblo de Israel, habiéndola alimentado principalmente en un sentido material y militar, no la ha desarrollado por completo al rechazar su completa revelación y su sentido primordialmente espiritual dado en Jesús como Cristo, Mesías Hijo de Dios.

Lo cual no quiere decir que aquellos que hayan decidido depositar su fe en el Dios verdadero desvelado por la razón, dando esquinazo a las añagazas que el maligno pretenda tender a ésta<sup>35</sup>, se han librado por completo de ellas.

---

sus certus secundo modo nunquam potest esse falsus quia illius certitudo maxime nititur in ipsa rei veritate cui assentimur et infallibilitate argumentorum et testium quibus adducimur ad assentiendum.” Fray Luis de León, *Tratado sobre la gracia...*, O.c., pp. 188-190.

<sup>33</sup> “Si res sunt supernaturales et improportionatæ nostro intellectui, licet habeant aliquam similitudinem veri, non potest illis asentiri noster intellectus suis viribus, quia magis abhorret et retrahitur ab assensu propter improportionem ipsarum rerum quam inducitur ad assentiendum propter veri similitudinem. Secundo, respondeo concedendo quod potest noster intellectus suis viribus assentiri huiusmodi rebus in quibus inest aliqua similitudo veri, sed assensu imperfecto et opinativo cum dubitatione permisto; ceterum, assensu firmo et certo, non potest.” *Ib.*, p. 28.

<sup>34</sup> “Homines infideles et gentiles suos falsos deos eo interdum amore diligunt ut appetant mortem pro illis, qui (ut postea dicturi sumus) est super omnia amor, et hoc faciunt per suas vires; ergo multo magis homines fideles poterunt diligere Deum super omnia suis viribus... De infidelibus qui interdum appetunt mortem pro tuenda sua religione, respondeo, primo, negando consequentia quia, post peccatum Adæ, homines sunt proniores ad malum quam ad bonum, et appetere mortem pro falsa religione tuenda malum est; Secundo, respondeo quod huiusmodi ethnici, cum appetunt mortem pro sua religione, id faciunt adiuti ab ipsis daemonibus, qui tacite et occulte suggerunt illis vires maiores <et animum> quam est humanus animus.” *Ib.*, pp. 64 y 86-88.

<sup>35</sup> Este es parcialmente el tema, como he señalado en otra parte (“La ley natural en fray Luis de León: un código escrito en clave crística”, *El barroco iberoamericano y la modernidad*, Ildefonso Murillo coord., Salamanca, Universidad Pontificia, 2013, pp. 233-238.), del co-

Convertidos en hombres de fe, espirituales, también están expuestos a su peligro<sup>36</sup>. Y es que la fe les ha dado una perspectiva más compleja sobre la acción para advertir que aquel enemigo no sólo se concita sobre ésta invitando a ciertos actos exteriormente irracionales, sino que lo descubren también en su interior, como una imagen de demonio que suplanta a la de Dios como consecuencia del pecado original. Pero tampoco ahí desampara Dios a los hombres: en aquel agustiniano *interior intimo meo, superior summo meo* (*Conf.* III, 6), el Cristo al que se han adherido lucha con ellos por volver a sacar a la luz aquella imagen de Dios indicándoles el camino, el modo de la acción: el desprendimiento basado en el amor a Dios y al otro que enuncia la caridad, llevada al extremo por su muerte en cruz<sup>37</sup>.

## II.

Sólo un espíritu racional, confiado en el Dios verdadero manifestado en la historia (y no sólo en el concepto de Dios como dueño absoluto de la verdad), y realmente místico es capaz de estar profunda y constantemente alerta según fray Luis. A su lado, la hiperbólica duda y el maligno genio cartesianos, resueltos en confianza en el ego, adquieren un aire más bien doméstico, incipientemente burgués, como el de la ciencia a la que darán cobertura, proyec-

---

mentario frayluisiano al libro de Job. Y explica la relación entre ese comentario y las poesías de Luis Mayor como antesala para la comprensión del díptico formado por *De los nombres de Cristo* y *La perfecta casada* (cf. mi *Leyendo a fray Luis de León*, Newark, Juan de la Cuesta Hispanic Monographs, en proceso de edición).

<sup>36</sup> “Et ita manifestum est quod ex causa gratiae non possumus certificari de illa, neque etiam ex effectis gratiae potest homo certificari infalibilter de sua gratia, nam effectus gratiae qui aliquo modo a nobis percipi possunt sunt animi tranquillitas et conscientiae gaudium, studiorum mutatio atque etiam quaedam dulcedo et consolatio interior [quae] solent frui homines spirituales; sed omnes isti effectus possunt etiam provenire ab aliis causis, nam daemon saepe transformat se in *angelum lucis* [2 Cor 11,14] et producit huiusmodi consolationes in animis nostris; atque etiam iidem effectus saepe nascuntur ex eo: quod nobis persuademus, et interdum sine causa, quod nostra vita recte instituta est et quod sumus grati et cari Deo.” (Ib., p. 208). Resulta cuanto menos curioso que la misma epístola de san Pablo, con apenas unos versículos de distancia, suministre un clásico referente para el viaje sideral de Descartes (cf. supra, nota 25) y la razón de la ulterior sospecha de fray Luis y todo hombre de fe.

<sup>37</sup> Justo a continuación del nombre “Faces”, desarrolla la liberación del hombre por Cristo en el nombre “Camino” (OCC, p. 440ss.) Tras ella, da el motivo que la fe revela para esa necesaria liberación, la sustitución de aquella imagen de Dios por la del demonio (“Padre del siglo futuro”, OCC, p. 478ss.) Ya en el libro II muestra aquello que hizo posible aquella liberación: la victoria de Cristo en la cruz sobre el demonio (nombre “Brazo de Dios”, OCC, p. 536ss.) y el modo en el que se produce la peculiar alquimia liberadora en el alma, el ayuntamiento a Cristo, retomando los hilos de su exposición (nombre “Esposo”, OCC, p. 627ss.)

tada en el tiempo como imperio de la técnica. Al descartar la utilidad de la fe humana para el manejo del hombre en el mundo en su sistema filosófico (que no de facto), Descartes desplazaba al interior de su filosofía y del *intelligere* aquella seguridad propia de la fe sobrenatural evitando la eterna suspensión a la que la razón parecía condenada sin la intervención divina en la hipótesis frayluisiana del espíritu engañador (y todavía en la de Suárez). Una desmesurada y poco filosófica convicción puesta en los poderes de la razón humana librada a sí misma que se encuentra ya incoada, como sugeriré ahora, en el punto de partida de su filosofía, en la teoría de las verdades eternas.

En ella, como apuntó en su día Harry Frankfurt, se detecta uno de los temas donde Descartes se separaba más clara y conscientemente de Suárez (y, con él, según Frankfurt, de toda la escolástica, para lo cual hacía remontar dudosamente la tesis suareciana a santo Tomás): la dependencia de las verdades eternas de la unidad de intelecto y voluntad divinos<sup>38</sup>. Sin dicha unidad, sin la indistinción –si se prefiere decir así– de ambas facultades divinas, la tesis cartesiana de las verdades eternas no funcionaría contra la tradición –académica, por el momento– de la que pretendía separarse. Así, decía Descartes en su carta a Mersenne de 6 de mayo de 1630:

Lo que yo digo rectamente sobre las verdades eternas es que hay verdades o posibilidades porque Dios las conoce como verdades o posibilidades, y no al revés, que Dios conozca las verdades como si éstas lo fuesen con independencia de Él [*sunt tantum verae aut possibiles quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit; non autem contra: veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae*]. Y es que si los hombres entendiesen rectamente el sentido de sus palabras, jamás podrían decir sin blasfemia que la verdad de cierta cosa es anterior al conocimiento que Dios tiene de ella, pues en Dios querer y conocer son uno, de manera que, por eso mismo, porque lo que quiere es lo que conoce, y sólo por eso, una cosa es verdadera [*ex hoc ipso, quod aliquid velit ideo cognoscit, et ideo tantum, talis res est vera*]. La existencia de Dios es, pues, la primera y la más eterna de todas las verdades que pueda haber, aquella única de la que proceden todas las demás, por lo que no cabe decir que estas verdades serían verdaderas aun si Dios no existiera [*si Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae*]. Esta confusión se debe a que la mayor parte de los hombres, en vez de contemplar a Dios como un ser infinito e incomprensible y como único autor del que dependen todas las cosas, se queda en las sílabas de su nombre y cree que eso basta para conocerle mientras se tenga la certeza de que ‘Dios’ quiere decir lo mismo que aquello que se nombra con el

<sup>38</sup> FRANKFURT, H., “Descartes sobre la creación de las verdades eternas” (1977), en *Íd., Necesidad, volición y amor*, Horacio Pons trad., Buenos Aires-Madrid, Katz, 2007, pp. 50-53. Antes que Frankfurt ya había advertido la genérica dependencia cartesiana de Suárez Étienne Gilson (*La liberté chez Descartes et la théologie*, París, Alcan, 1913, p. 186ss.)



*Deus* latino y que adoran los hombres. Tales personas, al no tener pensamientos más elevados que éste, pueden convertirse fácilmente en ateos, de manera que no hay que maravillarse de que, al comprender perfectamente las verdades matemáticas en vez de la de la existencia de Dios, crean que aquéllas no dependen de ésta. Pero deberían pensar lo contrario: si Dios es una causa cuyo poder sobrepasa los límites del entendimiento humano, como la necesidad de estas otras verdades no excede en nada a nuestro conocimiento, eso ha de deberse a que son algo menor y sujeto a un poder incomprensible.<sup>39</sup>

Y es que las frases latinas de este fragmento reproducen de manera exactamente contraria las que dedicó el granadino a los enunciados de verdad perpetua en el parágrafo 40 de la sección 12 de la *Disputatio metaphysica* 31. Tanto es así que parece que Descartes lo hubiera tenido delante para contestar a su amigo. Decía allí el jesuita español:

Al contrario, no es que tales enunciados sean verdaderos porque Dios los conozca, sino que más bien los conoce porque son verdaderos. Si no, no se podría explicar cómo Dios habría de conocer necesariamente que estos enunciados son verdaderos, pues si su verdad proviniese del mismo Dios se debería a su voluntad, y dicha verdad no sería así de necesidad, sino debida a su voluntad. Y es que como el intelecto divino no se considera ante estos enunciados en su aspecto operativo, sino en el meramente especulativo y éste presupone, pero no crea, la verdad de su objeto, se deduce que tales enunciados son de verdad perpetua [...] no sólo porque estén en el intelecto divino, sino también por sí mismos y aun prescindiendo de éste.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> “Pour les veritezernelles, ie dis derechef que *sunt tantum verae aut possibiles quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra, veras à Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae*. Et si les hommes entendoient bien le sens de leurs paroles, ils ne pouroient iamais dire sans blaspheme que la verité de quelque chose precede la connoissance que Dieu en a, car en Dieu ce n’est qu’un de vouloir et de connoistre; de sorte que *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera*. Il ne faut donc pas dire que si *Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae*; car l’existence de Dieu est la premiere et la plus eternelle de toutes les veritez qui peuent estre, et la seule d’où procedent toutes les autres. Mais ce qui fait qu’il est aisé en cecy de se méprendre, c’est que la plupart des hommes ne considerent pas Dieu comme un estre infini et incomprehensible, et quie est le seul Autheur duquel toutes choses dependent, mais ils s’arrestent aux syllabes de son nom et pensent que c’est assez le connoître, si on sçait que Dieu veut dire le mesme que ce qui s’appelle Deus en latin et quie est adoré par les hommes. Ceux qui n’ont point de plus autes pensées ce qu’ils comprennent parfaitement les veritez mathematiques et non pas celle de l’existence de Dieu, ce n’est pas merueille s’ils ne croyent pas qu’elles en dependent. Mais ils deuroient iuger au contraire, que puisque Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l’endement humain et que la necessité de ces veritez n’excede point nostre connoissance, qu’elles sont quelque chose de moindre, et de sujet à cette pussance incomprehensible.” DAT I, pp. 149-150.

<sup>40</sup> “Rursus, neque illae enuntiationes sunt verae quia cognoscuntur a Deo, sed potius ideo cognoscuntur: quia verae sunt. Alioqui, nulla reddi posset ratio cur Deus necessario cognos-

Tras Frankfurt, el profesor Jean-Luc Marion ha interpretado que aquello que hace posible la explicación suareciana de los enunciados de verdad eterna, la separación de las facultades intelectual y volitiva en Dios<sup>41</sup>, no sería para Descartes más que una marca inconfundible de lo que éste venía a criticar principalmente en el granadino: que Dios pudiera pensarse por nosotros como sometido a las verdades o enunciados de verdad eterna o a éstas como independientes de aquél. Y, así individualizado el núcleo de la discrepancia entre ambos, el profesor Marion la persigue a continuación en las instancias con que Descartes la habría gestionado<sup>42</sup>.

Sin embargo, confrontando ambos textos resulta evidente que detrás de la denuncia cartesiana de la tesis de Suárez hay algo más que una mera discrepancia filosófica, y que su radicalidad se expresa con términos ajenos al franco debate de ideas: ahí hay una palmaria acusación de que la autosuficiencia de los enunciados eternos es consecuencia de una ignorancia de Dios revestida de pretendido conocimiento (la expresada en la distinción de ambas facultades divinas), en lo que Suárez no habría ido más allá de lo que otros fieles sin pretensiones intelectuales, pudiendo, si no caer él mismo en ateísmo, inducir con esas ideas al ateísmo de otros. Y es que, en esa crítica anónima, no se denuncia la fragilidad del razonamiento o su mala metafísica, como sería de esperar y han hecho tantos otros, sino su desconocimiento de Dios, su blasfema ignorancia y hasta su invitación al ateísmo –aunque no impiedad, desde luego.

Esta doble entrada al problema ha generado una curiosa paradoja: quienes, como Frankfurt o Marion, han advertido la dependencia negativa del texto de Descartes del de Suárez, han pasado por alto el tono en el que dicha crítica venía hecha; al fijarse en el ‘qué’ dejaron de lado el ‘cómo’, bien por compartirla en última instancia, bien por considerar increíble tal virulencia

---

ceret illas esse veras, nam si ab ipso Deo proveniret earum veritas, id fieret media voluntate Dei, unde non ex necessitate proveniret, sed voluntate. Item, quia respectu harum enuntiationum comparatur intellectus divinus ut mere speculativus, non ut operativus; intellectus autem speculativus supponit veritatem sui obiecti, non facit; igitur, huiusmodi enuntiationes [...] habent perpetuam veritatem non solum ut sunt in divino intellectu, sed etiam secundum se ac praescindendo ab illo.” SUÁREZ, F., *Metaphysicarum disputationum, in quibus et inversa naturalis theologia ordinate traditur*, vol. II, Venecia, Colosino, 1605:211.

<sup>41</sup> Cuestión insistente en su correspondencia: más adelante, a Mersenne (cf. DAT I, pp. 152-3) y, años después, a Mesland (cf. DAT IV, pp. 118-9), con cita aproximada de las *Confesiones* (XIII, 38) de san Agustín.

<sup>42</sup> Cf. MARION, J. L., *Sur la théologie blanche de Descartes: analogie, création des vérités éternelles et fondement*, París, PUF, 1981.

en el puro marco de la discusión de ideas filosóficas o, ante su evidencia, que debiera ser tenida en cuenta. En cambio, quienes, como el profesor Lomba, no han señalado, ni mediata ni inmediatamente, aquella dependencia, han prestado particular atención a este otro aspecto formal, al ‘cómo’ de la crítica, para atribuirlo a la empresa anti-libertina en la que se habría embarcado Descartes<sup>43</sup>.

Ante el tenor de la acusación cartesiana contra Suárez, merece la pena traer a colación dos instancias que la debilitan. Primero, por provenir ambas de su obra *De legibus*, a la que dedicó sus postreros esfuerzos (junto a su *Defensio fidei*, 1612 y 1613 respectivamente). Y, además, por la utilidad que tendrán para advertirnos, ya de inicio, la confusión de planos desde la que viene hecha la acusación cartesiana: el filosófico y el teológico; y es que sólo subordinando a la posición de Suárez en *De legibus* la de las *Disputationes* (1597) se guarda la debida proporción, dentro de su obra, entre su trabajo como metafísico y su trabajo como teólogo en torno a la investigación sobre Dios, lo que me dará pie para traer de nuevo a colación la obra escolar de su maestro fray Luis.

La instancia más obvia para desmentir la impresión concebida en las *Disputationes* por Descartes es aquella en que Suárez pone sobre el tapete una de las muchas alusiones de san Agustín a la ley eterna que santo Tomás, al introducir por primera vez el tema en su obra a remolque de la escuela franciscana, no había tenido en cuenta para su discusión: “La ley eterna es la razón o la voluntad de Dios que obliga a mantener el orden natural e impide perturbarlo.”<sup>44</sup> Una cita ausente en el corpus tomista (al que tan ajena resulta, en el espíritu y en la letra, la fórmula agustiniana *ratio vel voluntas Dei*) que además sirvió a Suárez en sede teológica para defender expresamente la unidad de la razón y la voluntad en Dios<sup>45</sup> subrayando el valor copulativo de la disyunción *vel*:

<sup>43</sup> LOMBA, P., “Introducción” a René Descartes, *Tres cartas a Martin Mersenne (primavera de 1630)*, Madrid, Encuentro, 2011, pp. 9-11. JANOWSKI, Z., (*Cartesian Theodicy...*, O.c., pp. 79ss.) también ha deshechado el nexo directo de Suárez; pero, en su caso, para demostrar su (mejor) comprensión de san Agustín comparada a la escolástica clásica (santo Tomás y Occam), contestando así la tesis de Frankfurt.

<sup>44</sup> “Lex vero aeterna est ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens et perturbari vetans”, San Agustín, *Contra Faustum manichaeum*, XII, 27.

<sup>45</sup> Cf. SUÁREZ, F., *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Amberes, Keerberghe, 1613, p. 65ss. Ya añadida a las citas del *De libero arbitrio* y del *De vera religione* agustinianos utilizadas por santo Tomás (S. Th. I-II, q. 93) en II, 1, §2; la toma como objeto de su reflexión en II, 3, y vuelve a ella en II, 6, §13.

Es, pues, frecuente que la partícula *o* se tome como copulativa, sobre todo cuando media entre palabras tan unidas que no pueden ser separadas; que es, por otra parte, como se encuentran ligadas la razón y la voluntad divinas en la ley eterna y por lo que Agustín se refiere así a ambas.<sup>46</sup>

Pero, contra lo que pueda parecer a la luz de esta precisión, no es la perspectiva de la ley eterna la excepción en su tratado sobre las leyes. En cierto modo, es desde ella desde la que habría que leerlo. Así lo sugiere el hecho de que esta interpretación de la cita agustiniana más bien culmine la reflexión que pone en marcha al comienzo del mismo, al tratar de la esencia de la ley y de si ésta es acto de la inteligencia o de la voluntad, que es la segunda instancia a la que me refería. Allí, para asentar una tercera posición en discordia, aquella que afirma que en toda ley, para ser realmente tal, han de intervenir ambas potencias, voluntad e intelecto, frente a los partidarios de una sola, saca por primera vez a colación la mencionada cita del *Contra Fausto* agustiniano, sosteniendo que la interpretación escolar que de ella hizo el agustino Gregorio de Rímimi no justifica que se le atribuya esa posición que desarrollará circunstanciadamente a continuación<sup>47</sup>. Y, aunque termina admitiendo que esta perfecta unidad es más bien propia de Dios y la ley eterna y natural, a cuyo posterior tratamiento remite<sup>48</sup>, y es cierto que a continuación ofrece su conocida definición de ley (“acto de la voluntad justa y recta con el que el superior quiere obligar al inferior a hacer esto o lo otro”)<sup>49</sup>, dando prioridad a la voluntad, ni siquiera entonces deja de atender a ambas potencias (el acto de la voluntad es determinado por la justicia y la rectitud de ésta). Y es que, si la ley humana así definida se puede diferenciar en sus consecuencias de la ley eterna, lo es por el déficit en el que manda respecto a la voluntad y el intelecto divinos: la eficacia de la voluntad de un hombre al prescribir una acción a otro, su capacidad de concebir lo justo y lo recto<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> “Usitatum enim est ut particula *vel* pro copulatione accipiatur, maxime quando illa inter quae ponitur ita sunt inter se connexa ut non separetur; sic autem se habent ratio divina et voluntas circa legem aeternam et, ideo, utramque Augustinus complexus est.” En *ibidem*, p. 81 (II, 6, §13).

<sup>47</sup> Cf. SUÁREZ, F., *Tractatus de legibus...*, O.c., I, 5, §20, p. 19.

<sup>48</sup> Cf. *ib.*, I, 5, §22, p. 20.

<sup>49</sup> “Actum voluntatis iustae et rectae quo superior vult ineriorem obligare ad hoc vel illum faciendum”, en *ib.*, I, 5, §24, p. 20.

<sup>50</sup> Esta posición suareciana no permite aceptar sin matices la tesis de Michel Bastit (*Naissance de la loi moderne: la pensée de la loi de Saint Thomas a Suárez*, París, PUF, 1990, p. 307), que convierte a Suárez en el “canal” de transmisión del “voluntarismo” occamista y escotista al pensamiento jurídico moderno.

Y Suárez sabía que esa posición intermedia de la que partía la que deseaba legar como propia ya había sido definida con plena precisión por uno de sus maestros de Teología en la Universidad de Salamanca: fray Luis de León<sup>51</sup>. Es cierto que sus lecciones sobre la ley (verano de 1571) son posteriores al período estudiantil de Suárez y que éste sólo cita a fray Luis en una ocasión a lo largo de su extensísima obra. Sin embargo, el rastro de la enseñanza del agustino es tan patente en aquellas materias que sin duda le escuchó el jesuita (como sus lecciones *De Incarnatione Verbi*, de donde parte la inspiración de la defensa de la tesis escotista de que el Verbo se habría encarnado aun si Adán no hubiese pecado, que popularizaría Suárez en sus comentarios a la III parte de la Suma y que fray Luis estaba orgulloso de haber introducido en la Universidad de Salamanca con argumentos nunca antes aducidos<sup>52</sup>) como en *De legibus*, plagada de desarrollos hasta entonces inéditos en la escuela que plasmará Suárez (en la esencia de la ley, en la estructura del bien común, en el derecho de gentes...) Y el hecho es que hoy disponemos del único *reportatum* de estas lecciones, junto con otras de aquel período de docencia frayluisiano (*De fide*, *De Trinitate*, *De libero arbitrio*, *De gratia et iustificatione*, *De creatione* y *De angelis*) gracias a su conservación en la Biblioteca General Universidad de Coimbra, de la que el jesuita fue profesor hasta el final de sus días.

Por eso quisiera poner algunos ejemplos, fuera de aquel que nos proponen las lecciones frayluisianas *De legibus* –sobre las que tendremos ocasión de volver–, que demuestran que la distinción entre voluntad e intelecto divinos carece de la consistencia que Descartes le atribuye para hacer de ella, si hacemos caso a Marion, una de las marcas características del estilo de pensar escolástico (no aplicable, al menos, al de raíz agustiniana). Ejemplos a cuya luz trataré de acercarme al verdadero núcleo de la discrepancia cartesiana y la razón de su tono. Para ello, ningún ejemplo mejor que el de las lecciones que fray Luis impartió sobre la Encarnación del Verbo durante los cursos 1564-65

<sup>51</sup> Cf. Fray Luis de León, *Tratado sobre la ley*, O.c., p. 80ss. Valga, por toda su argumentación, el corolario al primer fundamento de su contestación (ib., p. 84J “ad constituendam legem utriusque potentiae –voluntatis et intellectus– concurrunt, nam intellectus iudicat quid conveniens sit et quid factu opus sit; voluntas eligit iudicata; tandem ultimo fieri praecipitur.” Un esfuerzo similar al de Bastit con Suárez es el que intentó con fray Luis, sin tanta repercusión académica, Domenico Ferraro (*Itinerari del volontarismo. Teologia e politica al tempo di Luis de León*, Milán, Francoangeli, 1995).

<sup>52</sup> Cf. *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, Vol. X, Miguel Salvá y Pedro Sainz de Baranda eds., Madrid, 1847, pp. 386-7.

y 1566-67; en concreto, el primer fundamento del punto que las convirtió en las más notorias sobre el tema de la Escuela de Salamanca, su defensa de la tesis escotista de que la Encarnación habría sucedido aun sin el pecado original. Dice en su última versión:

Lo primero que hay que advertir para explicar nuestra opinión es que Dios, desde la eternidad, mediante un solo acto simplísimo, conoció todas las cosas que podía conocer e hizo también todo lo que iba a haber en el tiempo; de manera que, como en él no hay pluralidad de cogniciones y voliciones, tampoco conoce [y quiere] una cosa antes o después que otra, pues todo lo conoce y quiere a la vez.<sup>53</sup>

Fray Luis alude aquí a la voluntad y al intelecto divinos como dos facultades, sí, pero no para distinguirlas: la copulación “*et... et...*” (y, en el dictado del curso de 1564-65, la disyunción “*aut...*”<sup>54</sup>) las presenta en complementaria equivalencia recurriendo a la endíadís, una figura muy frecuente tanto en sus lecciones y textos latinos como en sus obras castellanas. Frente a la distinción de ambas facultades divinas se yergue la definitoria simplicidad divina; la cual, como dirá en sus ya comentadas lecciones sobre la Trinidad para evocar una larguísima cadena de la que Descartes es el último eslabón, es uno de los “conceptos comunes de nuestra alma” sobre Dios (junto con los de infinita perfección y de causa de todas las cosas y perfecciones que Descartes también señalaba en su carta a Mersenne y desarrollará en sus *Meditaciones*) que permiten demostrar por la razón natural –es decir, filosóficamente, o, como también dice, metafísicamente o por la teología natural– la esencial unidad de Dios<sup>55</sup>. Ciclo que completan sus lecciones de 1570-71 sobre la predestinación, donde fray Luis añade una nota que permitirá valorar con más

<sup>53</sup> “Primo, ergo, notandum est, ad explicationem nostrae sententiae, quod Deus, ab aeterno, uno et simplicissimo actu simul cognovit omnia quae ab illo possunt cognosci, et, etiam uno et simplicissimo actu, omnia quae postea successu temporis fecit; et, sicut in illo non est pluralitas cognitionum aut volitionum, ita etiam nihil cognoscit [et vult] prius aut posterius quam aliud, sed omnia simul et cognovit et voluit.” *Opera* IV, 40. El corchete es de mi mano.

<sup>54</sup> “Ad huius sententiae explicationem adverte quod Deus, ab aeterno et simplici actu, omnia cognovit quae cognosci possunt; et ita, unico et simplici actu fieri voluit sua voluntate omnia quaecumque temporum sucessionem fecit; et sic, in illo, sicut non est pluralitas cognitionis aut volitionum nec sucessionem ulla, ita in illius cognitione aut volitione non est prius aut posterius aliquid.” *Opera* VII, 54. Añado las cursivas.

<sup>55</sup> Cf. supra. Fray Luis de León, *Dios y su imagen...*, o.c., p. 74. Previamente (*Ib.*, p. 40) ya había dejado dicho “quod theologia est duplex: altera naturalis, altera vero supernaturalis. Cognitio de Deo naturalis exspectat ad metaphysicam. Cognitio vero supernaturalis adhuc est triplex...”

precisión desde dónde venía hecha la crítica cartesiana. Dice al comenzar, de nuevo como fundamento de su posición:

Para la explicación de este asunto hay que advertir que, hablando según nuestras convenciones de Dios, en el que todo es más simple, además del acto del intelecto mediante el cual Dios concibió que los hombres pudieran ser llevados a un fin más alto que el natural consideramos otros tres actos: primero, el acto de la voluntad mediante el que Dios, por su bondad, quiso llevar a ciertos hombres a la vida eterna, sin pensar entonces los medios con los que iban a ser conducidos a la vida eterna; el segundo acto es del divino intelecto que piensa los medios necesarios para ello; y el tercer acto es el de la voluntad divina que aprueba la disposición de medios pensada por su intelecto.<sup>56</sup>

Lo que ahora precisa fray Luis al comienzo de su argumentación es que, al referirse a ambas facultades divinas, no está haciendo más que seguir una convención del lenguaje teológico (en definitiva, de la tantas veces cuestionable tradición académica). Lo real en Dios, su absoluta simplicidad, queda más allá de esa convención, que sencillamente señala la insuficiencia de ese lenguaje (y, en general, de aquel que procede según las reglas de la racionalidad natural humana y, por lo tanto, de nuestro entendimiento en términos naturales y racionales— para hablar de él).

Una reflexión sobre el lenguaje humano como realidad humana enfrentada a la realidad divina que marca el punto en el que la teología natural o metafísica y la teología sobrenatural se volverán perspectivas irreconciliables para la modernidad a partir de aquellas cartas de Descartes a Mersenne de 1630 que se prolongará, ya en las *Meditaciones*, en su recepción de la hipótesis del genio engañador. Y es que, según las ya citadas lecciones del agustino sobre la Trinidad, en la teología sobrenatural se distinguen tres tipos de conocimiento: el común de la fe, por una parte, y, sobre éste, uno que indaga en los misterios de la Sagrada Escritura, y otro que extrae conclusiones por medio del discurso para suministrar razones a los príncipes seculares y eclesiásticos con que regir a los fieles<sup>57</sup>. La sede desde la que hablaba en sus lecciones de

<sup>56</sup> “Pro huius rei explicatione, notandum [est] quod, loquendo more nostro de Deo, in quo omnia sunt simplicia, praeter actum intellectus quo Deus cognovit quod homines poterant perduci ad finem altiorem quam[vis] est finis naturalis, intelligimus alios tres actus. Et primus est actus voluntatis quo Deus, per suam bonitatem, voluit perducere quosdam homines in vitam aeternam, nihil pro tunc excogitando de mediis quibus perducendi erant in vitam aeternam; secundus actus est intellectus divini, qui excogitavit media necessaria ad eam rem; tertius est actus voluntatis divinae acceptantis et approbantis illam rationem mediorum excogitatum a suo intellectu.” *Opera* VII, 8-9. Los corchetes son míos.

<sup>57</sup> “Cognitio vero supernaturalis adhuc est triplex: altera per quam cognoscimus articulos fidei et [sacramenta], quae proprie est fides. Altera, vero, est cognitio supernaturalis per quam

teología –como el propio Suárez en sede teológica– era, pues, esta última, la cual, como dirá en *De los nombres de Cristo*, era inferior en conocimiento de Dios al que penetra la Sagrada Escritura, ciencia superior en la que había de confirmarse la otra<sup>58</sup>.

Por lo tanto, si el conocimiento teológico en su sentido débil (el escolar) no va más allá de proveernos una idea imperfecta de Dios mediante un discurso que lo haga inteligible para regir nuestra condición caída, es lógico que proyecte sobre Dios –viene a decir antes de que Descartes hiciera de eso un *casus belli*– ciertos rasgos de nuestra (caída) complejidad, impropios de la simplicidad divina, como la distinción en Dios de una voluntad y un intelecto<sup>59</sup>. De este modo, el agustino admitía pacíficamente la costumbre de la

---

cognoscimus mysteria Scripturae Sacrae, ut dicitur [ad] Ephesios, c. 4[,11] *ipse dedit quosdam quidem apostolos, alios evangelistas, alios vero pastores et doctores*; et 2 Petri, c. 1[, 20] *scientes quod omnis [ ] prophetia propria interpretatione non fit*, ubi *prophetia* sumitur pro cognitione Sacrae Scripturae; item, 1 Corinthios c. 12 [,8-10] *alii datur sermo scientiae, alii interpretatio sermonum*. Tertia cognitio supernaturalis est per quam, ex articulis fidei, per quemdam discursum, elicimus conclusiones, ut [<dicitur> ad] Romanos c. 13[,1] *omnis anima subdita sit potestati[bus]*, ex quo principio elicunt theologi quod principes, tam ecclesiastici quam saeculares, possunt condere leges ad coercendos sibi subditos”. Fray Luis de León, *Dios y su imagen...*, O.c., pp. 40-42. Los corchetes son míos, por mi lectura del ms. o para aclaración de las citas y el texto.

<sup>58</sup> “Pero en muchos [prelados eclesiásticos] es esto tan al revés que no sólo no saben auestas letras [i.e., las sagradas escrituras], pero desprecian o, a lo menos, muestranpreciarse poco y no juzgar bien de los que las saben. Y, con un pequeño gusto de ciertas cuestiones, contentos e hinchados, tienen título de maestros Teólogos y no tienen la Teología, de la cual, como se entiende, el principio son las cuestiones de la escuela; y, el crecimiento, la doctrina que escriben los santos; y, el colmo y perfección y lo más alto de ella, las letras sagradas, a cuyo entendimiento todo lo de antes, como a fin necesario, se ordena.” Íd., Epístola a don Pedro Portocarrero en el libro I del *De los nombres de Cristo*, OCC, pp. 387-8.

<sup>59</sup> Una forma de proceder que salvaguarda los derechos de la divinidad como lo absolutamente otro al tiempo que se muestra atenta a la estructura de la realidad tal y como el ser-hombre es capaz de aprehenderla manteniendo sus vínculos con el creador (un orden en el proceso de creación y en su continuado sostenimiento), como se advierte a continuación del párrafo citado anteriormente de su comentario “In tertiam partem divi Thomae”: “Sed tamen, quia quaedam res, ex natura sua, sunt priores aliis et praesupponuntur ad alia, ita ut sine illis nec esse nec cognosci possint, ideo necesse est Deus dicere quod, secundum nostrum modum intelligendi, prius intelligit illas res quae natura antecedunt aliae alias, quamvis omnes simul intelligat uno intuitu; prius, inquam, non tempore, sed ordine et praesuppositione.” (*Opera* VII, 254-5.) Una delicadeza con el lenguaje para mostrar un conocimiento que se sabe imperfecto poco caro a Descartes cuando lo rechaza sin más matices: “nullum bonum, vel verum, nullumve credendum, vel faciendum, vel omittendum fingi potest cuius idea in intellectu divino prius fuerit quam eius voluntas se determinarit ad efficiendum ut id tale esset. Neque hic loquor de prioritare temporis, sed ne quidem prius fuit ordine, vel natura, vel ratione ratiocinata, ut vocant, ita scilicet ut ista boni idea impulerit Deum ad unum potius quam aliud eligendum”. Respuesta a las sextas objeciones (DAT VII, 432).



teología escolar de distinguir ambas facultades divinas y se sentía legitimado para utilizarla con toda tranquilidad en sus clases (sombra de lo que será su obra castellana, teológica en un sentido superior), tras recordar su complementariedad en la simple verdad de Dios, primero, y poner entre paréntesis ese uso del lenguaje, después.

Así pues, al rechazar el uso metafísico de la distinción entre las potencias volitiva e intelectual de Dios (de deficiente propiedad también para fray Luis de León incluso en buena teología), Descartes no hacía más que responder en ese ámbito a su secular tradición, pagana y cristiana, reforzando el peculiar estatuto de la metafísica frente a las pretensiones de quienes, como Suárez, introdujeran en ella convenciones ajenas al mismo o, cuanto menos, prescindibles por proceder de la teología (aun dentro de su sano uso). Sin embargo, el tono de su respuesta muestra que también abandonó dicho ámbito para teñir de peculiar color su metafísica y, con ella, la ciencia a la que debía servir de base. Esto es lo que se advierte al leer su anterior carta a Mersenne, de 15 de abril, donde defiende las concomitancias entre metafísica y teología:

En cuanto a vuestra pregunta de Teología, no me parece nada ajena a mi profesión aunque la Teología supere la capacidad de mi espíritu, pues no toca a lo que depende de la revelación, que es lo que yo llamo propiamente Teología, sino que más bien es metafísica y debe examinarse mediante la razón humana<sup>60</sup>.

Esas concomitancias hubieran justificado la crítica a la metafísica suareciana desde presupuestos exclusivamente metafísicos, pues salvaban la peculiaridad de la teología en sentido fuerte, aquella a la que según fray Luis correspondía conocer los “misterios de la Sagrada Escritura” y que, en palabras de Descartes, “depende de la revelación”. Sin embargo, el respeto hacia ese conocimiento superior les mueve en sentidos opuestos: en el agustino es acicate para alcanzarlo; el filósofo, al declararse “superado en su espíritu” por él, anuncia en cambio su retirada. Lo que tiene una definitiva repercusión sobre la teoría de las verdades eternas. Para fray Luis, según sus lecciones *De legibus*:

Dios promulga y aplica la ley eterna no de una, sino de múltiples y distintas maneras, en función de la distinta naturaleza de las criaturas: así, inserta en la naturaleza de las criaturas irracionales las tendencias a aquello que conviene

---

<sup>60</sup> “Pour vostre question de Theologie, encore qu’elle passe la capacité de mon esprit, elle ne me semble pas toutefois hors de ma profession, pource qu’elle ne touche point a ce qui depend de la reuelation, ce que ie nomme proprement Theologie; mais elle est plustost metaphysique et se doit examiner par la raison humaine.” DAT I, 143-4.

y se adecua a esa naturaleza suya y que, al seguirlas, las llevan a cumplir acabadamente su vida; tendencias que no son sino la escultura en su naturaleza de una suerte de modelos procedentes de la ley eterna... Mientras que promulga y aplica la ley eterna en las criaturas racionales mediante ciertos dictados que nos indican aquello que hemos de hacer para conseguir la felicidad: unos que nos dirigen a un fin sobrenatural, que son los que Dios da a conocer a los sagrados vates y se contienen en los libros sagrados; y otros que nos encauzan hacia nuestro fin natural, que son los esculpidos por Dios en la mente de toda criatura racional al darle esa naturaleza. Y, para que conozcamos los unos y los otros, los unos escudriñándolos y los otros deduciéndolos mediante el discurso y la argumentación, Dios ha puesto luz suficiente en las mentes de los hombres, la luz de la fe y la de la razón respectivamente.<sup>61</sup>

Mientras que Descartes, tras sumarse en la carta de 15 de abril a esta tradicional tesis de la impresión en la naturaleza de las leyes que la rigen de igual modo que en la razón, dispuesta para descubrirlas, utilizando la metáfora del dios-legislador, hace desaparecer el ámbito sobrenatural y con él, al menos *prima facie*, la luz de la fe<sup>62</sup>, de manera que convierte lo que un momento antes declaraba superior a su espíritu, la revelación, en incognoscible en la medida en la que escapa de la razón, para lo que de nuevo utiliza la metáfora regia, ahora de tintes netamente despóticos:

Otra cosa es, sin embargo, la que no podemos comprender de Dios aunque sepamos de ella: su grandeza. Pero que lo juzguemos incomprensible es lo que nos hace estimarle más; igual que un Rey, cuya majestad es mayor cuanto

<sup>61</sup> “Promulgat autem atque applicat Deus hanc legem aeternam non uno modo, sed pluribus atque diversis, prout creaturarum natura est diversa; nam creaturis irrationabilibus promulgat atque applicat hanc legem Deus inserendo illarum natura inclinationes ad res aptas et convenientes suae naturae, quas inclinationes secutae recte peragunt vitae suae cursum; quae inclinationes nihil aliud [sunt] nisi quaedam veluti exemplaria translata ex aeterna lege et in huiusmodi creaturis sculpta natura [...] At vero, creaturis rationalibus Deus applicat et promulgat aeternam legem per dictamina eorum quae facienda sunt ut felicitatem assequamur; quorum dictaminum quaedam dirigunt hominem in finem supernaturalem, quaedam in naturalem. Ea quae dirigunt in finem supernaturalem sunt tradita a Deo per sacros vates et continentur in sacris bibliis; at vero, illa quae dirigunt hominem in finem naturalem sunt sculpta a Deo in mente cuiuscumque rationabilis creaturae simul cum ipsa natura. Et, ad utraque dictamina cognoscenda ex illis – alia excutienda, elicienda alia per discursum vel rationem –, Deus dedit lumen sufficiens mentibus hominum, scilicet: ad supernaturalia, lumen fidei; ad naturalia, lumen rationis.” *Tratado sobre la ley...*, O. c., p. 178.

<sup>62</sup> “Que les verités mathématiques, lesquelles vous nommés éternelles, on esté établies de Dieu et en dependent entieramant, aussy bien que tout le reste des creatures [...] Ne craignés point, ie vous prie, d’assurer et de publier par tout, que c’est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsy qu’un Roy establíst des lois en son Royaume. Or il n’y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre si nostre esprit se porte a la consyderer, et elles sont toutes *mentibus nostris inginitae*, ainsy qu’un Roy imprimeroit ses lois dans le coeur de tous ses sugets, s’il en avoit aussy bien le pouuoir.” DAT I, 145.

menos familiaridad tienen con él sus súbditos, siempre que eso no les lleve a pensar al mismo tiempo que no tienen Rey y que le conocen lo bastante como para no dudarlos.<sup>63</sup>

Pero la fe en Descartes sólo había desaparecido aparentemente. En la réplica de Mersenne a esa carta de 15 de abril, por desgracia perdida, el fraile mínimo hacía notar a Descartes que las tesis sobre las verdades eternas con las que éste decía poner el fundamento de toda la nueva filosofía se asemejaba sobremanera a la producción del Verbo (en cuya eternidad, según la teología, estaban dadas todas las verdades y creadas todas las cosas). El filósofo nuevo se revolverá en su respuesta, la carta de 6 de mayo citada al comienzo, cuya última frase, justo a continuación del párrafo que extraje, dice:

Lo que vos decís sobre la producción del *Verbo* no repugna, según me parece, a lo que yo digo; pero como temo tanto como vos que juzguéis que mi Filosofía se emancipa demasiado de la Teología, en la que no quiero mezclarme, no me atrevo a reproducir esta observación vuestra sobre temas tan elevados.<sup>64</sup>

En apenas tres semanas, de la pretensión de terciar en el debate metafísico implicado en la teología cercenando de ella el sustrato en el que se apoyaba, la fe, Descartes había pasado a considerar que prefería no mezclarse en ese debate con la excusa de que su filosofía podía resultar no demasiado amable para la teología. ¿Pero lo era ya o lo sería a partir de entonces, desde que su amigo le señaló precisamente lo contrario: que las bases de su filosofía –y, con ella, las de la filosofía nueva que pretendía poner en pie– coincidían con la teología cristiana en un punto central para ésta?

Pues creo que este cambio de parecer ha de interpretarse en este último sentido, como una declaración de intenciones: nada en su obra antes de esa fecha apuntaba a la línea que abriría esta correspondencia, en la que ya se mostraba obsesionado por ser reconocido como renovador de la filosofía (obsesión que le acompañará toda su vida) y que basaba precisamente en la cues-

<sup>63</sup> “Au contraire, nous ne pouons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connoissions. Mais cela mesme que nous la iugeons incomprehensible nous la fait estimer dauantage; ainsy qu’un Roy a plus de maiesté lors qu’il est moins familierement connu de ses sugets, pourueu toutefois qu’ils ne pensent pas por cela estre sans Roy, et qu’ils le connoissent assés pour n’en point douter.” Ib.

<sup>64</sup> “Ce que vous dites de la production du Verbe ne repugne point, ce me semble, à ce que ie dis; mais ie ne veux pas me mesler de la Theologie, i’ay peur mesme que vous ne iugiez que ma Philosophie s’emancipe trop, d’oser dire son avis touchant des matieres si releuées.” DAT I, 150.

ción de las verdades eternas. Pero si se advertía, como le había hecho notar su amigo, que ésta resultaba demasiado cercana a la teología cristiana sobre la procesión del Verbo divino, ¿dónde quedaba su originalidad, aparte de en su apropiación? Si su filosofía, como tal, quería ser original debía borrar los rastros que pudieran señalar esta “dependencia”, por lo que esa advertencia le había presentado un proyecto para su obra y para su ansiado éxito público, que concentraría a partir de entonces en la desvinculación de su teoría de las verdades eternas, demostrada por Marion, de la cristología (lo que éste ha llamado el blanqueo teológico de su ontología).

Circunstancia que ilumina la razón por la que Descartes tachaba de ignorante, blasfema y de tendente al ateísmo la solución metafísica de los enunciados de verdad eterna propuesta por Suárez desde una hipótesis distinta de la suya, la de la separación (convencional en teología escolar) entre intelecto y voluntad divinos. Y es que sólo contra el Dios de la fe se puede blasfemar; pero una fe o convicción (que no otra cosa quería decir ‘fe’ en la expresión de la epístola de san Pablo a los hebreos –11,1– que utilizaba toda la escuela para definirla) que guiaba ahora el deseo de Descartes de renovar toda la filosofía (y de ser reconocido como tal), asentado en su hipótesis de las verdades eternas, que, como abstracción de la reflexión teológica en torno a la encarnación del Verbo, hacía nacer el nuevo Dios de los filósofos como abstracción del Dios vivo que nutría (‘fundamento’) la fe de aquella reflexión teológica<sup>65</sup>.

Este cortocircuito en el origen mismo de la metafísica cartesiana no podía dar lugar a otro modo de garantizar el conocimiento ante la hipótesis de un genio maligno que no fuera el de la alianza del ego con un dios no engañador por vía igualmente de hipótesis. Una solución ciertamente lógica a su planteamiento del problema de la verdad, pero con la que ésta dejaba de verse concernida por la historia, la del hombre, y el tiempo, el de su actuar, dejando para los siglos venideros la tarea de volvérselos a coser, lo que harían –y de aquella manera– primero Hegel y más tarde Heidegger. Sin embargo, esta reconstrucción dejaba en pie la duda sobre el poder engañador de un genio maligno, que se encargó de despejar la historia de la que los autores recién citados fueron cómplices.

<sup>65</sup> La versión de Hbr 11,1 en la Vulgata dice “*Fides autem est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium*”. La primera parte de la fórmula la traduce fray Luis al castellano en su comentario a Job 8,14: “*fundamento de lo que se espera*” (OCC, p. 920). Analiza la fórmula paulina en su original griego (matizando la posición de santo Tomás con el apoyo de san Agustín y desechando las tesis de Erasmo y Valla) en sus lecciones “De fide” (cf. *Opera* V, pp. 13-14).

---

## EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DEL FOCO LUTERANO DE SEVILLA: MARÍA BOHÓRQUEZ

MARÍA MARTÍN GÓMEZ  
*Universidad de Salamanca*

El 24 de septiembre de 1559, en la plaza de San Francisco de Sevilla, se celebró un auto de fe contra lo que se consideraba el foco luterano del sur, en contraposición al grupo encontrado en Valladolid<sup>1</sup>. Como sostuvieron las autoridades de la época, a pesar de las medidas tomadas (índices de libros prohibidos, decretos inquisitoriales, registros en las fronteras o prohibiciones de salir al extranjero), la presencia de estos círculos evidenciaba que el luteranismo había conseguido infiltrarse en España. Por este motivo, la Inquisición española no duda en apresarse a los acusados, que de inmediato son ejecutados por herejes y reformados.

En el proceso inquisitorial que nos ocupa, el de Sevilla, hubo veintiún relajados al brazo secular, ochenta penitenciados y una estatua del licenciado Francisco de Zafra para que fuera quemada con ellos. Tres obispos asistieron al acto: el Obispo de Lugo, el de Canarias<sup>2</sup> y el de Tarazona, quien sustituía al In-

---

<sup>1</sup> Llamamos Auto de fe a “la lectura pública y solemne de los sumarios de procesos del Santo Oficio y de las sentencias que los inquisidores pronuncian estando presentes los reos o efigies que los representen, concurriendo todas las autoridades y corporaciones respetables del pueblo, particularmente el juez real ordinario, a quien se entregan allí mismos las personas y estatuas condenadas a relajación, para que luego pronuncie sentencia de muerte y fuego, conforme a las leyes del reino, contra los herejes, y en seguida los haga ejecutar, teniendo a este fin preparados el quemadero, la leña, los suplicios de garrote y verdugos necesarios, a cuyo fin se le anticipan avisos oportunos por parte de los inquisidores” (LLORENTE, J. A., *La Inquisición y los españoles*, Madrid, Escelicer, 1967, pp. 208 y 215).

<sup>2</sup> Ver MENÉNDEZ, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. II, Madrid, CSIC, 1992, p. 114. Los dos editores de esta relación anónima (Francisco Ruiz de Pablos, traductor de Ernst Hermann Johann Schäfer, y Tomás López Muñoz) reconocen que en el original puede leerse “Sanabria”, aun cuando esta localidad nunca fue sede de ninguna diócesis. (SCHÄFER, E. H. J., *Protestantismo español e Inquisición en el siglo XVI*, vol. II, Sevilla, MAD, 2014, p. 389 y LÓPEZ, T., *La Reforma en la Sevilla del XVI*, vol. II, Sevilla, MAD, 2011, p. 167).

quisidor general Fernando de Valdés por estar éste ocupado siguiendo los procesos iniciados en Valladolid. Acompañaban a estos obispos los inquisidores de la ciudad de Sevilla: Miguel del Carpio, Andrés Gasco y Juan de Ovando.

Según un testimonio anónimo que se encuentra en la Biblioteca Nacional, la expectación de este proceso era tal, que la gente había comenzado a llegar a la ciudad incluso tres días antes: “y fue tanta la gente que vino que en toda la ciudad no hallaban posadas”<sup>3</sup>. Aunque no tenemos constancia de la asistencia de ningún miembro de la realeza, sí estaban presentes la Duquesa de Béjar, y varios condes y señores de España. Después, cuando comenzó el acto, reinó la solemnidad. Doscientos hombres “o al pie de trescientos todos muy bien aderezados con sus alabardas y muy bien vestidos y ataviados que era cosa de ver” fueron a buscar a los penitentes hasta el Castillo de Triana y, cuando los reos salieron, se hizo una procesión con cuarenta frailes de todas las órdenes hasta la plaza de San Francisco. Una vez en la plaza, se leyó la sentencia y se encendieron las hogueras. Una de las mujeres que fueron condenadas en ese auto de fe era la joven María Bohórquez.

María Bohórquez, o María Bohorques según algunos textos, nació en Sevilla sin que conozcamos el año exacto de su nacimiento. Sabemos que María Bohórquez era sevillana de nacimiento porque así nos lo refiere quien relata anónimamente el auto de fe. Según éste: “(los condenados) no fueron naturales d’ esta çiudad, salvo don Juan y el fraile de Sant Isidro y la hija de Pero Garçía de Jerez (María Bohórquez)”<sup>4</sup>. Si nos fiamos del testimonio de Reinaldo González Montes, autor de la famosa obra *Artes de la Santa Inquisición española*, María Bohórquez habría nacido en 1538 en algún mes anterior a septiembre, ya que según nos cuenta este autor: María Bohórquez “apenas había cumplido veintiún años” cuando tuvo lugar el auto de fe y, como sabemos, éste se celebró en septiembre de 1559<sup>5</sup>. Sin embargo, según la narración anónima de la Biblioteca Nacional, María Bohórquez debió nacer en el año 1533 ya que según describe este cronista, “luego llamaron dos frailes de señor Santo Domingo, a los cuales les entregaron una moça llamada María de Bohórquez, hija de un hombre principal d’ esta ciudad llamado Pero García

---

Tal vez por eso, tanto Menéndez Pelayo como Llorente siempre se refieren al Obispo de Canarias.

<sup>3</sup> SCHÄFER, E. H. J., *Protestantismo español e Inquisición en el siglo XVI*, vol. II, *O.c.*, p. 388.

<sup>4</sup> LÓPEZ, T., *La Reforma en la Sevilla del XVI*, vol. II, *O.c.*, p. 173.

<sup>5</sup> GONZÁLEZ, R., *Artes de la Santa Inquisición española*, traducción y comentarios de Francisco Ruiz de Pablos, Sevilla, MAD, 2008, p. 256.

de Jerez, suegro del señor de la Higuera, la cual moça era hija del susodicho, bastarda, de edad de veinte y seis años”<sup>6</sup>. Así pues, mientras no dispongamos de más documentos, deberemos situar su nacimiento entre 1533 y 1538.

El original anónimo nos ofrece algunos datos más sobre la biografía de esta mujer que pueden resultar interesantes. Parece que María Bohórquez fue hija ilegítima de Pedro García de Jerez, un noble caballero a quien Reinaldo González califica como un “ciudadano opulentísimo de Sevilla”<sup>7</sup>. En uno de los documentos que se conservan en el Archivo General de Simancas se dice que fue “hija bastarda del jurado Pedro García de Jerez”<sup>8</sup> por lo que parece que su padre tenía rango de jurado. El estudioso de la Inquisición en España, Juan Antonio Llorente, también aporta algunos datos sobre el padre de María y sostiene que don Pedro García de Jerez y Bohórquez pertenecía a la casa que ahora es de los marqueses de Ruchema, grandes de España de primera clase<sup>9</sup>. Así lo demuestra el trabajo del investigador Juan Gil quien, por otra parte, también prueba que la familia de María tenía ascendencias conversas<sup>10</sup>.

No nos sorprenden las raíces conversas de la familia de María Bohórquez. Como ya mostraron Marcel Bataillon, José C. Nieto o los investigadores que participaron en el tercer congreso sobre la Reforma protestante titulado *Religiosidad Conversa y Reforma Española*<sup>11</sup>, existen evidencias manifiestas que nos hacen pensar que los judeoconversos presentes en la península ibérica pudieron constituir el núcleo y el origen de estas nuevas corrientes de pensamiento. Según sostienen estos autores, muchos de los movimientos espirituales del siglo XVI (alumbrados, místicos o reformados) se habrían iniciado a partir de la particular forma de concebir la religiosidad que tenían los grupos de conversos. Pues bien, parece que María Bohórquez habría nacido en una de estas familias lo que podría haber influido en su forma de entender la re-

<sup>6</sup> SCHÄFER, E. H. J., *Protestantismo español e Inquisición en el siglo XVI*, vol. II, *O.c.*, p. 393.

<sup>7</sup> GONZÁLEZ, R., *Artes de la Santa Inquisición española*, *O.c.*, p. 241.

<sup>8</sup> LÓPEZ, T., *La Reforma en la Sevilla del XVI*, vol. II, *O.c.*, p. 161.

<sup>9</sup> LLORENTE, J. A., *La Inquisición y los españoles*, *O.c.*, p. 209. Por nuestra parte, hemos encontrado a un Pedro García de Jerez de los Caballeros, hijo de Melchor García, expedicionario con Ortíz de Zárate (1521-1576) y paje de la almiranta Concepción. Aunque las fechas coinciden en el tiempo, no podemos aseverar que sea el padre de nuestra pensadora. Cfr. NAVARRO, V., *La epopeya de la raza extremeña a Indias*, Mérida, 1978.

<sup>10</sup> GIL, J., *Los conversos y la Inquisición sevillana*, Sevilla, Universidad de Sevilla y Fundación El Monte, 2000-2003, pp. 356-357.

<sup>11</sup> Congreso Celebrado en la Universidad Complutense de Madrid los días 29, 30 y 31 de octubre de 2013.

ligión. Al menos así lo cree Menéndez Pelayo quien no duda en advertir que “es singular el número de prosélitos que hizo la Reforma entre los cristianos nuevos; ni podía producir más católicos frutos la antievangélica distinción que engendró los *Estatutos de limpieza*, y alimentó el odio ciego del vulgo contra las familias de los conversos”<sup>12</sup>.

No tenemos mucha más información sobre la infancia de esta autora. Debió tener una esmerada formación ya que nos consta que conocía muy bien el latín “y parte de la lengua griega”<sup>13</sup>. Esto le permitió leer durante años la Biblia en su edición latina, lo que debió hacer de manera asidua y reflexiva<sup>14</sup>. Según mantiene Reinaldo González, María Bohórquez tuvo como preceptor al teólogo Juan Gil, más conocido como el doctor Egidio, y de él pudo asumir los principios reformados como, por ejemplo, el mismo hecho de leer e interpretar la Sagrada Escritura de forma autónoma.

No podemos precisar cuándo se conocieron estos dos personajes del siglo XVI. Sabemos que el doctor Egidio había llegado a Sevilla en 1537 al obtener la canonjía magistral de la ciudad y que pronto comenzó a dar muestras de ser partidario de doctrinas demasiado similares a las de los luteranos al defender la justificación por la fe y poner en duda el valor de las obras. De este modo, en marzo de 1542, la Inquisición sevillana procesa por primera vez a Juan Gil para volver a hacerlo, años más tarde, de una forma más rigurosa. Pero es imposible que la amistad entre María Bohórquez y Juan Gil comenzase antes del primer proceso de éste, pues por aquel tiempo, María Bohórquez tenía, a lo sumo, nueve años. Su relación, por tanto, tuvo que ser posterior. Precisamente cuando las doctrinas de Juan Gil habían dejado de ser concebidas como de inspiración erasmiana, para convertirse en claramente luteranas.

<sup>12</sup> MENÉNDEZ, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. II, o.c., p. 109.

<sup>13</sup> En la crónica anónima de su auto de fe se dice que “sabía muy bien latín y parte de la lengua griega”. (SCHÄFER, E. H. J., *Protestantismo español e Inquisición en el siglo XVI*, vol. II, O.c., p. 393). En la obra de Reinaldo González puede leerse lo siguiente: “A la doncella Bohórquez la había promocionado a tan grande erudición de la Sagrada Escritura su aceptable conocimiento de la lengua latina con el que, en medio de aquella cruel tiranía de las conciencias que prohíbe al pueblo la Sagrada Escritura en lengua vulgar, podía, en consecuencia, disfrutar de la versión latina incluso hasta la saciedad”. GONZÁLEZ, R., *Artes de la Santa Inquisición española*, o.c., p. 257.

<sup>14</sup> *Ib.*, p. 257. Según el parecer de Reinaldo González Montes, el doctor Egidio “apenas podía hablar bien latín”, por lo que no pudo ser él quien enseñara latín a María Bohórquez. (*Ib.*, p. 257). Sin embargo, en un artículo sobre el Doctor Egidio, el investigador Gianclaudio Civale se muestra contrario a esta opinión. Ver CIVALE, G., “Il dottor Egidio: un predicatore evangelico nella Siviglia dell’ Inquisizione”, *Bolletino della Società di Studi Valdesi*, 194, 2004, pp. 133-173.



Contra nuestra propia opinión está el testimonio de una monja del convento de Santa Paula llamada Ana de los Ángeles que, según mantiene en un interrogatorio realizado en 1559, “habrá diez y siete años poco más o menos que, una vez predicando el doctor Egidio en uno de los locutorios d’ esta casa, hablando de las personas que andaban las estaciones de las iglesias, dijo que iban y venían a la cruz, y que todo era ir a adorar un palo. (...) Y entre otras cosas dijo, siendo preguntada qué monjas eran las que más comunicación tenían con el dicho doctor Egidio, dijo que la señora priora que entonces era, y todo el convento e todo el recibimiento de afuera, que estaba lleno de gente. Preguntada qué gente de fuera habían en el dicho recibimiento, dijo que mucha gente que le seguía, e que oía decir que estaba allí aquella Bohórquez”<sup>15</sup>. De tener razón la religiosa de Santa Paula, en 1542 María Bohórquez ya habría asistido a los sermones del Doctor Egidio, aun cuando por aquel entonces, María no era más que una niña. De todas formas, aunque las fechas no convengan del todo, el testimonio de esta religiosa atestigua que nuestra autora frecuentaba los sermones del Doctor Egidio<sup>16</sup> y que incluso era ella la que luego entraba al monasterio a tratar con las religiosas<sup>17</sup>.

Mas no fue Juan Gil el único preceptor de María Bohórquez. Nos consta que María Bohórquez también se formó con Casiodoro de Reina, monje reformado del monasterio de San Isidro del Campo y autor de la primera traducción íntegra de la Biblia al castellano. El dato nos lo ofrece la declaración anónima al relatar que, estando ya en el tablado María Bohórquez, otro acusado, Juan Ponçe de León, recomendó a nuestra autora que aceptara la fe católica “dándole a entender que se dejase de aquellas predicaciones que fray Casiodoro, fraile de San Isidro, le había hecho en çiertas partes e por çiertas reuniones”<sup>18</sup>.

Los encuentros entre María Bohórquez y el monje Casiodoro de Reina tuvieron que celebrarse obligatoriamente antes de 1557 ya que, en ese año, Casiodoro de Reina huye de España al advertir que la Inquisición ha comenzado a investigarle. Es entonces cuando la actitud de la joven Bohórquez nos sorprende una vez más. Aunque el primero de sus maestros ha sido acusado

<sup>15</sup> LÓPEZ, T., *La Reforma en la Sevilla del XVI*, vol. II, o.c., pp. 194-195.

<sup>16</sup> Parece que el Doctor Egidio también disfrutaba de las charlas con María Bohórquez ya que según nos consta él solía decir que siempre salía sabiendo más después de una conversación con ella. GONZÁLEZ, R., *Artes de la Santa Inquisición española*, O.c., p. 257.

<sup>17</sup> SCHÄFER, E. H. J., *Protestantismo español e Inquisición en el siglo XVI*, vol. II, o.c., p. 516.

<sup>18</sup> *Ib.*, p.395.

de luterano y aun cuando el segundo está camino de Ginebra, ella, lejos de abandonar su nueva fe, sigue instruyéndose adquiriendo libros prohibidos. Es paradigmática a este respecto una anécdota que nos cuenta su compañero de martirio Juan Ponçe de León. Según éste: “esta moça tuvo muchos libros luteranos en cantidad, los cuales los sabía de memoria, y que siempre los estudiaba para este fin: que si la prendiesen tuviese razones e autoridades para poderse defender y persuadir a otros con sus errores”<sup>19</sup>. Así las cosas, María Bohórquez parece no tener miedo al Santo Oficio y, aunque es consciente de que su doctrina es luterana y reformada, no duda en informarse para cuando llegue la hora de discutir con los Inquisidores.

De este modo, una vez fallecido el Doctor Egidio y no pudiendo contar con el magisterio de Casiodoro de Reina, María Bohórquez decide reunirse con otras personas afines a sus nuevas ideas. En este caso, las elegidas son un grupo de mujeres constituido por María Virués, María de Cornejo e Isabel Baena que, según el parecer de Menéndez Pelayo, siempre se mostraron “contumaces y pertinacísimas, sobre todo doña María Bohorques, con ser tierna doncellita”<sup>20</sup>. Se trata, por tanto, de un grupo de mujeres que leen a escondidas los libros de Lutero, mientras demandan una actitud de tolerancia religiosa. Parece que este grupo de mujeres se reunía en casa de Isabel Baena para leer la Biblia y es allí donde la Inquisición las hace presas<sup>21</sup>. Tanto es así, que en el acto de fe de 1559, la Inquisición manda derribar la casa de Isabel Baena y poner en ella un mármol con un letrero que declarase el delito que en ella se cometía<sup>22</sup>.

Una vez apresadas, estas mujeres van a ser interrogadas y, en varias ocasiones, castigada con tormento<sup>23</sup>. En el caso de María Bohórquez, aunque

<sup>19</sup> *Ib.*

<sup>20</sup> MENÉNDEZ, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. II, o.c., p. 113.

<sup>21</sup> Según describe el autor de *Artes de la Santa Inquisición española*: “La casa de la primera, es decir, de la Baena, fue escuela de perpetua piedad y lugar sagrado en donde se celebraban reuniones sagradas y resonaban día y noche las perpetuas alabanzas de Dios y su Cristo. Nada de profano se veía allí, nada tampoco para ostentación de santidad, todo estaba lleno de sólida piedad. Llegó allí por fin la red inquisitorial y con un solo lanzamiento capturó a aquellas cuatro junto con algunas otras de las cercanías, indudablemente por considerarlas Dios maduras para una ilustre confesión de su nombre”. GONZÁLEZ, R., *Artes de la Santa Inquisición española*, o.c., p. 257.

<sup>22</sup> LÓPEZ, T., *La Reforma en la Sevilla del XVI*, vol. II, o.c., p. 161.

<sup>23</sup> En una de esas ocasiones, según Reinaldo González Montes “por no poder aguantar más los suplicios”, María Bohórquez confiesa que su hermana, Juana Bohórquez, había sido alguna vez confidente de sus doctrinas. Mucho se ha hablado de esta confesión. Según el parecer de Samuel Vila, si María denunció a su hermana es porque sabía que ésta era una mujer católica y al estar casada con un noble de España, no podía correr peligro (VILA, S., *Historia*

desconocemos cuánto tiempo pasó en la cárcel, sí sabemos que fue tratada como “dogmatizadora” y “hereje pertinaz”, entre otras cosas, por la erudición que mostraba.

Mientras María Bohórquez estuvo en las cárceles inquisitoriales, los inquisidores de Sevilla dispusieron hablar con la acusada en varias ocasiones para intentar lograr su conversión antes de celebrar el auto de fe. La predicación a los acusados era una práctica habitual y no tenía otro fin que conseguir una retractación ya que si los presos confesaban su fe católica, entonces la sentencia solía ser algo más benévola. Dos frailes dominicos fueron los encargados de hablar con nuestra autora en sus últimas horas. Parece que María Bohórquez recibió la visita “alegremente”, como amistosamente ya había recibido a otros dominicos y jesuitas. Los frailes dominicos intentaron explicar a María que, puesto que tenía que morir, era mejor que lo hiciera en la fe de Cristo, ya que si persistía en defender sus errores y herejías, con ellos sólo iría al infierno. Ella les responde que estaba segura de que ella se salvaría porque creía en Dios y en la verdad de sus doctrinas. Tan convencida estaba de sus opiniones, que no duda en confesar que sólo cambiará de opinión si logran convencerla en una disputa legítima. Comenzó entonces el debate propiamente filosófico.

Parece que los errores que María Bohórquez defendía eran tres: afirmar que el Bautismo era el único sacramento, oponerse al misterio de la transubstanciación y negar la adoración de las imágenes y los santos. A estos tres habría que sumar la justificación por la fe así como la crítica de algunas ceremonias. Sin querer entrar en la parte teológica y en las diferencias evidentes entre católicos y protestantes, lo que nos interesa a nosotros es la repercu-

---

*de la Inquisición y la Reforma en España*, Tarrasa, CLIE, 1977, p. 171). De ser cierta esta opinión, puede que María Bohórquez sólo nombrara a su hermana para dar a entender que la doctrina que ella defendía era doctrina católica. El cronista anónimo es más crítico en su posición y deja entrever que si María pronunció el nombre de su hermana es porque la joven María Bohórquez tenía envidia de la dote que su padre había ofrecido al marido de su hermana. En cualquier caso, el final de esa confesión no pudo ser más trágico. El Santo Oficio encarcela también a su hermana Juana que por aquel entonces estaba embarazada de seis meses. Tras dar a luz en las cárceles inquisitoriales, los inquisidores la someten a tormentos también a ella, y la hermana de María Bohórquez muere en prisión al no aguantar las torturas. La crueldad de los hechos es tal, que Menéndez Pelayo no ha dudado en escribir que aquella mujer fue tratada bárbaramente (MENÉNDEZ, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. II, *O.c.*, p. 117). También lo debieron pensar los propios inquisidores y, por eso, en 1560, la declaran inocente al haber muerto en las cárceles sin habersele probado las doctrinas: “Doña Juana de Bohórquez, mujer de don Francisco Vargas, presa por la secta luterana, que murió en la cárceles, absuelta de la instancia del juicio”. (LÓPEZ, T., *La Reforma en la Sevilla del XVI*, vol. II, *O.c.*, p. 222).

sión filosófica. Es decir, el modo que tenía María Bohórquez de defender sus propias opiniones. Según el testimonio anónimo que nos sirve de referencia: a cada error que los monjes le proponían, ella traía muchas razones y autoridades de los dos Testamentos interpretando los diversos pasajes para que confirmasen sus opiniones. Tan confiada se mostraba nuestra autora en sus doctrinas, que fueron muchos los religiosos de casi todas las órdenes los que fueron a visitarla aquel día. Todos salían de la misma manera: abominando de su porfía, llorando por su dureza o admirados por su sabiduría.

No en vano, María se había formado durante años para afrontar ese día y sólo estaba dispuesta a admitir argumentos que se basasen en la Sagrada Escritura. Según la propia María Bohórquez, el hecho de conocer el griego y el latín, le permitía interpretar los pasajes bíblicos directamente, por lo que ella estaba autorizada para disputar con cualquier maestro de teología. No hay que olvidar que Martín Lutero ya había dicho que la Sagrada Escritura había sido creada para ser leída por cualquier creyente y esa debía ser la base de cualquier cristiano. Pero esta doctrina luterana, basada en la autoridad de la Escritura, es también la que más la aproxima a la filosofía.

Como se sabe, la reforma protestante preconizada por Martín Lutero proclamaba como uno de los principios básicos de su doctrina la autoridad de las Sagradas Escrituras frente a la tradición magisterial. Mas los protestantes no sólo exigen el principio de la sola fe o la primacía de las Sagradas Escrituras, sino que reivindican su libre examen. En mi opinión, esta es una de las aportaciones más importantes que lleva a cabo la reforma protestante ya que cambiará por completo la forma de entender las Escrituras. Según los protestantes, como la Sagrada Escritura es por sí misma *certísima, facilísima y apertísima*, el creyente no necesita mediación ninguna para acercarse a las Escrituras. No se requiere ni la tradición eclesial ni el magisterio de la Iglesia. El hombre es libre para interpretar por sí mismo la Palabra de Dios pues, como dice Wilhelm Dilthey, “la Reforma hace posible la formación de una teología crítica al colocar la legitimación del dogma en la interioridad religioso-moral de la persona”.<sup>24</sup> De este modo, tal y como ha sostenido Manuel Ángel Vázquez, el libre examen protestante supone “la supeditación de toda autoridad a la autoridad de las escrituras al tiempo que abre el camino a la fragmentación interpretativa”.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> DILTHEY, W., *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México, FCE, 1978, p. 49.

<sup>25</sup> VÁZQUEZ, M. A., “La reforma protestante y la lectura en la Europa del XVI”, en SUÁREZ, J. C. (Ed.), *Reforma protestante y libertades en Europa*, Madrid, Dykinson, 2010, p. 2.

La reforma protestante abría el camino a la fragmentación interpretativa porque el nuevo dogma, *Sola Scriptura*, alentaba a emprender traducciones vernáculas de la Escritura para que cualquiera pudiera interpretarla. Y una vez que el creyente podía leer por sí mismo el texto bíblico, sobrevenían las disputas y diálogos sobre la palabra, que no son otra cosa que expresiones de un pensamiento propiamente filosófico. Así las cosas, no hay que olvidar que por aquel tiempo son muchos los autores católicos que también defienden la necesidad de publicar traducciones bíblicas en lenguas vernáculas.

Por estos motivos, nuestra autora se presenta como una pensadora que no tiene reparos en defender las ventajas del libre examen<sup>26</sup>. No obstante, no hay que olvidar que María Bohórquez se consideraba discípula de Casiodoro de Reina, traductor de la Biblia al castellano. En un escrito de su maestro titulado “Amonestación del intérprete de los sacros libros al lector y a toda la Iglesia del Señor”, Casiodoro expone las razones que le han impulsado a traducir la Biblia al castellano lo que nos ayuda a entender los argumentos de María Bohórquez.

En primer lugar, Casiodoro de Reina intenta rebatir la idea de que el mensaje de Dios pueda ocasionar graves prejuicios en la fe de los creyentes que no tengan una sólida formación teológica. Según Casiodoro, esta tesis no puede admitirse porque ha sido difundida por aquellos que se han aprovechado de la exclusividad eclesial que tenía la Iglesia en materia de interpretación. Asevera Casiodoro de Reina:

Miren lo segundo: que hacen gran vergüenza a la misma Palabra de Dios en decir que los misterios que contiene no se hayan de comunicar al vulgo. Porque las supersticiones e idolatrías todas con que el diablo ha dementado al mundo y divertídolo del conocimiento y culto de su verdadero Dios, trajeron siempre este pretexto de falsa reverencia. Y tenía razón el inventor de ellas en esto: menester era que el vulgo no las entendiese, sino solo aquellos a quien eran provechosas para sustentar sus vientres y gloria<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> El autor de la obra *Artes de la Santa Inquisición española* aprovecha la figura de María Bohórquez para hacer una apología de las traducciones bíblicas: “A la doncella Bohórquez la había promocionado a tan gran erudición de la Sagrada Escritura su aceptable conocimiento de la lengua latina con el que, en medio de aquella cruel tiranía de las conciencias que prohíbe al pueblo la Sagrada Escritura en lengua vulgar, podía en consecuencia, disfrutar de la versión latina incluso hasta la saciedad”. GONZÁLEZ, R., *Artes de la Santa Inquisición española*, O.c., p. 257.

<sup>27</sup> REINA, C., *Amonestación del intérprete de los sacros libros al lector y a toda la Iglesia del Señor, en que da razón de su translación así en general, como de algunas cosas especiales, en Biblia del Oso*, Madrid, Sociedad Bíblica de España, 1985, sin paginar.

La defensa es clara. Si hasta ahora se ha prohibido la traducción de la Biblia es porque muchos teólogos se han lucrado de esa situación privilegiada (de “falsa reverencia”) que la Iglesia tenía en el pasado. De ahí su apología del libre examen. Por este motivo, María Bohórquez también insiste en que es primordial una educación en lenguas pues, como dice Lutero “conociendo lenguas, estarías capacitado para encontrar el sentido propio mejor que aquel a quien sigues”<sup>28</sup>.

Otro de los argumentos que utiliza Casiodoro de Reina para justificar su traslación de la Biblia y que María Bohórquez asume como propio, mantiene que los misterios de la religión fueron ordenados precisamente para que pudieran ser de provecho a todos los hombres. Dios inspiró a los hombres las Escrituras para que éstas fueran luz y verdad y para que pudieran ser salud en medio de la enfermedad. Pero para poder sanar, el primer paso es que los hombres conozcan la Palabra divina. Si no la damos a conocer, nada de esto podrá suceder.

Implícitamente, Casiodoro se está refiriendo a todos aquellos teólogos que, de manera general, solían defender que la Biblia era oscura y difícil en su interpretación. Según los maestros teólogos, la Escritura, al contener varios sentidos (literal, alegórico, tropológico y anagógico) puede dar pie a diferentes interpretaciones que pueden alterar el significado original. Saber diferenciar estos grados de significación en el texto bíblico resultaba fundamental para poder distinguir si en un pasaje concreto Dios nos está hablando de forma literal o de manera figurada. De ahí que nuestra pensadora sevillana se defiende diciendo que “ella entendía también la lengua como ellos, y que entendía sobre el sentido literal como escritural de la Sagrada Escritura, y que lo que ella dijese acerca d’ esto era así y que lo demás no lo había de creer”<sup>29</sup>.

Por eso, no nos extraña que los acusadores de María Bohórquez dijeran “que ninguno de todos los luteranos penitenciados habían traído ni alegado ra-

<sup>28</sup> LUTERO, M., *A los magistrados de todas las ciudades alemanas*, en *Obras de Lutero* (edición de Teófanos Egido), Salamanca, Sígueme, 1977, p. 225. Casiodoro de Reina parece estar de acuerdo con este juicio del reformador alemán pero advierte que “falta de juicio es (si pretenden buena intención) que la habilidad para poder gozar de ella (de la Escritura) sea saber latín solamente, como si solos los que lo saben, por el mismo caso sean ya los más prudentes y píos, y los que no lo saben, los más puestos a peligros, que dicen, que temen. Si es la verdadera sabiduría, ¿quién la ha más menester que los más ignorantes?” Hay, por tanto, en estas palabras de Casiodoro cierta preocupación pedagógica. REINA, C., *Amonestación*, O.c., sin paginar.

<sup>29</sup> SCHÄFER, E. H. J., *Protestantismo español e Inquisición en el siglo XVI*, vol. II, O.c., p. 394.

zones en defensa d' esta secta, si no fue la dicha doña María de Bohórquez".<sup>30</sup> Tal vez por eso mismo, en la relación del Auto de fe, se dice de ella que fue "dogmatizadora pertinaz", pero también "mujer honesta y beata".<sup>31</sup>

María Bohórquez murió engarrotada para después ser quemada. Nuevamente los dos documentos que tenemos sobre su muerte no coinciden en algunos detalles. Según Reinaldo González, María se dirigió al tablado con una sonrisa en su semblante. Tal era su gesto, que los inquisidores le pusieron una mordaza en la boca. A continuación, una vez leído el auto y haciéndose pública su sentencia de muerte, los inquisidores le preguntaron si quería arrepentirse, a lo que ella respondió en voz alta y clara que ni podía ni quería confesarse. Después, Reinaldo González nos cuenta que mientras sus compañeros aceptaron rezar el credo, ella fue la única que se resistió. Sin embargo, para que no se notara su osadía, los verdugos aplicaron de prisa los cordeles a su cuello.

En el relato anónimo se nos dice que ya en el cadalso, su compañero de martirio Juan Ponçe de León, intentó persuadirla para que se convierta a la fe católica. Ella le dejó hablar. No dijo nada hasta que él terminó. Después, aunque le llamó idiota y palabrero, parece que aceptó la fe católica. No sin antes responder que no era hora de hablar tanto sino de "meditar cada uno al Salvador en su pecho"<sup>32</sup>. Debieron ser sus últimas palabras. Infelizmente, esta dama del Renacimiento no dejó nada escrito por lo que no podemos conocer si tuvo un verdadero pensamiento filosófico. En todo caso nos parece que hay nombres que deben rescatarse del olvido. María Bohórquez es sin duda uno de ellos. Tal vez no por hereje pertinaz, sino por pertinaz pensadora.

---

<sup>30</sup> *Ib.*

<sup>31</sup> LÓPEZ, T., *La Reforma en la Sevilla del XVI*, vol. II, o.c., p. 159.

<sup>32</sup> SCHÄFER, E. H. J., *Protestantismo español e Inquisición en el siglo XVI*, vol. II, o.c., p. 395.





## LA DETERMINACIÓN DEL DERECHO EN LA ESCOLÁSTICA SALMANTINA: EL CASO DE FRANCISCO DE SUÁREZ

SEBASTIÁN CONTRERAS AGUIRRE<sup>1</sup>  
*Universidad de los Andes (Chile)*

### 1. Presentación

No existe un derecho humano ideal. El derecho, lo justo, depende de las circunstancias: los cambios culturales, los movimientos sociales e incluso la situación geográfica determinan la manera en que se desarrolla el ordenamiento jurídico. El carácter histórico de la vida humana es, por esta causa, una verdadera fuente del derecho: conforme se modifican las circunstancias en que se desenvuelve la sociedad civil se crean nuevas instituciones jurídicas y políticas, o al menos se corrigen las existentes.

En relación con lo anterior, es por causa de la diversidad de los asuntos humanos que no hay un sistema jurídico perfecto, que sea válido para todas las sociedades. Tampoco hay una única solución para las controversias judiciales. La actividad normativa conlleva una tarea de prudencia y un esfuerzo hermenéutico de tal envergadura, que la autoridad siempre deberá decidir en cada caso el mejor curso de acción normativo según las condiciones particulares (sociales, culturales, religiosas, etc.) de su comunidad.

Que las contingencias históricas juegan un papel preponderante en la construcción del sistema jurídico es algo que han enfatizado especialmente los autores de la ética clásica. Aristóteles, por ejemplo, enseña que no hay un sistema de gobierno único y obligatorio para cada sociedad civil. A su juicio, esto sucede porque los regímenes políticos son semejantes a las medidas: no en todas partes son iguales las medidas para el vino y para el trigo, sino que

---

<sup>1</sup> El autor agradece el patrocinio de FONDECYT-Chile, proyecto n. 3140035. Asimismo, agradece los comentarios de los profesores Joaquín García-Huidobro y Jaime Arancibia.

son mayores en las compras al por mayor y menores en las ventas al por menor. Algo similar ocurre en los sistemas de gobierno: las constituciones políticas no son las mismas en todas partes, como tampoco son iguales las normas del derecho por convención, pues lo que es adecuado y justo para unos puede no serlo para otros<sup>2</sup>. En iguales términos se expresa Tomás de Aquino:

no en todo lugar hay la misma vida política o administración de la ciudad. Pues toda ley se establece según que concuerde con el fin de la política, aunque no obstante en cualquier lugar la mejor forma política según la naturaleza pueda ser solo una<sup>3</sup>.

Lejos de la idea del sistema jurídico como la suma de principios normativos eternos e invariables, para los autores clásicos el derecho humano es equivalente a lo que el Estagirita concibió como la cuestión del orden social concreto<sup>4</sup>. Debe, pues, tenerse en cuenta que, para la tradición de la ley natural, que es el punto de arranque de esta exposición sobre la determinación del derecho, existen muchos problemas de la política social y económica que no admiten una única solución correcta o *natural*. En política, lo mismo que en teoría de la justicia, estos valores absolutos sólo pueden excluir algunas —y a veces ninguna— de las alternativas relevantes, y dejar que el tema se resuelva por el juicio prudencial e, incluso, por las puras preferencias<sup>5</sup>.

La inmensa diversidad de circunstancias en que se desarrolla la vida política hace que las normas de derecho natural deban ser especificadas *hic et nunc*. Lo que sucede es que, por ejemplo, el tiempo en que los niños alcanzan la responsabilidad contractual no es algo que haya sido dispuesto por la ley natural. Ésta solamente expone que el uso de razón le otorga al sujeto la libertad de contratación, pero no dice nada acerca del tiempo en que se adquiere esta libertad o la manera en que se deben celebrar, por ejemplo, los contratos de mutuo.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1134b 35-1135a 5. Entonces, los regímenes políticos no son siempre los mismos, sino que cambian según los tiempos y lugares. Luego, según sea el sistema de gobierno, así serán las reglas de justicia que se dispongan sobre las materias que no están definidas por el derecho natural: GARCÍA-HUIDOBRO, JOAQUÍN, “La justicia natural y el mejor régimen en Aristóteles”, en *Ideas y Valores*, 61 (2012) 148, pp. 5-21.

<sup>3</sup> AQUINO, TOMÁS DE, *Sententia Libri Ethicorum*, n. 1030.

<sup>4</sup> VOEGELIN, ERIC, “Das Rechte von Natur”, en ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. Múnich, Piper Verlag, 1966, pp. 117-133.

<sup>5</sup> GEORGE, ROBERT P., “Natural Law and International Order”, en ROBERT P. GEORGE, *In Defense of Natural Law*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 230.

En este esfuerzo por convertir los preceptos iusnaturales en derecho vigente, la autoridad del Estado goza de la más amplia libertad creativa. En el ejercicio de su función normativa, la autoridad no sólo debe hacer simples traslaciones de las leyes naturales al sistema jurídico de su comunidad (esto, en realidad, no pasa nunca). Por supuesto que en casos como el homicidio o el robo, y otros actos injustos, el procedimiento por el cual las reglas de derecho humano se derivan del derecho moral se equipara a la simple tarea de extrapolar los principios de derecho natural, proceso que es más o menos directo. Sin embargo, otras normas, la mayoría de las normas del sistema jurídico, no pueden derivarse de una manera tan directa desde la ley natural<sup>6</sup>. Es acá donde surge el problema central de este trabajo: la determinación del derecho natural.

Por «determinación» entiendo el proceso de creación del derecho que lleva a cabo la autoridad a partir de los principios naturales de justicia. Se trata de una actividad poiético-prudencial, cuyo resultado es la institución de la o las reglas de justicia más adecuadas para un cuerpo social determinado, de acuerdo con el *éthos* histórico que le caracteriza en un tiempo también determinado. Este mecanismo de creación del derecho, además de su faz productiva, envuelve una faz inventiva (de *inventio*, de descubrimiento): de producción, por cuanto la autoridad legislativa dispone contenidos de justicia inexistentes por derecho natural; y de *inventio*, en tanto que la tarea legislativa parte del descubrimiento de unos principios de justicia inmutables, que no dependen del parecer humano, y que son la *ultima ratio* de la obligatoriedad de las reglas de derecho convencional.

Entre los autores de la tradición clásica del derecho natural, quienes han desarrollado más ampliamente este problema han sido los teólogos y juristas salmantinos. Entre éstos, sin duda, los nombres de Domingo de Soto y Francisco Suárez tienen un valor dominante: el primero, por ser el gran sistematizador de la iusfilosofía que lo precedió, una vez publicado su *De Iustitia et Iure*; y el segundo, por presentarnos la mayor síntesis del pensamiento jurídico de la Escolástica española, su *Tractatus De Legibus ac Deo Legislatore*.

En este contexto, a continuación se presentan los aspectos fundamentales de la doctrina de Francisco Suárez sobre la determinación del derecho. Antes bien, merece la pena señalar que las reflexiones jurídico-filosóficas de Suárez sobre la determinación tienen sus raíces en las reflexiones de Domingo de

---

<sup>6</sup> GEORGE, ROBERT P., “Natural Law”, en *Harvard Journal of Law & Public Policy*, 31 (2008) 1, pp. 171-196.

Soto y Luis de León sobre la necesidad de la ley humana y el papel que toca a la voluntad en la concretización de las normas iusnaturales<sup>7</sup>.

Soto y León han sido dos de los principales representantes de la teología española del siglo XVI. Ambos ejercieron su tarea docente en Salamanca, y aunque de distinta manera, ambos marcaron el decurso de la llamada Neoescolástica: Soto en el terreno de la teología moral y fray Luis en el campo de la literatura y la mística. En cuanto a Soto, quien, como se ha escrito, “es el verdadero eje de la Escolástica del siglo XVI”<sup>8</sup>, se debe tener presente que sus trabajos fueron una referencia obligada para casi todos los autores salmantinos, tanto en filosofía como en teoría de la justicia (sobre todo porque sus escritos estaban fuertemente influenciados por el estilo ecléctico –o libre– que Vitoria y él habían definido como metodología de la escuela). En este sentido, sus escritos de ética y teoría del derecho, como el *De Iustitia et Iure*, *De Natura et Gratia*, y sus comentarios a la *Epistula ad Romanos* y al *Liber Sententiarum*, sin estar indicados como manuales para la enseñanza de la teología, recibieron, no obstante, gran atención en ese medio académico y más allá de él<sup>9</sup>. Por su parte, respecto a fray Luis –a quien el Eximio llama *sapientissimus magister meus*<sup>10</sup>– cabe destacar que se trata del mayor teólogo agustino que regentara cátedras en la universidad salmantina del siglo XVI. Ha sido uno de los frutos más granados del *Alma Mater* de aquellos años. Y ha sido, igualmente, uno de los más prestigiosos poetas y estilistas en prosa de la literatura universal<sup>11</sup>.

En general, la doctrina de estos autores implica que la infradeterminación del derecho natural es tal, que si no se concretaran los preceptos iusnaturales de acuerdo con las peculiaridades de cada comunidad política, entonces no habría, realmente, un sistema normativo justo. Enseñan, de este modo, que

<sup>7</sup> Un aspecto de este problema ha sido desarrollado en: CONTRERAS, SEBASTIÁN, “El papel de la voluntad en la determinación del derecho natural: un estudio a partir de las enseñanzas de Domingo de Soto, Luis de León y Francisco Suárez”, en *Discusiones Filosóficas*, 14 (2013) 23, pp. 253-258.

<sup>8</sup> SCHMUTZ, JACOB, *La querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole (1540-1767)*, París, Ecole Pratique des Hautes Etudes, tesis de doctorado, 2003, t. 3, p. 1229.

<sup>9</sup> ORREGO, SANTIAGO, “Recepción suareciana de las doctrinas de Domingo de Soto sobre la causalidad y la libertad”, en *Anuario Filosófico*, 47 (2014) 1, pp. 149-168.

<sup>10</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *Commentarii et disputationes in Tertiam Partem Divi Thomae* (q. 73 a. 5, disp. 41, sect. 1) en *Opera Omnia*, 20 (París, Vives, 1860), p. 737.

<sup>11</sup> THOMPSON, COLIN P., *The Strife of Tongues. Fray Luis de León and the Golden Age of Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 19 ss.

es necesario descender de los principios universales a lo particular, para acomodarlos a las circunstancias de lugar y de tiempo<sup>12</sup>, aunque no como si la tarea del gobernante se llevara a cabo con una absoluta libertad legislativa, sino como si sus disposiciones encontraran en el derecho natural un marco de referencia normativo y de legitimidad.

De acuerdo con lo anterior, y según expresa fray Luis, no hay inconveniente en que ciertas materias empiecen a ser justas por la pura voluntad de la autoridad política<sup>13</sup>, en la medida en que las leyes humanas regulan los detalles de la conducta no cubiertos por el orden natural<sup>14</sup>: el derecho humano determina y concreta en las personas y hechos particulares lo que en el derecho natural existe sólo como un principio general de racionalidad práctica. De ahí que “lo que se manda en la ley humana no sea por esencia bueno y justo sino sólo porque ha sido mandado”<sup>15</sup>, a diferencia de lo que está bajo la ley natural, que es siempre honesto, y que es necesario para alcanzar el desarrollo humano.

Puesto que la ley positiva depende, inmediatamente, de la autoridad política y sus juicios de prudencia, es que Soto y León, con santo Tomás, reconocen un importante papel a la voluntad en la tarea de determinación del derecho natural. La ley humana, expresan, incluye también a la voluntad, a pesar de que se trate, *formaliter*, de un “edicto de la inteligencia práctica, mediante el cual se ordena y determina con poder supremo algo que se debe hacer o evitar”<sup>16</sup>. La razón es la que sigue: como enseña Tomás de Aquino, la ley es algo propio del imperio, “y en el imperio siempre está presente cierto movimiento. Todo movimiento e ímpetu, empero, tiene origen en la voluntad; así pues, la ley incluye en cierto modo el acto de la voluntad”<sup>17</sup>.

Además de la ley natural, para el logro del bien social es también necesario el derecho humano. Esto se debe a que los hombres no pueden estar correctamente ordenados a Dios y a la vida pública por la pura *lex naturae*, que sólo regula las acciones de manera universal e inespecífica<sup>18</sup>. Los principios iusnatura-

<sup>12</sup> SOTO, DOMINGO DE, *De Iustitia et Iure*, I, 5, 1.

<sup>13</sup> LEÓN, LUIS DE, *De Lege*, ed. Pereña, q. 5, a. 3.

<sup>14</sup> KOTTMAN, KARL A., *Law and Apocalypse: The Moral Thought of Luis de León (1527?-1591)*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1972, p. 53.

<sup>15</sup> LEÓN, LUIS DE, *De Lege*, ed. Pereña, q. 5, a. 3.

<sup>16</sup> LEÓN, LUIS DE, *De Lege*, ed. Barrientos, q. 106, a. 1.

<sup>17</sup> LEÓN, LUIS DE, *De Lege*, ed. Barrientos, q. 90, a. 1.

<sup>18</sup> LEÓN, LUIS DE, *De Lege*, ed. Barrientos, q. 99, a. 5.

les tratan sólo de las conductas buenas o malas absolutamente<sup>19</sup>. Así, éstos son sólo un fragmento de la moralidad (suministran un conocimiento necesario e incambiante, sin duda imprescindible para la regulación de la vida humana, pero sumamente general si se compara con el carácter determinado de la praxis).

A causa de lo anterior, remarca Soto que “es necesario descender de los mismos principios universales a lo particular”<sup>20</sup>. La manera en que «descendemos» desde los principios de derecho natural hasta las leyes prácticas más particulares, es explicada por Soto en los siguientes términos:

por dos títulos se deriva la ley humana de la ley natural. En primer lugar: a la manera como la conclusión particular se deduce de los principios comunes, como sucede en el orden especulativo; y según esto la ley no matarás, no robarás, etc., se deriva de la ley natural como conclusión que se deduce de aquel otro principio: no harás a otro lo que no quieres que te hagan a ti. En segundo lugar: por aquel proceso según el cual lo común se acomoda a lo particular, como ocurre en las ciencias prácticas, en las que el arquitecto aplica el arte común de edificar a hacer esta casa en concreto, y, porque hay que hacer ventanas, se hagan de este modo concreto; de la misma manera también la ley humana aplica lo general a lo particular; así de aquel principio general, que los malhechores deben ser castigados, deduce en particular que al homicida se le dé muerte, al que golpeó sin llegar a matar se le ampute una mano, a otro, que sea desterrado, etc.<sup>21</sup>.

En este caso, como subraya Suárez,

la ley natural manda algo sólo en general, v. g. que se deben pagar tributos, que se deben castigar los maleficios, y de este principio la prudente razón deduce que conviene determinar una cantidad fija de tributo o de castigo; esta determinación la añade libremente el legislador humano con su prudencia y con el poder que Dios le ha dado [...] por eso se dice muy bien que la ley humana se deriva de la natural a manera de determinación<sup>22</sup>.

Al momento de explicar la naturaleza del acto de determinación, los teólogos y juristas salmantinos, en particular Domingo Soto, fray Luis de León

<sup>19</sup> Tal como escribe Domingo de Soto, pertenece al derecho natural, solamente, aquello que es bueno de suyo y sin orden a otra cosa. Luego, lo que es bueno por acuerdo de los hombres, y no *naturaliter*, pertenece al derecho positivo, porque se trata de un derecho consagrado por la concertación de los hombres, sancionado únicamente por su utilidad y conveniencia. De ahí que sus preceptos no sean absolutos o necesarios *per se* sino sólo por referencia a otra cosa (a un orden que conviene guardar con vistas a la conservación del derecho natural): SOTO, DOMINGO DE, *De Justitia*, ms. 781 ottob. lat., q. 57, a. 2.

<sup>20</sup> SOTO, DOMINGO DE, *De Iustitia et Iure*, I, 5, 1.

<sup>21</sup> SOTO, DOMINGO DE, *De Legibus*, ms. 782 ottob. lat., q. 95, a. 2.

<sup>22</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, III, 21, 10.

y Francisco Suárez, han señalado que este mecanismo de concretización de la ley natural se asemeja a la manera en que proceden las artes. En efecto, el artista (o el artesano) al que se le ha encomendado la construcción de una puerta, toma la idea general de «puerta» y la aplica a un espacio y tiempo determinados. Sabe que, si es que pretende que su construcción tenga alguna utilidad, ésta no puede tener una altura menor a 150 cms. (¡por lo general, los adultos medimos más que eso!). De la misma manera, sabe que una puerta ha de servir para separar los espacios y para proteger la intimidad de los hombres que habitan tras ella. Y sabe también que ésta puede ser de color blanco o negro, o del color que prefieran los sujetos que lo han contratado.

Pienso, por esta razón, que para Soto, León y Suárez el proceso que da origen al derecho humano no es otra cosa que un mecanismo prudencial en el que, a partir de unas verdades prácticas «dadas por naturaleza», el Estado procura diseñar los sistemas normativos que sean más acordes para las necesidades y características de su población.

El término latino que define de mejor manera a este ejercicio de creación de la ley es el de *adinventio*: las reglas de justicia no son encontradas por la razón (lo cual sería una *inventio*); se trata de creaciones culturales que buscan regular la conducta de un grupo de ciudadanos en ciertas coordenadas históricas. En esas construcciones todo –o casi todo– es materia de elección. Luego, estas normas son realmente «construidas» por la autoridad.

En algunos pasajes de sus obras, Suárez y Soto se refieren a este mecanismo de creación del derecho como una suerte de *aedificatio*. La analogía es interesante, porque una correcta *aedificatio* exige la presencia de cimientos firmes. Los cimientos sobre los que se levantan las reglas de derecho humano no son otros que los principios iusnaturales. Ahora bien, como en cualquier construcción, los puros cimientos no bastan para dar refugio o servir de vivienda para un grupo familiar. Éstos son insuficientes. Lo mismo sucede con los preceptos de ley natural: a pesar de que dan firmeza a las decisiones de la autoridad, no resultan suficientes para dar completa protección a los derechos de las personas. La falta de determinación del orden jurídico natural exige que los legisladores se preocupen de los detalles de la acción (en la medida de lo posible, por supuesto).

Siguiendo con esta explicación basada en la metáfora de la «construcción», es posible sostener que, así como los planes de desarrollo de una obra dependen de las condiciones del suelo, de los estudios de impacto ambiental, de los materiales escogidos, etc., así también las determinaciones del dere-

cho natural –que se han llamado normas de derecho «positivo»– dependen de factores históricos y sociales, aquellos en los cuales la autoridad ejerce su función normativa. Es importante no perder de vista, entonces, que el «edificio» del sistema jurídico se va construyendo a la par con la cultura y las tradiciones.

En síntesis, supuesto que el gobernante puede crear contenidos de justicia inexistentes por derecho de naturaleza, se sigue que las leyes positivas, al prescribir algo, no sitúan la rectitud de lo mandado en el objeto del acto, sino sólo instalan la obligación de que eso se haga. Y así, como declara León,

pueden estarse al mismo tiempo estas dos cosas, a saber: que todo acto preceptuado por la ley humana sea conforme a la razón por su propia naturaleza, y también que ese acto no pertenezca a la ley de la naturaleza, sino a la ley humana, puesto que la obligación de hacerlo nació de la ley humana solamente. En efecto, no estamos obligados a hacer todo lo que es concorde con la razón, y, sin embargo, estamos obligados a hacerlo sólo cuando lo preceptúa la ley humana<sup>23</sup>.

## 2. La doctrina suareciana de la determinación del derecho natural: contexto

Como lo he sugerido en otro lugar<sup>24</sup>, el estudio de los asuntos jurídicos se había hecho parte integrante de las investigaciones de los pensadores de la Escolástica salmantina (y no sólo entre los canonistas, sino también entre los teólogos y filósofos que seguían la tarea de renovación de la teología medieval iniciada por Francisco de Vitoria). Prueba de lo anterior son las palabras con que Domingo de Soto presenta su *De Iustitia et Iure*:

nadie acuse a los teólogos de invadir una jurisdicción que sólo pertenece a los juristas, pues si el derecho canónico nació de las entrañas de la teología y el civil de la filosofía, es al teólogo a quien corresponde acomodar el primero a la ley evangélica, y al filósofo confrontar el segundo con los principios de la filosofía<sup>25</sup>.

Eso explica que los autores de la Escolástica renacentista, como el propio Suárez o su maestro fray Luis, fueran también eminentes juristas, una suerte de pensadores “ambidextros, que manejaban con gran pericia los saberes ju-

<sup>23</sup> LEÓN, LUIS DE, *De Lege*, ed. Pereña, q. 6, a. 2.

<sup>24</sup> CONTRERAS, SEBASTIÁN, “Luis de León (1527-1591) y su teoría de la justicia. Aspectos principales de su doctrina”, en *Trans/Form/Ação* 37 (2014) 1, pp. 201-222.

<sup>25</sup> SOTO, DOMINGO DE, *De Iustitia et Iure*, proemio.



ridicos a la vez que teológicos”<sup>26</sup>. Su concepción de la teología no era la de un saber abstracto y ajeno a los vaivenes de la historia. Ellos entendían que la tarea del teólogo era hacer frente a las distintas situaciones de la vida real. Procuraban desarrollar una ciencia teológica centrada en las necesidades culturales de la época, máxime a la luz de los problemas de la moral económica y de la moral social de entonces (situación de los indigentes, surgimiento del derecho internacional, límites de la guerra de conquista, etc.). Y así daban paso a una teología moral de naturaleza teórico-práctica, diferente de la teología moral del Medievo, centrada más bien en lo dogmático y especulativo.

Entre los factores que explican el desarrollo de esta renovada forma de hacer teología, tienen un papel principal las corrientes de pensamiento que se fueron asentando en España hacia fines del siglo XV y principios del siglo XVI. Fue la confluencia de la doctrina tomista de la justicia con las ideas del Nominalismo y de la tradición humanista lo que permitió el surgimiento de la gran Escolástica salmantina. Lejos de oponerse a estas corrientes de la teología, los fundadores de la Neoescolástica –Vitoria, Soto, Covarrubias– percibieron ahí una posibilidad para enriquecer los planteamientos de santo Tomás y construir una ciencia teológica preocupada por el hombre y sus dificultades. Todo esto, naturalmente, a partir de y sobre las ideas del Aquinate: los maestros de la teología neoescolástica eran, por definición, seguidores de santo Tomás (tanto si lo criticaban como si defendían sus posiciones).

Que el pensamiento de santo Tomás haya sido preponderante en el progreso de la Escuela salmantina, no significa que los autores neoescolásticos se hayan interesado por un puro «tomismo de escuela»<sup>27</sup>. La actitud de los teóricos de la Escolástica del siglo XVI es diferente de la de los escolásticos de los siglos XIV y XV. Cayetano, por ejemplo, se encierra en las enseñanzas de los grandes maestros: santo Tomás y Duns Escoto. Vitoria, por el contrario, invoca y respeta la autoridad del Aquinate, la sigue, pero no acepta las reflexiones del filósofo medieval sin un examen previo. Así, la escuela de Vitoria y Soto se configura como expresiva de un tomismo «abierto», que busca la verdad allí donde se encuentre, y que no tiene inconvenientes en seguir las enseñan-

<sup>26</sup> GARCÍA Y GARCÍA, ANTONIO, “El mundo del derecho en el Siglo de Oro de Salamanca”, en VV.AA., *El siglo de Fr. Luis de León. Salamanca y el Renacimiento*, Salamanca, Ministerio de Cultura, 1991, pp. 69 ss.

<sup>27</sup> ANDRÉS MARTÍN, MELQUIADES, “La Facultad de Teología”, en MANUEL FERNÁNDEZ, LAUREANO ROBLES y LUIS ENRIQUE RODRÍGUEZ-SAN PEDRO (coords.), *La Universidad de Salamanca II. Atmósfera intelectual y perspectivas de investigación*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1990, p. 66.

zas de autores de otras procedencias y corrientes. De acuerdo con esto, se ha escrito que el escolástico salmantino

no es sólo tomista o escotista o nominalista, sino una síntesis peculiar de los tres sistemas. Ni es sólo franciscano o dominico o jesuítico, sino los tres juntos a la vez. Ni de ellos sólo, sino que lo enriquece la visión de agustinos, mercedarios, carmelitas [...] sacerdotes seculares, juristas y seglares. Esto resulta de alto interés en la historia de España y de la evangelización y civilización de América. Los catedráticos no repetían simplemente, sino que «movían cuestiones», es decir, elaboraban pareceres personales en relación con los problemas vivos de la sociedad y de la Iglesia<sup>28</sup>.

Lo primero que caracteriza a esta escuela es, entonces, un espíritu unificador, ecléctico, que intenta sacar lo mejor de cada corriente doctrinal. Se insiste en la necesidad de hacer prevalecer la verdad por sobre las opiniones de las *auctoritates*, algo impensable en las décadas anteriores<sup>29</sup>. La Escolástica renacentista no es, de esta forma, un seguimiento *a pies juntillas* de santo Tomás. Esto a pesar de que entre los maestros conocidos y utilizados por los salmantinos destaque de manera especial el Aquinate, al cual citan con mayor frecuencia que al resto<sup>30</sup>.

El impulso original de esta escuela ha sido la búsqueda abierta de la verdad y la libertad de investigación. Tal corriente de pensamiento, si bien procuró volver al verdadero espíritu de la ciencia medieval, se propuso, a la vez, adecuarlo a las nuevas exigencias de la vida social, “incorporando a la teología los valores modernos aportados por el humanismo, pero sin perder el carácter científico [...] de la gran tradición escolástica anterior”<sup>31</sup>.

En este esfuerzo por renovar la teología medieval, todos los pensadores de la escuela, al comentar a santo Tomás, pusieron en ejercicio su propia «libertad de criterio». Cuando les pareció prudente, precisaron el significado de

<sup>28</sup> ANDRÉS MARTÍN, MELQUIADES, “La Facultad de Teología”, en MANUEL FERNÁNDEZ, LAUREANO ROBLES y LUIS ENRIQUE RODRÍGUEZ-SAN PEDRO (coords.), *La Universidad de Salamanca II. Atmósfera intelectual y perspectivas de investigación*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1990, p. 66.

<sup>29</sup> PENA, MIGUEL-ANXO, “La ideología de las independencias”, en MIGUEL-ANXO PENA (coord.), *El Mundo Iberoamericano antes y después de las Independencias. Actas del V Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano. Salamanca, 20-23 de octubre de 2010*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 2011, p. 375.

<sup>30</sup> BELDA PLANS, JUAN, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 2000, p. 213.

<sup>31</sup> BELDA PLANS, JUAN, *Historia de la teología*, Madrid, Palabra, 2010, p. 121.

sus declaraciones, y encuadraron sus textos dentro de una visión más amplia de otros autores y escuelas teológicas. No lo interpretaron de modo mecánico y formalista, como los glosadores clásicos, sino desde sus actitudes y principios<sup>32</sup>.

Junto con esta apertura hacia otras corrientes de pensamiento, apertura que no considero, como sí lo hace Villey, una «traición» a la causa tomista<sup>33</sup>, lo que caracterizó a la Neoescolástica del siglo XVI, ciertamente en el contexto de este trabajo sobre la determinación del derecho en Francisco Suárez, fue el estudio de los asuntos jurídicos<sup>34</sup>.

En su preocupación por los problemas jurídicos, los autores salmantinos son decididamente iusnaturalistas. Es común a todos ellos la afirmación de un orden de valores y principios previos al derecho humano-positivo, que deben fundamentar, orientar y limitar las decisiones jurídicas. Es decir, el reconocimiento de un conjunto de principios de justicia independientes del parecer de los hombres, y que son la base y el esqueleto del razonamiento legal<sup>35</sup>.

Estos valores son los principios a partir de los cuales procede el mecanismo de determinación. Por esto, me parece, todos los salmantinos, en mayor o menor medida, se refirieron a este asunto: para todos ellos es un tema de especial interés la manera en que las leyes del Estado se derivan desde el derecho natural. Éste es un problema que no atañía únicamente a los legistas. También los maestros de teología, canonistas y filósofos debían dar razones de esta cuestión, que era de primera importancia en una sociedad que, como la España del Siglo de oro, cada vez se abría más a la interculturalidad<sup>36</sup>.

Tales valores naturales no representaban un pliego de principios puramente especulativos y abstractos. Ante todo, eran el signo de un derecho natural realista, fundado en aquello que era más concorde con la razón, pero que

<sup>32</sup> ANDRÉS MARTÍN, MELQUIADES, *La teología española del siglo XVI*, cit., p. 332.

<sup>33</sup> VILLEY, MICHEL, *Dikaion-Torah II (Seconde scolastique)*, en MICHEL VILLEY, *Critique de la pensée juridique moderne. Douze autres essais*, París, Dalloz, 1976, pp. 35 ss.

<sup>34</sup> Para un examen de las relaciones entre filosofía, teología y derecho en las obras de los autores de la Escolástica española: SEELMANN, KURT, “Teología e giurisprudenza alle soglie della Modernità. La nascita del moderno diritto naturale nella tarda scolastica iberica”, en *Materiali per una storia della cultura giuridica moderna*, 29 (1999) 2, pp. 277-298. Asimismo: GUZMÁN, ALEJANDRO, *El derecho como facultad en la Neoescolástica española del siglo XVI*, Madrid, Iustel, 2009, pp. 25 ss.

<sup>35</sup> PÉREZ LUÑO, ANTONIO-ENRIQUE, *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la filosofía del derecho*, Madrid, Trotta, 1995<sup>2</sup>, p. 118.

<sup>36</sup> CONTRERAS, SEBASTIÁN, “La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Su naturaleza y composición”, en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 2 (2013), pp. 297-324.

se caracterizaba por una apertura hacia lo histórico<sup>37</sup>. Esto explica que el estudio de la determinación sea fundamental para dilucidar la naturaleza de esta corriente doctrinal, porque sus miembros no defendían un derecho natural ahistórico o completamente inmutable, sino un ordenamiento de justicia que debía ser concretado en razón del *éthos* particular de cada sociedad.

Por último, lo expuesto es una muestra de que el ambiente intelectual en el que Suárez desplegó su teoría filosófica, si bien estaba permeado por las ideas de Tomás de Aquino, lo estaba en esa peculiar modulación del tomismo que es la que representan Domingo de Soto<sup>38</sup> y fray Luis de León: un tomismo «libre», «humanista», «conciliador».

### 3. La determinación del derecho natural: doctrina de Francisco Suárez

En cuanto ejercicio de la discrecionalidad normativa del gobernante, el acto de determinación tiene su origen en un asentimiento libre de la voluntad<sup>39</sup> (pues, según anota Suárez, toda elección tiene su fundamento en un asentimiento libre de la voluntad<sup>40</sup>).

Al igual que Soto, el Eximio expone que la tarea de determinación procede, solamente, en el terreno de la causalidad libre, ahí donde, existiendo todos los requisitos para obrar algo, se puede actuar o no actuar<sup>41</sup>. En este contexto, y a diferencia de lo que ocurre en el ámbito de lo natural-dado, donde, por ejemplo, es manifiesto que el sol ilumina de modo necesario y que el fuego quema<sup>42</sup>, en el proceso de construcción del derecho humano siempre hay contingencia, esto es, siempre es posible que la autoridad tome una decisión en vez de otra.

<sup>37</sup> RIAZA, ROMÁN, “La Escuela española de derecho natural”, en *Universidad*, 2 (1995), pp. 325-327.

<sup>38</sup> ORREGO, SANTIAGO, *Recepción suareciana de las doctrinas de Domingo de Soto sobre la causalidad y la libertad*, cit., pp. 149-168. En opinión de este autor, los pensadores de Salamanca y, tal vez más que todos, Francisco Suárez, se ejercitaron continuamente en la lectura directa de numerosas obras y autores de diversas tendencias, y frente a ellos ejercieron un trabajo de ponderación y búsqueda de una solución propia.

<sup>39</sup> Así, escribe Suárez, “la jurisdicción, lo mismo que el poder, no reside en una cualidad física, sino en un derecho y en una potencia moral”. SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, IV, 1, 7.

<sup>40</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Bonitate et Malitia Humanorum Actuum*, I, 2, 19. Además, expresa Suárez que, en la mayor parte de sus actos, el hombre no está conducido por la necesidad, sino por la voluntad libre.

<sup>41</sup> SOTO, DOMINGO DE, *De Natura et Gratia*, I, 16. En términos semejantes: SUÁREZ, FRANCISCO, *Disputationes Metaphysicae*, XIX, 2, 11.

<sup>42</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *Disputationes Metaphysicae*, XIX, 1, 1.

En la exposición de Suárez, la libertad de elección, el poder de no sometimiento a la necesidad natural, tiene como origen la potestad de autodeterminación del intelecto<sup>43</sup>. Esto explica que el proceso de determinación sea la expresión de la autonomía de la razón con relación a la necesidad física, o la manifestación de un poder que escapa a la causalidad natural. Dicho de otro modo: el acto de determinación, en cuanto acto de elección, deriva de la inteligencia<sup>44</sup>. Implica una decisión con conocimiento de causa, lo que equivale a señalar que ser libre es hacerse responsable por las propias decisiones<sup>45</sup>.

Aun cuando el teólogo jesuita admite que Dios, ley eterna, es principio de ordenación de todas las cosas, rechaza la idea de aquellos que suponen que la regulación divina limita la libertad de la creatura racional. En concreto, Suárez se opone a Domingo Báñez, quien afirma que la concurrencia de la voluntad divina en la operación de todos los seres compromete, en alguna medida, la libertad humana. De este modo, según expresa en *Disputationes Metaphysicae*, no es correcta la tesis de que Dios, incluso cuando concurre con las causas libres, ejerce un concurso absolutamente determinado y eficaz. Porque, como afirma Soto<sup>46</sup>, “Dios no concurre con la voluntad libre mediante la voluntad de beneplácito, a la que no se puede resistir, sino con otra voluntad, a la que sí se puede resistir”<sup>47</sup>.

Ocurre que toda creatura desprovista de razón lleva a cabo sus operaciones por necesidad natural. Esta conclusión puede ser experimentalmente deducida tanto de la observación del movimiento de los seres inanimados como del estudio y observación del movimiento animal<sup>48</sup>. Por el contrario, la indiferencia en la acción del sujeto racional, es decir, su indeterminación con respecto a la necesidad física, tiene como origen intrínseco y adecuado la extensión de la facultad racional<sup>49</sup>.

La libertad de la creatura racional no equivale, en todo caso, a completa indeterminación. En el contexto de la causalidad por libertad, el acto del

<sup>43</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *Disputationes Metaphysicae*, XIX, 1, 13.

<sup>44</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Anima*, X, 3, 11.

<sup>45</sup> COUJOU, JEAN-PAUL, *Pensée de l'être et théorie politique. Le moment suarézien*, Lovaina, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 2012, pp. 10 ss.

<sup>46</sup> SOTO, DOMINGO DE, *De Natura et Gratia*, I, 16.

<sup>47</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *Disputationes Metaphysicae*, XXII, 4, 24.

<sup>48</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *Disputationes Metaphysicae*, XIX, 1, 12.

<sup>49</sup> COUJOU, JEAN-PAUL, *Droit, anthropologie & politique chez Suarez*, Perpignan, Artège, 2012, pp. 241-282.

apetito no procede si esa facultad no es movida por el intelecto. Suárez no postula, de este modo, un poder absolutamente creativo de la voluntad. En su opinión, el movimiento del apetito, aunque libre, depende de un movimiento anterior del conocimiento. Por eso, me parece, no puede ser correcta la tesis de quienes postulan a Suárez como un autor voluntarista en teología y filosofía moral y jurídica.

A juicio del llamado Eximio, la voluntad representa una potencia ciega como la causalidad necesaria; no produce su acto más que dirigida por el entendimiento. Sin embargo, esta perspectiva se muestra insuficiente para dar cuenta de la causalidad racional por libertad. Como señala Coujou, a fin de que la relación entre libertad, razón y necesidad sea inteligible, es preciso proceder a una elucidación semántica de los conceptos.

Desde un punto de vista dialéctico, el término de necesidad designa lo que se opone simultáneamente a lo imposible y a lo que tiene posibilidad de no ser<sup>50</sup>. Por esta razón, se llama necesaria a la acción que no puede no existir o ser producida. La necesidad importa en este caso una imposibilidad a la vez lógica y ontológica. No obstante, lo necesario es también la antítesis de lo voluntario. Para que una acción se diga necesaria, no es suficiente que no pueda no ser realizada, sino que es preciso que sea no voluntaria<sup>51</sup>.

Tal como señalé unas páginas más atrás, para Suárez, al igual que para los *thomistae*, el fundamento de todo orden inteligible de la realidad reside en la ley eterna. Ésta, indica, no se debe identificar con la razón de Dios, sino con la voluntad divina, puesto que su vigencia se funda en un decreto libre de la primera causa que establece un orden en todas las cosas que debe ser respetado<sup>52</sup>. También las leyes positivas (humanas) se constituyen a partir de actos de la voluntad, pero en este caso del legislador particular. Por eso, escribe –apoyándose en las ideas de Ockham, Buenaventura, Almaino y Escoto, entre otros–, la ley (humana) existe como un *opus voluntatis*<sup>53</sup>.

Lo anterior se debe al hecho de que la ley no es otra cosa que “el imperio externo y el signo manifestativo de la voluntad del que manda”<sup>54</sup> (motivo por el cual, según expone Castro, el *imperium legis* no consiste sino en “la recta

<sup>50</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *Disputationes Metaphysicae*, XXIX, 2, 8.

<sup>51</sup> COUJOU, JEAN-PAUL, “Los límites de la herencia agustiniana del libre albedrío en la comprensión suareciana de la libertad de la voluntad”, en *Criticón*, 111-112 (2011), pp. 153-165.

<sup>52</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, II, 3, 6.

<sup>53</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, I, 5, 13.

<sup>54</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, I, 5, 25.

voluntad de quien representa al pueblo, promulgada de palabra o por escrito, y con intención de obligar a los súbditos a obedecerla”<sup>55</sup>). Suárez, de este modo, al definir la ley como “un precepto común, justo y estable, suficientemente promulgado”<sup>56</sup>, pone el énfasis no ya en la racionalidad del imperio, sino en su carácter de precepto de la voluntad<sup>57</sup>, justamente porque, en cuanto a su esencia, la ley “consiste en la voluntad misma”<sup>58</sup>.

Esto supuesto, el Eximio propone que la moralidad de los actos, su virtud o malicia, depende de su conformidad con la voluntad de un superior, “y no de su conformidad o disconformidad con el juicio de la razón”<sup>59</sup>. Lo anterior se explica porque no todo ordenamiento de la razón puede asumir el nombre legítimo de ley, sino sólo el que reviste el significado de un precepto o mandato. El simple consejo, en cuanto *opus rationis*, no es suficiente para mover a la acción: se precisa de una fuerza motiva, fuerza que procede de la recta disposición de la voluntad del gobernante:

la ley –como apunta el teólogo jesuita– tiene lugar tanto en los hombres como en las criaturas irracionales, pues cada cosa tiene su regla y medida según la cual obra y es inducida a obrar o apartada de obrar. Además, la ley tratará no sólo de las cosas morales sino también de las facticias, ni sólo de las cosas buenas y rectas sino también de las malas [ ... ] Luego, aunque esto es más difícil, se sigue que el consejo consiste en una cierta norma, puesto que también él es una determinada regla y medida de las buenas obras que induce a las mejores y aparta de las menos buenas; ahora bien, consta por la fe que los consejos se distinguen de los preceptos y que, por consiguiente, no son verdaderas leyes<sup>60</sup>.

La exposición de Suárez se centra en que la ley se define por su virtud para mover a la acción, por su eficiencia, de modo que “se llama ley a eso que se da en el príncipe que mueve y obliga a obrar, la ley es un acto de la voluntad”<sup>61</sup>. Por este motivo, advierte Suárez, la ley es, primariamente, un acto de la voluntad. Pero esto no significa que no sea en absoluto un acto de la inteligencia<sup>62</sup>: si en la ley se considera su poder para dirigir hacia lo que es

<sup>55</sup> CASTRO, ALFONSO DE, *De Potestate Legis Poenalis*, I, 1.

<sup>56</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, I, 12, 5.

<sup>57</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, II, 2, 8.

<sup>58</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, II, 1, 6.

<sup>59</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, II, 5, 2.

<sup>60</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *Disputationes Metaphysicae*, I, 1, 1.

<sup>61</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, I, 5, 21.

<sup>62</sup> Que la ley se forma por un acto de la voluntad y un acto conjunto del intelecto lo prueba

justo, es evidente que consiste también en un movimiento de la mente, y en particular, en una obra o producto del conocimiento práctico<sup>63</sup>.

La matización introducida por Suárez en la comprensión de la *ratio legis* no lo convierte en un autor decisionista. Tanto santo Tomás como Domingo de Soto y Luis de León defendieron la singular tarea que compete al apetito en el acto de creación del derecho. La tesis de estos autores es que, respecto de las materias indiferentes, la autoridad política puede crear contenidos de justicia inexistentes por derecho natural, y así, que, en cuanto a aquellas cosas que no son ni mandadas ni prohibidas por la ley moral y divina, la voluntad humana tiene la capacidad para poner dentro de los límites obligatorios de la virtud una determinada conducta<sup>64</sup>. Sucede, entonces, que

la voluntad produce una necesidad que no había en el objeto: así, por ejemplo, en materia de justicia, hace que la cosa valga tanto o cuanto, y en materia de otras virtudes, que en este caso particular sea obligatorio hacer una cosa que en otras circunstancias de suyo no lo sería<sup>65</sup>.

En la doctrina de Tomás de Aquino, que Suárez sigue de cerca, la autoridad puede convertir en lícito lo que sin su intervención estaría en contra del derecho natural, aunque no como si la autoridad tuviera poder para dejar sin efecto el derecho natural, sino porque ésta puede poner, por parte del objeto, una circunstancia por razón de la cual ya no sea de ley natural lo que lo sería si no existiese esa circunstancia. Esto ocurre, por ejemplo, en la prescripción: al que posee de buena fe algo ajeno, pasado el tiempo para prescribir, y habiendo cumplido las disposiciones de la ley, no obstante que los principios naturales

---

Suárez al decir que la ley requiere dos elementos, moción y dirección, bondad y verdad, esto es, juicio recto acerca de lo que se debe hacer y voluntad eficaz de mover a esa conducta: SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, I, 5, 20-21.

<sup>63</sup> Sobre este problema, se ha escrito: “[I]a ley es un acto intelectual en cuanto contiene directrices racionales encaminadas a ordenar a seres dotados de entendimiento, y aún puede aplicarse esto a las leyes físicas en cuanto las mismas se hallan en la mente divina y son concebidas por ésta. Pero la ley, considerada en el legislador, supone, además del movimiento intelectual, un acto de voluntad de que obligue a quienes va dirigida. No puede decirse que sea esencial sólo el acto de entendimiento, o que lo sea únicamente el de voluntad. Ambos son igualmente indispensables y constituyen en síntesis inseparable la sustancia de toda ley. Debe, sin embargo, reconocerse que lo que inmediatamente eleva la ley a la categoría de tal, es el momento de voluntad en quien la emite”. RECASENS, LUIS, *La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez con un estudio previo sobre sus antecedentes en la Patrística y en la Escolástica*, México DF, Jus, 1947, pp. 123-124.

<sup>64</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, I, 5, 16.

<sup>65</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, I, 5, 15.



ordenan la restitución de lo ajeno, le es lícito retenerlo a pesar de que se entere que es de otro.

En general, como apunta el Eximio, la ley se puede definir como una ordenación racional de la autoridad que busca promover el bien social. Tal *ordinatio rationis* tiene un sentido activo, que implica que la razón práctica no se encuentra forzada a seguir un orden, sino que el orden de las cosas es dispuesto por la razón (viene obligado por la razón la práctica, es un ordenamiento que proviene del legislador y que se constituye como criterio moral). En este sentido, expone Suárez:

la ley ordena a los súbditos. Ahora bien, el ordenamiento activo proviene del legislador, y ese acto con el que ordena se denomina ordenamiento activo, que debe tener su origen en la razón. Por ello le llamamos ordenamiento de la razón<sup>66</sup>.

Como resultado de esta ordenación racional, que es activa en cuanto depende de la *intimatio* de la voluntad, surgen en la comunidad política las llamadas normas de derecho humano. A este respecto, observa Suárez que, hablando con propiedad, existe un doble justo:

uno natural, que es lo recto según la razón natural, el cual nunca falla si la razón no yerra; otro legal, es decir, determinado por la ley humana, el cual –aunque en general sea justo– suele fallar en casos particulares<sup>67</sup>.

En cuanto al derecho de naturaleza, éste no impone una acción sino en cuanto supone que es buena, ni la prohíbe sino en cuanto supone que es intrínsecamente mala<sup>68</sup>. Las normas iusnaturales son, de esta forma, depositarias de una verdad permanente, inmutable, indeleble, universal, y se comportan como el fundamento último de la rectitud de las acciones. A causa de lo anterior, remarca Suárez que la honestidad o malicia intrínseca de los actos depende de la normatividad objetiva de la ley natural<sup>69</sup>. La autoridad política, que tiene la potestad para determinar los preceptos del derecho moral, no puede ejercer su actividad normativa por encima de la regulación divina, de modo que allí donde exista una determinación contraria al orden de la justicia, allí no habrá más que una *corruptio legis*, nunca una verdadera regla de la acción.

<sup>66</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *Disputationes Metaphysicae*, I, 12, 3.

<sup>67</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, I, 2, 9.

<sup>68</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, II, 16, 6.

<sup>69</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, II, 5, 5.

El fundamento de esta doctrina, enseña Suárez,

está en que hay algunas acciones tan intrínsecamente malas, que de ningún modo dependen en su malicia de la prohibición externa ni del juicio o voluntad divina; igualmente hay otras acciones tan intrínsecamente buenas y honestas que en esto tampoco dependen de causa alguna extrínseca<sup>70</sup>.

Suárez desarrolla este asunto a partir del problema de la mentira:

el mentir, por ejemplo, no es malo porque la razón lo juzgue como tal, sino que, al revés, se lo juzga como malo porque es malo de suyo. Entonces: no es el juicio la norma de la malicia del acto; tampoco es el juicio el que lo prohíbe [...] El acto es malo porque en sí mismo no es conforme a la naturaleza. Por ende, la misma naturaleza es norma de los actos<sup>71</sup>.

Lo anterior no sucede en las reglas de derecho positivo, aquellas que son obtenidas por medio de la determinación o especificación de la ley natural: las leyes positivas o escritas son creadoras de nuevos derechos<sup>72</sup>. Ellas establecen la maldad o bondad de los actos que regulan. Se explica, así, por qué para Suárez la materia de las elecciones autoritativas del legislador son aquellas acciones que, prescindiendo del acto de determinación, no serían obligatorias, pero que por él se hacen necesarias<sup>73</sup>. De ahí que se llame positiva

aquella ley que no ha nacido en el hombre juntamente con la naturaleza o con la gracia, sino que, por encima de ellas, ha sido impuesta por algún principio externo que tuviese facultad para imponerla; de ahí que se la haya llamado positiva, como quien dice añadida a la ley natural y no como nacida de ella necesariamente<sup>74</sup>.

En estas materias, el Eximio se hace eco de una tesis común de los pensadores de la Escolástica: el gobernante, en razón de su potestad normativa, puede disponer como obligatorio todo aquello que no sea contrario al

<sup>70</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, II, 5, 2. Prosigue: “así como las esencias de las cosas, en cuanto que no implican contradicción, son tales o cuales en su ser esencial por sí mismas antes de toda causalidad de Dios –y como independientes del mismo Dios–, así también la honestidad de la verdad y la maldad de la mentira es tal por sí misma y según la eterna verdad. Luego, respecto de tales actos o preceptos el juicio no puede ser su ley, ya que antes de todo juicio son buenos o malos y por consiguiente mandados o prohibidos; luego, nada puede ser ley natural respecto de ellos fuera de la misma naturaleza racional”.

<sup>71</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, II, 5, 3.

<sup>72</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, II, 16, 5.

<sup>73</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, I, 3, 9.

<sup>74</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, I, 3, 9.

derecho natural<sup>75</sup>. De ahí que, subraya, afirmen los teólogos que algunas cosas son malas porque están prohibidas por la voluntad, “ya que de suyo no eran malas; luego anteriormente a la ley eran indiferentes, pues si hubiesen sido buenas, la ley no hubiese podido hacerlas malas”<sup>76</sup>. León, en iguales términos, ha indicado que “mediante las leyes humanas se han establecido muchas cosas que, antes de promulgarse las leyes, eran indiferentes, y en consecuencia no están ni prohibidas ni prescritas por derecho natural o divino alguno”<sup>77</sup>. En el mismo sentido, Domingo de Soto, maestro de León, ha notado que

cuando una cosa no sólo no es contraria al derecho natural, sino que además es conveniente según el tiempo y lugar, en este caso la voluntad humana, si es que se halla investida de la pública autoridad, puede hacer que lo que se estableció sea justo. Y, en este caso, como dijo Aristóteles, lo que antes no expresaba nada, desde este momento lo expresa<sup>78</sup>.

De igual forma, pero ésta vez proponiendo un caso concreto de determinación, expresa Soto:

que el que reciba diez restituya todo, no es justo porque los hombres así lo establecieron, sino por su naturaleza. Así como el fuego no es fuego porque a los hombres así les plazca, sino que es su naturaleza. Y así, la razón formal de derecho natural consiste en que *per se* obliga. Pero que los prisioneros sean rescatados por tal o cual precio, o que ofrezcamos cabras y no ovejas en sacrificio, que son los ejemplos de Aristóteles, no es *per se* justo, sino porque los hombres así lo establecieron<sup>79</sup>.

A causa de lo anterior, Suárez ha postulado que el derecho positivo o humano no es una mera transcripción del derecho natural. Al contrario, el derecho humano puede decretar algo que ni por la ley natural ni por la ley divina fue decretado jamás: de hecho, hay muchas cosas dispuestas por la ley huma-

<sup>75</sup> De acuerdo con esto, y porque las leyes positivas se originan en el poder creativo de la autoridad, que añade determinaciones a la ley natural en aquello que ésta ha guardado silencio, es posible decir que la ley humana no se encuentra en una relación directa e inmediata con los principios naturales, que son su fundamento.

<sup>76</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, III, 15, 16. Es de advertir que, como indica Suárez, aun las cosas que están mandadas de una manera general por la ley divina o natural pueden determinarse de distintas maneras. Esto se muestra claramente en la regulación de los delitos, porque la ley humana con *prudente libertad* determina la clase de sanción correspondiente para cada delito en particular: SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, III, 15, 14.

<sup>77</sup> LEÓN, LUIS DE, *De Legibus*, ed. Barrientos, q. 7, a. 3.

<sup>78</sup> SOTO, DOMINGO DE, *De Iustitia et Iure*, III, 1, 2.

<sup>79</sup> SOTO, DOMINGO DE, *De Iustitia*, ms. 781 ottob. lat., q. 57, a. 2.

na que antes no estaban ni mandadas ni prohibidas por el orden natural<sup>80</sup>. Y así, “consta por la práctica que esas leyes mandan muchas cosas que antes no eran necesarias”<sup>81</sup>. En este sentido, escribe Suárez:

en las leyes dictadas por Dios no se dispuso en particular todas las cosas que podían convenir para el gobierno espiritual de la Iglesia, sino sólo se establecieron algunas bases substanciales de este Estado espiritual; lo demás lo dejó Dios a la disposición de sus ministros y pastores: lo primero para que todo se ordenara suavemente y de una manera acomodada a los hombres; y lo segundo, porque era imposible determinar todos los detalles en particular de una manera inmutable. Pues bien, esta determinación la hacen las leyes canónicas, y por eso tan necesarias fueron ellas en el Estado espiritual de la Iglesia como lo son las leyes civiles en el Estado temporal<sup>82</sup>.

Frente las materias indiferentes, o sea, frente a aquellas cosas que no han sido reguladas por el derecho natural, no es la inteligencia la que define lo que es conveniente para cada caso, porque el juicio del intelecto puede referirse a alternativas igualmente válidas pero contrapuestas. Por consiguiente: ante lo que es indiferente al orden natural, la inteligencia no es capaz de precisar un enunciado normativo que pueda dar cuenta de aquello que para una comunidad concreta ha de ser tomado como conveniente o no. Luego, sólo un acto de la voluntad puede establecer formalmente ese juicio de conveniencia o inconveniencia de lo indeterminado por la ley divina. En este sentido, siendo la voluntad esencialmente activa y dueña de sus actos, puede encaminar su esfuerzo hacia la dirección que más se le antoje, incluso hacia direcciones opuestas. Esto sucede porque en la tesis del Eximio la voluntad no está determinada solamente a una cosa, sino que de suyo es indiferente a obrar esto o aquello, y a obrar o no obrar, una vez puestos todos los requisitos para la operación<sup>83</sup>.

A pesar de su margen de libertad, el gobernante no puede escoger un curso de acción incompatible con el derecho moral. Por tanto, en contra de aque-

<sup>80</sup> Esto supuesto, hay muchas materias que en una comunidad son necesarias para su buen gobierno y conservación, pero que no han sido cubiertas por las normas iusnaturales. “Por eso fue necesario que la inteligencia, en aquello que sola la razón natural no alcanza a establecer, determinara algunos puntos más en particular: esto es lo que hace la ley humana, y por eso fue muy necesaria”. SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, I, 3, 18.

<sup>81</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, III, 13, 13.

<sup>82</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, I, 3, 20.

<sup>83</sup> CONTRERAS, SEBASTIÁN, “La *ratio legis* en la teología Suárez y Santo Tomás. Una propuesta de comparación”, en *Teología y Vida*, 53 (2012) 4, pp. 515-516.

llos que sindican a Suárez como un pensador voluntarista, es preciso poner de relieve que la discrecionalidad humana tiene como límite una dimensión innata de honradez o de maldad en lo que es mandado o prohibido<sup>84</sup> (que el movimiento de la voluntad está sometido al orden de la razón, puede advertirse claramente en el siguiente principio de Suárez: “al concepto y a la esencia de la ley pertenece que mande cosas justas”<sup>85</sup>).

Ahora bien, como expone Suárez, si se piensa en un caso como el odio a Dios, se ve que éste constituye la prueba de la existencia de una “malicia intrínseca anterior a la prohibición”<sup>86</sup>. En este supuesto, el mal preexiste al acto libre de la voluntad. El derecho natural revela un conjunto de reglas de verdades inmutables y universales, cuyo fin es el bien de la persona. De manera que está en la naturaleza del derecho natural prohibir lo que es expresión de un mal intrínseco y ordenar todo lo que en sí es justo y razonable<sup>87</sup>.

Todo lo dicho es una prueba de que, para Suárez, en el mismo momento en que es afirmada la inmutabilidad del derecho natural, en ese mismo instante es reconocida la posibilidad de ordenar normativamente la vida política en función de las circunstancias particulares de la comunidad, de modo tal que a diferentes circunstancias corresponderán diferentes preceptos. La inmutabilidad de la ley natural no excluye la posibilidad de que éste se encarne históricamente en reglas de justicia mudables y contingentes<sup>88</sup>. Al contrario, la presume.

---

<sup>84</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, II, 6, 11. En el mismo contexto, expone Suárez: “[n]i siquiera es imaginable que el mismo Dios cierre los ojos y suprima su ley –como vemos que hacen los hombres– porque no existe principio alguno o fundamento para sospechar tal cosa de la voluntad divina. Más aún: no sería congruente o acorde a la autoridad divina, pues es necesario que su ley sea inmutable”.

<sup>85</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, I, 9, 2. A este respecto, anota el Eximio: esta tesis “es no sólo cierta según la fe, sino además clara según la razón natural; y en esos términos la formulan no sólo los teólogos y los Santos Padres [...] sino también con frecuencia los filósofos”.

<sup>86</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, II, 6, 11.

<sup>87</sup> La libertad de la autoridad es de tal condición, que ésta podrá establecer muchas cosas que no estaban determinadas ni pudieron ser determinadas de una manera conveniente por los derechos natural y divino. Eso sí, el gobernante no podrá derogar el derecho natural: en cuyo caso destruiría su base y, por consiguiente, se destruiría a sí mismo. En este contexto, la oposición a la recta razón hace que un acto sea convertida en pecado o en falta, al menos desde la perspectiva filosófica: SUÁREZ, FRANCISCO, *Tractatus III. De Malo*, disp. 7.

<sup>88</sup> COUJOU, JEAN-PAUL, “Refundación de la determinación antropto-teológica de la ley natural”, en JOSÉ ÁNGEL GARCÍA-CUADRADO (ed.), *Los fundamentos antropológicos de la ley en Suárez*, Pamplona, Eunsa, 2014, p. 59.

#### 4. Reflexiones finales

A pesar del papel que tocó al Eximio en la renovación de la teología jurídica y la filosofía del derecho de la Modernidad, una parte importante de la doctrina lo ha presentado como el responsable del giro hacia una comprensión voluntarista de la ley (por ejemplo, Viola, Villey, Hervada, Bastit y André-Vincent). Esta opinión, hasta ahora mayoritaria, me parece que conlleva a una interpretación incompleta de la iusfilosofía del pensador español. Estudios recientes muestran que el jurista salmantino coincide substancialmente con los planteamientos de los pensadores dominicos, en cuyas filas se encuentra Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria y el propio Domingo de Soto, todos los cuales son defensores del intelectualismo en materia legislativa y judicial.

Entonces, y teniendo presente que la exposición suareciana no puede ser leída como una continuación del okhamismo o del voluntarismo más extremo, quisiera a continuación cerrar este trabajo con algunas precisiones finales:

i. La posición iusfilosófica de Suárez puede ser considerada como un intento de balance entre las comprensiones intelectualista y voluntarista de la *ratio legis* dominantes en la España del siglo XVI, y que busca hacer justicia al carácter esencialmente complementario de las funciones de la razón y la voluntad en el acto de determinación del derecho.

Esta tesis, que ha sido designada como «teoría del primado representacional del intelecto»<sup>89</sup>, postula que lo propio del apetito racional, en todas sus operaciones, reside en el hecho de que su objeto es siempre intencionado *sub specie boni*. Con todo, en esta doctrina, para que la voluntad pueda operar, siempre es necesaria la mediación del pensamiento, en tal forma que el acto de conocimiento se convierte en condición de posibilidad del acto de querer<sup>90</sup>.

ii. Conforme con la tradición de la teología salmantina, y en particular con las exposiciones de Domingo de Soto y fray Luis de León, expone Suárez que la voluntad no es capaz de obrar si no es movida y determinada efectivamente por el intelecto. El acto de elección, en cuanto acto de la voluntad, no existe más que cuando el apetito es dirigido por la razón.

iii. La continuidad doctrinal que existe entre Soto, fray Luis y Suárez se debe, entre otros motivos, a la relación académica que une a estos autores:

---

<sup>89</sup> VIGO, ALEJANDRO, “Intelecto, deseo y acción según Francisco Suárez”, en JUAN CRUZ (ed.), *Razón práctica y derecho. Cuestiones filosófico-jurídicas en el Siglo de oro español*, Pamplona, Eunsa, 2011, pp. 11-30.

<sup>90</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Anima*, X, 3, 11.

Domingo de Soto ha sido maestro de León en la Universidad de Salamanca, quien, a su vez, ha sido profesor del doctor jesuita.

iv. El énfasis que pone Suárez en su explicación del papel que tiene la voluntad en el proceso de determinación, no convierte su planteamiento en una clase de decisionismo. El acto de imperio, que es un dirigir moviendo, siempre depende de un acto de la mente. Suárez es especialmente claro al señalar que la voluntad sigue al juicio de la razón. En este sentido, la función que este autor le atribuye al apetito en el acto de formación de la ley humana es la que normalmente le corresponde según la estructura de los actos humanos. No postula una preeminencia absoluta de la voluntad sobre el intelecto. El apetito es una potencia ciega. No puede obrar sin el dictado de la *recta ratio*.

Esto supuesto, un estudio pormenorizado de las fuentes nos conduce a la siguiente conclusión: Suárez ni es el responsable de la comprensión voluntarista de la ley ni ha marcado un vuelco en las doctrinas escolásticas sobre la naturaleza del derecho y del acto de imperio. Por el contrario, en su interpretación del derecho positivo y natural, el Eximio no hace otra cosa que seguir las conclusiones de los *thomistae* (así suelen ser llamados los dominicos de Salamanca), subordinando el accionar del apetito a los juicios de la razón. De este modo, al igual que los grandes juristas de la teología dominicana, también en Suárez existe la necesidad de conjugar inteligencia y voluntad en el acto de la determinación del derecho natural.

Además, Suárez rechaza expresamente que el simple mandato de la voluntad, incluso de la voluntad de Dios, pueda ser por sí mismo causa de la normatividad jurídica: allí donde el contenido preceptivo de la ley no fuera él mismo conforme a la recta razón, ese decreto de la voluntad no podría ser concebido razonablemente como una regla de la acción.

v. Pese a que la voluntad tiene, para Suárez, un carácter preeminente en la determinación de lo bueno que debe ser obrado, el pensador español afirma que la justicia de las leyes positivas, en cuanto normas derivadas del derecho natural, depende de su grado de conformidad con los principios morales, aunque en este caso se trate de leyes que obligan inmediatamente por la voluntad del legislador.

Luego, y porque las normas de derecho positivo deben ser conformes con los principios de ley natural, piensa Suárez que el problema de la determinación no se resuelve con el puro examen de la función que toca al apetito en la vida moral. En su opinión, el acto de determinación importa una «voluntad razonada», esto es, una voluntad que sigue las indicaciones del entendimien-

to. Por eso escribe que aunque “la voluntad hace bueno al hombre dispositivamente en la vida temporal, porque es el principio de movimiento, y por tanto la bondad moral se realiza en la voluntad; sin embargo, eso lo tiene en cuanto se conforma con su norma, que es la recta razón”<sup>91</sup>. De modo que, tanto el movimiento de la razón práctica, como el acto de la voluntad, son igualmente indispensables y constituyen en síntesis la substancia de toda ley.

vi. Finalmente, del hecho de que la ley positiva sea un principio de acción que tiene fuerza para obligar, concluye Suárez que aquélla se encuentra propiamente en la voluntad, no en la inteligencia. Esto se debe a que el intelecto lo único que puede es mostrar la necesidad que hay en el objeto (y si no la hay, el intelecto no puede dársela). Al contrario, la voluntad produce ella misma una necesidad que no había en el objeto: “y así, por ejemplo, en materia de justicia, hace que la cosa valga tanto o cuanto, y, en materia de otras virtudes, que en este caso particular sea obligatorio hacer una cosa que en otras circunstancias de suyo no lo sería”<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Anima*, III, 9, 8.

<sup>92</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, I, 5, 15.



## LA PRESENCIA DE SUÁREZ EN LA METAFÍSICA DE SPINOZA

ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ  
*Universidad de Granada*

### Introducción

En la segunda mitad del siglo XX se ha asistido a una recuperación de la figura filosófica de Francisco Suárez, tanto desde la perspectiva de su pensamiento político-jurídico como desde la de su metafísica. Esta segunda, tal como queda plasmada en sus *Disputationes Metaphysicae*<sup>1</sup> de 1597, en relación con la metafísica de Spinoza, es la que hoy quiero presentar. Al respecto, contamos con un texto que nos facilita enormemente la tarea. Me refiero a la pequeña obra de Spinoza *Cognitia metaphysica*<sup>2</sup>, publicada, junto con *Principia philosophiae cartesianae*, en 1664. Este texto ha de resultarnos especialmente importante por dos motivos. En primer lugar, porque se trata de un desarrollo de la metafísica de Spinoza contemporáneo a la redacción de su obra fundamental: la *Ética*. Pero, en segundo lugar y sobre todo, porque en ella se parte claramente de las *Disputationes Metaphysicae* de Suárez.

Es claro que hay grandes diferencias entre el pensamiento escolástico de Suárez y el original sistema filosófico que plantea Spinoza. En primer lugar, podrían encontrarse diferencias palpables en la obra política y antropológica de ambos pensadores (la más destacable, sin duda, tiene que ver con que mientras que Suárez fue uno de los más acérrimos defensores del *libre albe-*

<sup>1</sup> Las citas de las *Disputationes metaphysicae* se harán siguiendo la traducción de Sergio Rábade, Salvador Caballero y Antonio Puiggerver, *Disputationes metafísicas*, Madrid, Gredos, 1960-66. Citaremos en el cuerpo del texto, utilizando, entre paréntesis, las siglas DM seguidas de tres números, que indican, sucesivamente, la disputación, la sección y el párrafo.

<sup>2</sup> SPINOZA, B., *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Alianza, Madrid, 2006 (1ª ed. 1988; 1ª ed. orig. 1663). Edición y traducción de Atilano Domínguez. Utilizaré las siglas PM para referirme a esta obra y citaré en el cuerpo del texto.

*drío*, Spinoza lo negó desde un marcado determinismo). Pero aquí nos vamos a centrar en aspectos metafísicos. Y al respecto, es obvio que Suárez condenaría, literalmente, el panteísmo de Spinoza (aunque habría que ver hasta qué punto no lo incitó). También está totalmente ausente en la metafísica de Suárez el interés matemático que Descartes inoculó en el racionalismo. Y se podría hacer referencia a multitud de diferencias más específicas, como el tipo de diferencia que se acepta entre esencia y existencia, la realidad de los trascendentales, el problema de la causa final, etc.

Pero, a su vez, no deja de ser cierto que las *Disputationes metaphysicae* ejercieron una gran influencia en el pensamiento de Spinoza, como, por cierto, en la de todo el siglo XVII. Y es más, incluso muchas de las diferencias que he indicado estaban ya impulsadas por el propio Suárez, aún contra lo que podría ser, de haberlo sabido, su voluntad. Creo que la contraposición entre escolasticismo y modernidad, y la idea de que esta última tuvo, desde un punto religioso, su única fuente en la Reforma protestante, nos impide ver la importancia que al respecto tuvo la Contrarreforma; el Barroco católico. Si Suárez puede ser presentado como un eslabón de la modernidad, no lo será *a pesar* de su carácter contrarreformista, sino, contrariamente, *gracias a él*<sup>3</sup>.

## 1. Idea y definición de la metafísica

Los *Pensamientos Metafísicos* de Spinoza se abren con la siguiente aclaración:

En ellos se explican brevemente las cuestiones más difíciles que se presentan, tanto en la parte general como en la especial de la metafísica, respecto al ser y sus afecciones, a Dios y sus atributos, y al alma humana (PM 241).

No tiene por tanto Spinoza la pretensión de elaborar un tratado sistemático y exhaustivo de metafísica, como hiciera Suárez, sino más bien tratar algunas cuestiones puntuales que él considera especialmente complejas. Por otro lado, aunque la distinción entre una metafísica general y otra especial está ya

<sup>3</sup> El desarrollo de esta idea ha guiado algunos de mis trabajos sobre Suárez. Cf. BARROSO, O., “La metafísica de Suárez en la filosofía barroca”, en *Congreso Internacional Andalucía Barroca. IV. Ciencia, Filosofía y Religión*, Junta de Andalucía, 2009, pp. 17-26; “Los entes de razón en Suárez. Una concepción barroca de la realidad”, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 28, 2011, pp. 135-161; “Accidentes y modos en Suárez. La importancia del Barroco contrarreformista en la configuración de la metafísica moderna”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, 17, 2012), pp. 69-88.

presente en Suárez, divide la última en el estudio del ser infinito (Dios) y el ser finito. Respecto al ser finito no desciende más allá del nivel de abstracción de una metafísica general, mientras que Spinoza trata específicamente el tema del alma humana; y si no entra en la cosmología, es porque ya había sido tratada en la segunda parte de los *Principios de la filosofía de Descartes*. Es decir, mientras que en Suárez la división de las partes de la metafísica sigue aún siendo dependiente de la consideración aristotélico-escolástica (aunque ahora la metafísica general ocupa el lugar fundamental en referencia a la teología), en Spinoza ya encontramos la clasificación moderna de los saberes de la metafísica: una metafísica general y tres especiales (teología, antropología y cosmología).

Vamos a referirnos en este trabajo a la metafísica general. Respecto a ella, obviamente, para ambos autores su objeto es el “ser”. Spinoza no entra en la discusión sobre el objeto mismo, sino que pasa directamente a definir el ser en los siguientes términos: “todo aquello que, cuando se percibe clara y distintamente, comprobamos que existe necesariamente o que, al menos, puede existir” (PM 242).

Por su parte, Suárez dirá que el objeto de la metafísica es el ente tomado con valor de nombre, es decir, el “que tiene esencia real, prescindiendo de la existencia actual, sin excluirla ciertamente o negarla, sino sólo abstrayendo de ella precisivamente” (DM 2,4,9).

Con “esencia real” Suárez no se está refiriendo a la esencia actualizada en la efectividad misma, sino a la pura posibilidad, es decir, a la esencia pensada, a la *potentia objectiva*. Con ello, está proponiendo una noción de la realidad en orden a la posibilidad, a la objetividad, a la representación. Aunque en la definición de Suárez del ser no hay una referencia explícita a una percepción clara y distinta, es obvio que está dando una definición de corte noético, ontológico-objetivista y no óntico-creacionista. La ontología debe poder deducirse desde el principio de no contradicción.

Obviamente, hablamos más del resultado de lo que ha iniciado Suárez que de la metafísica misma de Suárez. Como apuntaba antes, Suárez sigue preso del sentido existencial de lo real, el problema de la causación ocupa una parte importante de las disputaciones, y los dogmas siguen desempeñando un papel muy importante. Pero el proceso iniciado por Suárez es ya imparable, como muestra el caso del propio Spinoza.

Suárez pretende cumplir con el ideal jesuítico de mostrar la gloria de Dios en el orden del ser; de hacer coincidir la revelación divina, extensivamente,

con el puro dato natural. Pues bien, en tal interpretación de la metafísica cristiana como metafísica natural, lejos de las intenciones de Suárez, la catolicidad de la metafísica va retrocediendo, hasta llegar a dar en una concepción neutral o indiferente del ser mismo; el ser revelado es simplemente el ser. El triunfo natural de la representación divina, no sólo coexiste, sino que constituye el otro lado necesario de la neutralidad del ser con respecto a Dios. Paradójicamente, la reacción al protestantismo lleva a elaborar un pensamiento católico que acaba aliándose y fundando al primero. Con ello desaparecerá el Dios singular de la Biblia, quedará sólo ese Dios *causa sui* de los filósofos. Baste esto para mostrar que el panteísmo spinoziano puede encontrar raíces en la propia metafísica de Suárez.

Quizás para el lector esto no sean más que especulaciones, volvamos por ello a la definición de ser que proponen nuestros dos autores. En ambos se distingue entre el ser necesario y el posible, y, en ambos, el ser posible es pensado no en orden a la causación, sino en orden al principio de no contradicción. En el caso de Suárez es indiscutible. En el de Spinoza, dada la importancia que adquiere en su metafísica la causalidad eficiente en orden al ser, podría ser discutible, pero no lo es en tanto que hace depender la definición del ser de una percepción “clara y distinta” y de las razones que da para dejar los entes de razón fuera del alcance de la metafísica.

## 2. Los entes de razón

Respecto al tratamiento que Spinoza hace de los entes de razón, también es clara la influencia de Suárez. Aunque el ente de razón no puede ser considerado un ser y por lo tanto no es un objeto propio de la metafísica, tanto Suárez como Spinoza se hacen cargo de él. En el caso de Suárez, el tema ocupa la última de sus disputaciones. En el caso de Spinoza, es el tema con el que empiezan sus *Pensamientos metafísicos*.

Suárez define los entes de razón como aquellos cuyo ser se agota en estar objetivamente en el entendimiento, es decir, cuyo ser extramental no es posible. Obviamente, no todo lo objetivo es ente de razón:

lo que está de este modo objetivamente en el entendimiento, a veces tiene o puede tener en sí un verdadero ser real, según el cual se ofrece como objeto a la razón, y esto no es absoluta y simplemente un verdadero ente de razón, sino real, puesto que este ser concreto es lo que absoluta esencialmente le conviene, mientras que el ofrecerse a la razón como objeto le es extrínseco y accidental (DM 54,1,6).

En cambio, “ente de razón es aquel *que tiene ser objetivamente sólo en el entendimiento*, o que es aquel *que es pensado por la razón como ente, aun cuando en sí no posea entidad*” (DM 54,1,6). Es decir, el ente de razón no tiene ser porque no es ni siquiera posible, sino sólo algo pensado. Solamente en referencia a la imaginación podemos fingir entes de razón posibles, “como cuando finge un monte de oro, el cual no existe, aunque sea posible” (DM 54,2,18). Pero cuidado, el ente real en orden a la esencia real, nunca puede pensarse en orden a la imaginación, sino a la razón, así que no hay dificultad en distinguir el posible imaginativo del posible racional.

En lo que se refiere a cuáles son los tipos de entes de razón, Suárez hace referencia a tres categorías básicas: negaciones, relaciones de razón y quimeras. Al tratar de aclarar en qué consiste cada una de ellas, deja de lado la quimera y se centra en las negaciones (negación propiamente dicha, privación y relación de razón). Son *relaciones de razón* aquellas que no se hallan fuera del entendimiento, sino que son producidas por este mismo entendimiento. En lo que se refiere a la *negación*, a través de ella pensamos como algo real una carencia de forma en un sujeto para la que ni siquiera es apto. Como cuando, por ejemplo, decimos que los topos son ciegos. Por último, a través de la *privación*, pensamos como algo real una carencia de forma en un sujeto para la que es apto. Como cuando por ejemplo nos referimos a una persona ciega.

Aunque los entes de razón no constituyen verdaderos entes, eso no significa que carezcan de interés. Exceptuando la quimera, que no obedece más que al capricho del entendimiento que crea entes ficticios a partir de entes reales, los entes de razón resultan necesarios para el entendimiento. En lo que se refiere a las negaciones, la razón está en que cuando nuestro entendimiento pretender estudiarlas, sólo puedo hacerlo pensándolas a modo de entes, ya que la noción de ente es basal a nuestra capacidad intelectual. En lo que se refiere a las relaciones de razón, nuestro entendimiento no puede aprehender las cosas tal como son en sí en una aprehensión intelectual pura, sino que necesita dar rodeos, elegir caminos, y por ello establece comparaciones, relaciones de razón, que en la misma realidad no se dan.

Exceptuando la quimera, el ente de razón no es un capricho de la razón o una excrecencia suya, sino un elemento esencial en nuestro afán de conocimiento del mundo. Nuestras ciencias serían inviables sin negaciones y relaciones de razón. Y, por supuesto, aunque en este caso Suárez no fuera aún consciente de ello, nuestras ciencias naturales no serían lo que es sin unos entes de razón muy especiales, los matemáticos.

Aunque todas las ciencias necesitan echar mano de los entes de razón, de por sí no pertenecen a ninguna ciencia, ya que no siendo entes, sino más bien falta de entes, no son de por sí escibles. Por tanto, la necesidad de su tratamiento no responde a la necesidad de conocerlos en sí mismo, sino a la necesidad de reglar y fundar el conocimiento científico.

Su conocimiento, por tanto, es necesario en un intento de fundar las ciencias. No son objeto de las ciencias mismas, sino del *saber reflexivo* que funde dichas ciencias. Y dado que la metafísica es la ciencia *fundamentadora* respecto a todos los otros saberes, es esencial que se haga cargo de dichos entes de razón. En conclusión, la metafísica tiene como una de sus funciones aclarar en qué consisten los entes de razón con el objetivo de fundamentar el objeto de las ciencias particulares.

Frente a la quimera, que no tienen fundamento en las cosas, los entes de razón a los que se refiere Suárez sí que lo tienen “aunque reciban su complemento de la razón, como la razón de universal o la de género y otras semejantes, y de este tipo son también las negaciones y las privaciones” (DM 54,4,2).

Sin duda, uno de los temas más espinosos para los estudiosos de la filosofía de Suárez es el de determinar el papel gnoseológico y ontológico del universal en su filosofía<sup>4</sup>. Pues bien, creo que la posición de Suárez, respecto a qué entiende por el universal, y su rechazo de la posición nominalista, se explica desde esta concepción del ente de razón como necesario para el saber científico.

Las cosas que llamamos universales están en la realidad, pero la universalidad misma la relación de género y especie, sólo se halla en el entendimiento. Relaciones de razón con fundamento *in re*, y ello es suficiente para asegurar la validez de la ciencia, contra los nominalistas más extremos que pretendían negarla.

Con ello Suárez no está negando las ideas ejemplares en la mente divina, pero una cosa es hablar de las ideas en la mente de Dios y otra de las ideas en orden a nuestro modo de conocer.

El universal se mueve totalmente en el ámbito de lo representable, de lo objetivo, en coherencia con el ontologismo, el orden causativo queda totalmente marginado de la cuestión: “porque no tratamos de lo que llaman universal ‘causativo’, o, a modo de eficiente o de ejemplar, sino del universal ‘entitativo’, o ‘predicativo’” (DM 6,2,3).

---

<sup>4</sup> GRACIA, J.J.E., “Suárez y la individualidad”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 10, 1983, pp. 157-182.

Suárez es consciente de que hay otros entes de razón fundamentales para la ciencia: los matemáticos. Tanto el espacio propio de la geometría, como la sucesión numérica de la aritmética, son entes de razón, en concreto, negaciones (DM 6,2,3), ya que no hay un sujeto acto para dichas carencias. En ningún lugar existe el espacio puro o el tiempo puro.

Y creo que aquí, en el hecho de que el trasfondo de lo matemático sea la negación, encontramos la razón por la que Suárez aún no ha pensado nitidamente el sentido de una física matemática, el sentido de un mundo escrito en clave matemática. En el fondo, aun cuando tanto las negaciones como las relaciones son basales para el conocimiento científico, las relaciones de razón que se fundan directamente en lo real (con fundamento *in re*) contribuyen de una manera más directa al conocimiento que las relaciones de razón que no se fundan directamente en lo real (sin fundamento *in re*). Ocurriendo que las relaciones matemáticas son del segundo tipo. La ciencia sigue siendo pensada por Suárez aristotélicamente a partir de los grados de abstracción de la materia.

En lo que se refiere a Spinoza, distingue el ente de razón de la quimera y el ser ficticio. Aunque los tres coinciden en lo que Suárez dijera de ellos: no son verdaderos seres (PM 244-245).

En realidad, lo que está haciendo Spinoza es mostrar la diferencia que hay entre los entes de razón importantes para el conocimiento (los entes de razón en sentido propio) y los que no lo son (quimeras y seres ficticios). Por otra parte, lo que Spinoza llama “ente ficticio” coincide con la quimera de Suárez, mientras que la quimera para Spinoza es “aquello cuya naturaleza implica una abierta contradicción”.

Respecto a los entes de razón, que por tanto engloban aquello que Suárez llama negaciones y relaciones de razón, Spinoza propone la siguiente definición: “el *ente de razón* no es más que un modo de pensar [una afección del entendimiento], que sirve para *retener, explicar e imaginar* más fácilmente las cosas entendidas” (PM 242).

Los entes de razón “no son ideas de cosas ni pueden ser considerados como tales, ni tienen tampoco ningún objeto que o exista necesariamente o pueda existir”. Cuando investigamos las cosas reales, tenemos que tener esto muy presente, “pues una cosa es investigar la naturaleza de las cosas, y otra, los modos como nosotros las percibimos. Si confundimos una con otra, no podremos entender si los modos de percibir ni la naturaleza real” (PM 245). Con lo que caeremos en grandes errores. En esta distinción basaba, por ejemplo, su crítica al “prejuicio” de las causas finales en el apéndice al libro primero de la *Ética*.

Los entes de razón que sirven para retener las cosas entendidas coinciden con las relaciones universales de Suárez. Spinoza se refiere a los conceptos de género, especie, etc., y apunta a ellos como modos de pensar especialmente utilizados por los filósofos.

En cambio, desde el punto de vista de la importancia de los entes de razón para la ciencia, obviamente, Spinoza va a destacar los entes de razón matemáticos. Destaca el tiempo, el número y la medida: “el tiempo sirve para explicar la duración, el número para la cantidad discreta y la medida para la cantidad continua”. Estos son los entes de razón que sirven para explicar las cosas.

Además de estos dos tipos de entes de razón, que engloban aquello que Suárez llamaba relaciones de razón, Spinoza se refiere a las negaciones: “todos los modos de que se sirve el alma para negar, tales como la ceguera, la extremidad o fin, el término, las tinieblas, etc.” (PM 243). Estos son, por último, los entes de razón o modos de pensar que sirven para que imaginemos las cosas.

### 3. División del ser

En este tema es en el que parecería que Spinoza toma más distancia respecto a Suárez y la tradición escolástica en general. Curiosamente, en *Pensamientos Metafísicos*, Spinoza aún no ha dado el salto a considerar, como hará en la *Ética*, que hay una sola sustancia, sino que reserva el concepto de sustancia para el ámbito del ser finito o contingente. Así, afirma que hay que dividir el ser en “ser que existe necesariamente por su naturaleza o cuya esencia implica la existencia, y en ser cuya esencia no implica la existencia, a no ser una existencia posible. Este último se divide en *sustancia* y *modo*” (PM 246).

Lo que sí ha desaparecido del panorama de la metafísica de Spinoza es el accidente, del que nos dice que no es nada real, sino sólo un modo de pensar, es decir, un ente de razón. Recordemos que, en Aristóteles, el accidente tenía un sentido lógico y otro ontológico. Spinoza reduce el accidente al sentido lógico y reserva, para el ámbito ontológico, la noción de modo. El accidente no es una propiedad real, ya que no hay nada que se distinga realmente de la sustancia.

En lo que se refiere a Suárez –aunque sigue expresándose– a la hora de comprender el ser, a través del esquema orgánico dual heredado por la tradición, ya ha llevado a cabo cambios muy importantes. Las diferencias entre la



potencia y el acto, la materia y la forma, o la sustancia y el accidente, pierden nitidez<sup>5</sup>. Ahora nos interesa la última cuestión: la distinción entre sustancia y accidente.

Lo curioso es que, como apuntábamos en la introducción, esta distinción comienza su desplome en Suárez por razones que tienen que ver con el espíritu de la contrarreforma, en concreto, por la observancia tridentina de los dogmas de fe. En lo básico, el mundo de Suárez sigue siendo un mundo de sustancias estáticas, donde el movimiento recae en los accidentes. En esto parece poco barroco y bastante tradicional. Pero, por los Misterios de los que el Concilio de Trento ha desterrado toda lectura alegórica, Suárez sabe que hay accidentes que pueden existir con independencia de la sustancia. Esto lo expresa diciendo que la inherencia a la sustancia no es actual, sino sólo aptitudinal.

La diferencia entre el accidente y la sustancia parece desvanecerse. Y si tenemos en cuenta que Suárez considera que de las dos razones de sustancia que se dan, “estar debajo” y “subsistir”, sólo la segunda es una razón adecuada (DM 33,1,1-2), está prácticamente servida la eliminación de las propiedades accidentales o la consideración sustancial de las mismas, como ocurre singularmente en el caso de la cantidad, sospechosamente, de un protagonismo absoluto en el Misterio más citado en las *Disputationes*, el de la Eucaristía. Lo más paradójico es que sea la injerencia de los Misterios, de lo irracional, en la metafísica, lo que debilita la oposición sustancia-accidente. Suárez es plenamente consciente de esta injerencia, ya que considera que la distinción real del accidente respecto a la sustancia es indemostrable desde la mera razón: “una cosa es hablar de inseparabilidad natural y otra hablar de inseparabilidad en orden a la potencia absoluta de Dios. Pues, si sólo se parte de la primera, no es posible construir un argumento suficiente para la indistinción real, considerada de manera absolutamente propia y rigurosa” (DM 7,2,7).

Y a medida que el accidente se convierte en algo entitativo, sustancial, aparecen en Suárez los modos:

en las entidades creadas se dan algunos modos que las afectan, cuya naturaleza parece consistir en que ellos mismos no son, de por sí, suficientes para constituir un ente o entidad en la realidad, pero intrínsecamente exigen afectar en acto a alguna entidad, sin la que les es absolutamente imposible existir (DM 7,1,18).

<sup>5</sup> MARTÍNEZ GÓMEZ, L., “Para una evaluación histórica de Francisco Suárez”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7, 1980, pp. 5-25.

En tanto que elementos terminales representan la concreción última de la realidad en su dinamismo e interconexión. Los modos no son entidades realmente distintas de las cosas a las que modifican, sino, más bien, lo que permite las visibles modificaciones de estas cosas.

Si pensamos en el movimiento aristotélico o el tomista, vemos que la acción que provoca una causa es distinta de la causa misma. En cambio, gracias a la consideración modal de la realidad, Suárez puede introducir una nueva causalidad, la causalidad por resultancia, que precisamente se caracteriza porque la acción resultante permanece en la entidad que ejerce la causalidad (DM 30,5,10). Si ponemos en relación esto con la teoría del acto virtual al que hemos hecho antes referencia, el dinamismo en el interior de la entidad está prácticamente servido.

Los modos pueden acabar tanto a las sustancias como a los accidentes, así que hay tanto modos sustanciales como accidentales.

En la obra de Suárez, los modos accidentales deben su importancia también a los Misterios, ya que la diferencia que hay entre un accidente absoluto y un accidente modal es que el primero puede ser mantenido en la existencia sin inherencia actual y el segundo no. Los modos accidentales deben su importancia, dicho llanamente, a que hay cosas que ni Dios podría mantener en la existencia de forma separada. Si, de hecho, hay accidentes que pueden existir separadamente, hace falta un nombre para esta entidad mínima:

las cosas que [...] no pueden conservarse mutuamente separadas sólo se distinguen modalmente. La razón es que si uno de aquellos dos extremos es tal que no puede conservarse sin el otro por la potencia absoluta de Dios, constituye un argumento muy convincente de que aquel extremo únicamente es, por esencia, un cierto modo, y no una verdadera entidad; porque si fuese una verdadera entidad le sería imposible tener una dependencia tan intrínseca de otra entidad que Dios no pudiese suplir a aquélla con su potencia infinita; luego esta imposibilidad sólo puede provenir de que dicho extremo, en su intrínseca esencia, no es una entidad, sino únicamente un modo (DM 7,2,8).

Cuando los Misterios dejen de intervenir en Metafísica, desaparecerán los accidentes absolutos y los modos serán suficientes para terminar a las sustancias. La prueba está en que, en una crítica a Auréolo, quien parece considerar toda terminación sustancial como modal, Suárez sólo utiliza los dogmas como argumento:

afirma que ningún accidente posee la entidad propia de la forma mediante la cual modifica formalmente al sujeto, sino que es la actuación misma. Mas apenas puede entenderse qué es lo que quiso decir, a no ser que, por ventura,

haya entendido que ningún accidente es algo realmente distinto de la entidad de la sustancia, sino que es únicamente un modo, cosa que está en contradicción y disonancia con las verdades de la fe por muchos conceptos. ¿Pues quién sería capaz de comprender que los accidentes estén separados en la Eucaristía y que permanezcan sin la entidad de la sustancia, y que no posean entidad alguna propia, realmente distinta de la entidad de la sustancia? ¿Cómo, igualmente, puede entenderse debidamente toda la doctrina que defiende la fe sobre las cualidades infusas, si éstas no tienen sus entidades propias, distintas de la entidad natural de la sustancia? (DM 16,1,2).

Los modos sustanciales, están condenados a desaparecer de las metafísicas del XVII, ya que su única razón de ser es, de nuevo, la coherencia del sistema con los Misterios. A modo de ejemplo, fijémonos brevemente en el modo de subsistencia o supuesto. Para Suárez no caben dudas respecto a que el Misterio de la Encarnación exige una diferencia modal entre naturaleza y subsistencia. Haciendo referencia a la distinción sólo de razón que parece establecer Aristóteles al respecto dice que “tal opinión, aunque quizá no pueda demostrarse como falsa por la sola razón natural, no obstante, supuesto el misterio de la Encarnación, no puede defenderse en modo alguno, ya que, según la fe, fue realmente asumida y unida hipostáticamente al Verbo divino una humanidad singular; pero no fue asumido un supuesto creado y humano” (DM 34,2,4). No creo que sea necesario insistir más en el asunto.

La influencia de Suárez en la metafísica general de Spinoza va más allá de lo que aquí he presentado. Hay temas muy importantes que han quedado en el tintero. Por ejemplo, podríamos rastrear cómo ya en Suárez la causalidad eficiente gana terreno respecto a la causa final; o por qué Spinoza reduce su discusión sobre el problema de los trascendentales a tres de ellos (unidad, verdad y bondad), precisamente los únicos que reconocía Suárez. Obviamente, Suárez no llegará a pensar, como Spinoza, que los trascendentales no son nada real (sino solo un modo de pensar, en el caso de la unidad, o meras denominaciones extrínsecas, en el caso de la verdad y la bondad); pero sí que Suárez reduce su realidad al mínimo, considerando la unidad sólo como una negación de la pluralidad, y la verdad y la bondad como meras connotaciones del ser.



## LA FILOSOFÍA NEOPLATÓNICA DE SAN JUAN DE LA CRUZ

FLORENTINO ALÁEZ SERRANO

*Instituto de Ciencias de las Religiones  
Universidad Complutense de Madrid*

San Juan de la Cruz llega en enero de 1582 al convento de los Mártires en Granada y aquí permanecerá hasta 1588. Granada es el lugar en el que reside más tiempo de toda su vida adulta. Aquí escribe la mayor parte de su obra en prosa. Aquí fecha, en 1584, el manuscrito de Sanlúcar de Barrameda, conocido como *Cántico A*, que es la única obra auténtica del autor que ha llegado a nosotros, si exceptuamos los 78 aforismos del manuscrito de Andújar, y las doce cartas autógrafas.

La publicación en 1924 del libro de Jean Baruzi, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*<sup>1</sup>, impulsa a algunos autores a seguir su senda y a estudiar el pensamiento Juan de la Cruz como filosofía.

Es corriente afirmar que la filosofía de Juan de la Cruz procede de Aristóteles y de la escolástica de Tomás de Aquino. El aristotelismo era la filosofía oficial en la España del siglo XVI<sup>2</sup>. Sin embargo, las ideas centrales de la filosofía de San Juan de la Cruz son de raíz neoplatónica. Algunas proceden del neoplatonismo antiguo<sup>3</sup>. André Bord cree que Juan leyó a Plotino<sup>4</sup>. Pero, sobre todo, influye en él el neoplatonismo medieval, que se inicia con el Pseudo Dionisio a fines del siglo V o principios del IV, y que perdura en autores

---

<sup>1</sup> BARUZI, JEAN, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2001.

<sup>2</sup> Cf. ABELLÁN, JOSÉ LUIS, *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, vol. II, p. 173.

<sup>3</sup> Vid. CORTE, MARCEL DE, « L'expérience mystique chez Plotin et chez Saint Jean de la Croix », en *Études Carmelitaines* 20, 1935, Paris, pp. 164-215 ; CORTE, MARCEL DE, « Plotin et la « Nuit de l'esprit », en *Études Carmelitaines* 23, 1938, Paris, pp. 102-115, y BORD, ANDRÉ, *Plotin et Jean de la Croix*, Paris, Beauchesne, 1996.

<sup>4</sup> Vid. BORD, ANDRÉ, *Plotin et Jean de la Croix*, Paris, Beauchesne, 1996, pp. 41 y 250.

como Juan Escoto Eriúgena, Thierry de Chartres, Amaury de Bène, el maestro Eckhart y Nicolás de Cusa.

Juan acusa la influencia del Pseudo Dionisio, aunque no hay prueba concluyente de que lo haya leído, a pesar de que su biógrafo José de Jesús María (Quiroga) lo da por supuesto, cuando informa de un discurso, hoy perdido, que escribe sobre la contemplación mientras estudia en la Universidad de Salamanca entre 1564 y 1568. El motivo del interés por la mística estriba, según Quiroga, en que “hallaba tan encontradas la doctrina antigua de estos [San Dionisio y San Gregorio] y otros Santos que la Iglesia de Cristo tiene como por lumbreras clarísimas de sus verdades, y las opiniones nuevas que en materia de oración mental corrían en este tiempo, que gastó mucho en averiguarlas para sacar en limpio la esencia verdadera de la contemplación provechosa”<sup>5</sup>. De aquí se desprende que por lo menos en este momento conoce la doctrina del Pseudo Dionisio, y casi se puede afirmar, si tenemos en cuenta que lo cita cuatro veces al tratar del rayo de tiniebla, que es un conocimiento directo a partir de sus obras.

Las obras del Pseudo Dionisio circulan en España durante el siglo XVI: en versión latina, la edición de 1502 impresa en Estrasburgo y la de Alcalá de 1541, ambas con las mejores traducciones y comentarios de Ambrosio Traversari y Marsilio Ficino. Un resumen de la doctrina del Pseudo Dionisio y la más famosa de sus obras, la *Teología Mística*, se publican en castellano dentro del libro titulado *Sol de contemplativos o Mystica theologia de San Dionisio* (Toledo, 1513) de Hugo de Balma, en traducción de Antonio de Ciudad Real, a la sazón vicario del convento franciscano de San Juan de los Reyes en Toledo.

Juan cita cuatro veces a San Dionisio al tratar del “rayo de tiniebla”: en la *Subida*<sup>6</sup>, en la *Noche*<sup>7</sup>, en la *Llama B*<sup>8</sup> (en la *Llama A* no figura la cita) y en

<sup>5</sup> JOSÉ DE JESÚS MARÍA (QUIROGA), *Historia de la vida y virtudes del venerable Padre. Fray Juan de la Cruz*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1992, p. 69.

<sup>6</sup> *Subida* 2, 8, 6, p. 239. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1993. Todas las citas de San Juan de la Cruz se harán por esta edición de sus obras. En ella, la *Subida* está tomada del código de Alcaudete y los pasajes entre paréntesis del código de Alba. La *Noche* copia, principalmente, el texto del código hispalense y, entre paréntesis, del código romano. El *Cántico A* está tomado del manuscrito de Sanlúcar de Barrameda y el *Cántico B* del de Jaén y, entre paréntesis, del código de Segovia. La *Llama A* incorpora el texto del código del Sacromonte y la *Llama B* el del manuscrito 20 del Archivo Silveriano de Burgos.

<sup>7</sup> *Noche* 2, 5, 3, p. 496.

<sup>8</sup> *Llama B*, 3, 49, p. 846.

el *Cántico A*, que dice que la contemplación es oscura, “porque es contemplación; la cual es en esta vida, como dice San Dionisio, *rayo de tiniebla*”<sup>9</sup>.

Las obras de Eckhart no circularon en la España del siglo XVI, pero su pensamiento pudo ser conocido indirectamente, a través de las *Instituciones*<sup>10</sup> (1548) de Tauler (en castellano), puestas en el *Índice de libros prohibidos* de 1559, si bien la edición en latín de las *Opera Thauleri* (Colonia, 1548, 1555), que también contienen las *Instituciones*, no fueron prohibidas hasta el *Índice* de Quiroga de 1583. Las *Instituciones* de Tauler son una antología de textos místicos, de los cuales sólo una pequeña parte es obra de Tauler (los capítulos XXXIV y XXXVIII). Los demás proceden de Nicolás van Esch, Ruysbroek, Godeverd van Wefele, Alberto Magno, del llamado *Libro de la pobreza espiritual*, de autor anónimo, y de Eckhart (capítulos II, VI, XI, XII, XIV, XXXVI y XXXVII). Crisógono de Jesús afirma que este libro es el que más profunda huella dejó en el espíritu y en las obras de San Juan de la Cruz<sup>11</sup>.

Juan concibe el cuerpo como cárcel del alma, en la *Subida*<sup>12</sup> y en la *Noche*<sup>13</sup>. Y, como Plotino, Boecio y Tomás de Aquino, distingue una parte inferior del alma, sensitiva, y una parte superior, espiritual<sup>14</sup>. Aunque parte de la doctrina escolástica de que todo el conocimiento procede de los sentidos<sup>15</sup> y de la idea aristotélica del entendimiento pasivo o posible<sup>16</sup>, no puede evitar que en algún momento aflore la idea platónica de que conocer es recordar<sup>17</sup>, cuando afirma que, a veces, “suele Dios dar al alma estos divinos toques, en que le causa ciertos recuerdos de Dios”<sup>18</sup> y al final de la *Llama A*, cuando se da cuenta de que no sabe decirlo “y parecería menos si lo dijese”, mientras Dios aspira al alma se produce “aquel recuerdo del alto conocimiento de la

<sup>9</sup> *Cántico A* 13, 16, p. 923.

<sup>10</sup> TAULER, JUAN.— *Obras*, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca-FUE, 1984.

<sup>11</sup> Cf. CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, Madrid, Mensajero de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, 1929, vol. I, p. 45.

<sup>12</sup> Vid. *Subida*, 1, 15, 1, p. 214, y *Subida*, 2, 8, 4, p. 237.

<sup>13</sup> Vid. *Noche*, 2, 1, 1, p. 488.

<sup>14</sup> Cf. *Cántico A*, 19, 3, p. 942.

<sup>15</sup> *Subida* 1, 3, 3, p. 180.

<sup>16</sup> Cf. *Cántico A* 13, 14, p. 922. Vid. *Subida*, 2, 32, 4, p. 334.

<sup>17</sup> Cf. *Menon* 81 c d, PLATÓN, *O.C.*, Madrid, Aguilar, 1979, p. 446.

<sup>18</sup> *Subida* 2, 26, 8 y 9, p. 314.

Deidad”<sup>19</sup>. También, como Platón, admite en algún caso ideas innatas. Alude, en la *Subida*, a ciertas noticias espirituales “increadas”, que, por excepción, no será necesario olvidar<sup>20</sup>.

Pero donde quizás mejor se pueda rastrear y poner al descubierto el sustrato neoplatónico de la mística de Juan es en la doctrina del desprendimiento. Plotino afirmaba que, para llegar al éxtasis, hay que desprenderse de todas las cosas<sup>21</sup>, incluso de los pensamientos<sup>22</sup>. En su *Teología mística* es donde el Pseudo Dionisio habla más claramente y donde condensa su doctrina sobre el desprendimiento: “Renuncia a los sentidos, a las operaciones intelectuales, a todo lo sensible y a lo inteligible. Despójate de todas las cosas que son y aun de las que no son. Deja de lado tu entender y esfuérzate por subir lo más que puedas hasta unírte con aquel que está más allá de todo ser y de todo”<sup>23</sup>. El *desprendimiento* (abegescheidenheit) es una idea central del pensamiento de Eckhart que consiste en no desear nada, renunciar a la propia voluntad, despojarse absolutamente de sí mismo y abandonarse por completo a Dios<sup>24</sup>. Para Juan, el alma ha de estar “vacía y desnuda y purificada de todo apetito”<sup>25</sup>, ha de desasirse y desnudarse de todo<sup>26</sup>. Ha de vaciarse de todo lo que no es Dios para ir a Dios<sup>27</sup>.

Son neoplatónicas la idea de Dios como trascendente e inmanente y la teología negativa. También lo es el sentido panteísta de la deificación, que aparece en el *Cántico A*: “Que, por cuanto en este caso se une el alma con Dios, siente ser todas las cosas Dios en un simple ser”<sup>28</sup>. Y, además, el sentido erótico de la unión y de la experiencia extática, la doctrina de la impecabilidad y la insistencia en el gozo de Dios, que deja entrever la influencia del neoplatonismo renacentista de Marsilio Ficino o de Lorenzo Valla, para quienes el placer máximo es la *voluptas divina* o la *voluptas caelestis*.

<sup>19</sup> *Llama A*, 4, 17, p. 1061.

<sup>20</sup> Cf. *Subida*, 3, 14, 2, p. 359.

<sup>21</sup> Cf. *Enéada VI*, 9, en PLOTINO, *Enéadas V-VI*, Madrid, Gredos, 1998, pp. 540-541.

<sup>22</sup> Cf. *Enéada VI*, 7, en PLOTINO, *Enéadas V-VI*, Madrid, Gredos, 1998, p. 473, y *Enéada VI*, 9, en PLOTINO, *Enéadas V-VI*, Madrid, Gredos, 1998, p. 547.

<sup>23</sup> *Teología mística* 1, 1, en PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA. – *Obras completas*, Madrid, BAC, 1995, p. 371.

<sup>24</sup> Cf. *Instrucciones espirituales*, 11, en MEISTER ECKHART, *Los Tratados*, Rosario (Argentina), Ediciones del Peregrino, 1982, pp. 63-64

<sup>25</sup> *Subida* 1, 5, 6, p. 187.

<sup>26</sup> Cf. *Subida* 2, 4, 4, p. 222.

<sup>27</sup> Cf. *Subida* 3, 7, 2, p. 347.

<sup>28</sup> *Cántico A*, 13, 5, p. 918.



Voy a referirme aquí, brevemente, a dos aspectos que no han sido muy estudiados desde el punto de vista de su filiación neoplatónica: la belleza y la idea de fe oscura.

La concepción que profesa Juan de la belleza es contradictoria, frontalmente contradictoria. Como ocurre tantas veces, la *Subida* y el *Cántico A* exponen opiniones contrapuestas.

Juan afirma en la *Subida* que “*la hermosura es vana*, pues que al hombre hace caer de muchas maneras cuando la estima y en ella se goza”<sup>29</sup> y reconoce que “Dios es en sí todas esas hermosuras y gracias eminentísimamente”<sup>30</sup>. Con esto quiere decir que no hay más belleza que la de Dios, la belleza de las criaturas es falsa: “*toda la hermosura de las criaturas, comparada con la infinita hermosura de Dios, es suma fealdad*”<sup>31</sup>.

El *Cántico A* se sitúa en cuanto a la percepción de la belleza del mundo en los antípodas de la *Subida*, al percatarse de que las criaturas están vestidas de hermosura natural “derivada y comunicada de aquella infinita hermosura sobrenatural de la figura de Dios”<sup>32</sup>. Una vez que el alma ha conocido en las criaturas el rastro de la hermosura de su Amado, queda lllagada en amor “con ansias de ver aquella hermosura invisible”<sup>33</sup>. Las criaturas dan al alma “señas de su amado”, que aumentan su amor y “tanto más le crece el apetito de verle”<sup>34</sup>. El alma se da cuenta de que las criaturas son bellas, tienen una hermosura natural, que es efecto y a la vez reflejo o imitación de la hermosura sobrenatural, de la belleza divina. El místico descubre y percibe en el mundo la belleza de Dios. Es una percepción intuitiva, casi sensorial, que experimenta como teofanía, y que le hiere de amor y excita su deseo.

Se pueden descubrir en esta forma de razonar huellas de la doctrina medieval del *Pulchrum* como atributo divino que constituye la “causa eficiente, ejemplar y final de toda belleza creada”, según la famosa sentencia de Ulrico Engelberto de Estrasburgo, en su libro *De pulchro*<sup>35</sup>. Esta doctrina de origen platónico llega a los filósofos medievales a través del *Comentario al Timeo*

<sup>29</sup> *Subida* 3, 21, 1, p. 374.

<sup>30</sup> *Subida* 3, 21, 2, p. 375.

<sup>31</sup> *Subida* 1, 4, 4, p. 182.

<sup>32</sup> *Cántico A* 5, 5, p. 898.

<sup>33</sup> *Cántico A* 5, 5, p. 898.

<sup>34</sup> *Cántico A* 6, 1, p. 899.

<sup>35</sup> Citado por JACQUES PI, JÈSSICA, *La estética del románico y el gótico*, Madrid, A. Machado Libros, 2003, p. 141.

de Calcidio (siglos III y IV)<sup>36</sup>. La idea de que la belleza del mundo es manifestación de Dios aparece claramente formulada, desde la óptica del neoplatonismo agustiniano, por Roberto Grosseteste (1175-1253) en su libro *De unica forma omnium*: “contempla, si puedes, la hermosura misma. Así verás a Dios, que no es hermoso en virtud de otra forma, sino que es la hermosura misma de todo lo hermoso”<sup>37</sup>.

La concepción de la belleza que hay en el *Cántico A* se inscribe dentro del simbolismo metafísico medieval, según el cual el mundo corpóreo es símbolo de Dios y de las realidades invisibles. Procedente de Macrobio (siglo IV), quien en su *Comentario al Sueño de Escipión* (I, 14) veía en la belleza de las cosas el reflejo como en un espejo del rostro de la Divinidad, pasará después al neoplatonismo medieval, en autores como el Pseudo Dionisio y Juan Escoto Eriúgena.

La fe oscura es quizás el concepto más oscuro de Juan. La fe, la fe oscura, “la inteligencia obscura y general”<sup>38</sup>, “la noche de la fe”<sup>39</sup>, la “noticia amorosa y oscura”<sup>40</sup>, son para Juan una forma de conocimiento, la forma de conocimiento propia de la vía-mística. La contemplación se llama Teología mística porque es “sabiduría de Dios secreta”<sup>41</sup>, y por ser oscura la denomina también *noche* y *rayo de tiniebla*.

Juan contrapone la fe oscura a la visión de la esencia divina en la gloria, que es clara y directa. Con ello pretende no separarse de la doctrina oficial sobre la visión beatífica formulada por el papa Benedicto XII (1334-1342), antiguo cardenal Jacques Fournier, en la constitución *Benedictus Deus*, de 29 enero de 1336:

“...Vieron y ven la divina esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino por mostrárseles la divina esencia de modo inmediato y desnudo, clara y patentemente, y que viéndola así gozan de la misma divina esencia que, por tal visión y fruición, las almas de los que salieron de este mundo son verdaderamente bienaventuradas y tienen vida y descanso eterno, y también las de aquellos

<sup>36</sup> Cf. ECO, HUMBERTO, *Arte y belleza en la estética medieval*, Barcelona, Lumen, 1997, p. 29.

<sup>37</sup> Citado por JAQUES PI, JÈSSICA, *La estética del románico y el gótico*, Madrid, A. Machado Libros, 2003, p. 139.

<sup>38</sup> *Subida 2*, 10, 4, p. 242.

<sup>39</sup> *Subida 2*, 23, 1, p. 305.

<sup>40</sup> *Subida 2*, 24, 4, p. 308.

<sup>41</sup> *Subida 2*, 8, 6, p. 239.

que después saldrán de este mundo, verán la misma divina esencia y gozarán de ella antes del juicio universal; y que esta visión de la divina esencia y la función de ella suprime en ellos los actos de esperanza, en cuanto la fe y la esperanza son propias virtudes teológicas; y que una vez hubiere sido o será iniciada esta visión intuitiva y cara a cara y la fruición en ellos, la misma visión y fruición es continua sin intermisión alguna de dicha visión y fruición, y se continuará hasta el juicio final y desde entonces hasta la eternidad”<sup>42</sup>.

Para no chocar con esta doctrina Juan no empleará nunca la palabra intuición. La unión se produce por la fe, la “noche de la fe” o el “abismo de la fe”. A medida que el alma se va dando cuenta de que no es posible alcanzar en este mundo la visión clara de Dios, empieza entonces a conformarse con “noticias informes”<sup>43</sup>, verdades “oscuras y encubiertas”<sup>44</sup>, “como “en dibujo”<sup>45</sup>. En la experiencia mística sólo cabe una especie de visión diferente, oscura y de menor entidad.

La fe es una forma de conocimiento diferente al conocimiento sensible y racional, discursivo o lógico-deductivo. Se podría intentar explicar la fe a partir de la idea de intuición.

La fe oscura o el conocimiento oscuro de Dios consistiría, entonces, en intuición, que era concebida en la Edad Media como visión (*theoria* o *contemplatio*). *Intuición* procede del verbo latino *intueri*, que significa ver o mirar. *Intellectus* es la traducción de la palabra griega *noûs*, como *ratio* lo es de *dianoia*. El conocimiento intelectual, directo, sin la mediación de ideas, imágenes, razonamientos ni lenguaje, se contraponía al conocimiento sensible y racional. Así dice Tomás de Aquino: “la razón y la inteligencia difieren en cuanto al modo de conocer, o sea en que la inteligencia conoce con una simple mirada (*simplici intuitu*), mientras que la razón conoce discuriendo de una cosa en otra”<sup>46</sup>.

Aflora aquí, una vez más, la filiación platónica y neoplatónica de Juan. La intuición o intelección es para Platón el grado supremo del conocimiento y consiste en una visión o contemplación, en definitiva, un conocimiento directo e inmediato.

<sup>42</sup> DENZINGER, ENRIQUE, *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1997, p. 181.

<sup>43</sup> *Cántico A*, 11, 1, p. 909.

<sup>44</sup> *Cántico A*, 11, 3, p. 910.

<sup>45</sup> *Cántico A*, 11, 5, p. 911.

<sup>46</sup> *Suma teológica I*, 59, 2, SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, BAC, 1947, vol. 3, p. 377.

Para Juan de la Cruz, frente al conocimiento que proporcionan los sentidos y la razón, falso y engañoso, se alza, el “conocimiento oscuro”. Partiendo del principio de que el ser de las criaturas, comparado con el infinito ser de Dios, nada es, afirma que “toda la sabiduría del mundo y habilidad humana, comparada con la sabiduría infinita de Dios, es pura y suma ignorancia”<sup>47</sup>, no sirve para la unión.

La negación de la razón y la afirmación de la fe colocan a Juan dentro del irracionalismo, tanto gnoseológico como metafísico<sup>48</sup>. El primero prescinde de la razón como fuente de conocimiento al tiempo que se vale de la intuición, el sentimiento o la fe, mientras que, para el segundo, el motivo de apartarse de la razón estriba en que la realidad no es racional. Juan ve que la razón no sirve en la vía mística para el conocimiento de Dios porque, fiel a la tradición dionisiana que lo concibe como trascendente o supraesencial a todo ser, reconoce que media entre ambos una desproporción absoluta, que hace imposible cualquier conocimiento racional.

---

<sup>47</sup> *Subida*, 1, 4, 4, p. 183.

<sup>48</sup> Vid. SUANCES MARCOS, MANUEL, y VILLAR EZCURRA, ALICIA, *El irracionalismo. De los orígenes del pensamiento hasta Schopenhauer*, vol. 1, Madrid, Síntesis, 2000, pp. 15-16.

---

## LA INFLUENCIA DE FRAY LUIS DE GRANADA EN OLIVA SABUCO

JESÚS RUIZ FERNÁNDEZ

*Universidad Autónoma de Madrid*

Por el título podría parecer que este trabajo toma partido por Oliva Sabuco en el controvertido problema de la autoría de la *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre*, frente a los autores que se inclinan por su padre, el Bachiller Sabuco<sup>1</sup>. Mi posición, sin embargo, es que, aunque fuera la mano de la alcaraceña quien la escribió, esta obra tiene una doble autoría en lo que respecta al contenido, y que fray Luis de Granada influyó solo en la parte que corresponde a Oliva. A Miguel Sabuco le correspondería exactamente la fisiología, el psicosomatismo y la ética aristotélica de la moderación, mientras que, a su hija, la síntesis de medicina y teología y la ascética socrático-cristiana y neoestoica. Que se hable aquí de ascética, pudiera resultar chocante a quien tenga la *Nueva filosofía* por una obra hedonista, como se ha aireado en muchos estudios. Pero no hay tal, no hay hedonismo en la *Nueva filosofía*. Lo que hay, en todo caso, es la recomendación de placeres moderados que haría cualquier

---

<sup>1</sup> Mayúscula ha sido la polémica que se ha desarrollado estos últimos años, especialmente en Albacete, en torno al autor de esta obra. Siempre se pensó que era de Oliva, pues así consta en las ediciones desde 1587. Hasta que, a principios del siglo XX, se halló en Alcaraz el testamento de Miguel Sabuco, el Bachiller Sabuco, en el que reclamaba la autoría (MARCO E HIDALGO, J., “Doña Oliva de Sabuco no fue escritora”, en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 7, 1903, pp. 1-13, pp. 4, 8). Entonces todos los estudiosos se pasaron al padre, haciéndolo constar. Sin embargo, cien años después, es decir, muy recientemente, un buen número de estudios, sobre todo de orientación feminista, han vuelto a reivindicar la autoría. Y entonces es cuando se ha desatado la polémica entre los partidarios del padre y de la hija. En medio de la cual, Ricardo González ha descubierto un testimonio de la propia Oliva en el que confiesa que el padre es el autor (*El enigma Sabuco*, Albacete, 2008, p. 276). Pero no por eso los partidarios de la hija, como Ricardo González, han cejado en su empeño. La verdad es que yo no creo que el asunto quede definitivamente zanjado, pues demasiadas oscuridades encierra la *Nueva filosofía* como para ser iluminadas por unos cuantos documentos.

médico<sup>2</sup>. Y ello al lado de la convicción de la vanidad de los deleites, lo que refleja la coexistencia de dos mentalidades distintas, es decir, la doble autoría.

La polémica parece haber amainado, después de alcanzar niveles de auténtica ferocidad en Albacete. Esperemos que no sea para olvidarnos de Oliva y Miguel otros doscientos años, que son los que, estadísticamente, se necesitan para que sean rescatados de las catacumbas de la memoria. Siempre además por razones extrañas a la propia obra<sup>3</sup>. La *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* es una maravilla literaria –“décima musa” llamó Lope de Vega a la joven de Alcaraz–, uno de cuyos principales méritos es la propuesta nada menos que de una síntesis de medicina y teología, a cuya exposición obedece este artículo. Sabuco quizás sea una figura menor, es cierto; pero en ningún caso por la escasa atención que le dedican las actuales historias de la filosofía y literatura. Pues tal ocurre con fray Luis de Granada, y eso que fue el director espiritual de nuestro Siglo de Oro<sup>4</sup>.

Mi hipótesis es que Oliva utilizó las teorías del Bachiller como *medicine ancilla theologiae*, esto es, reinterpretó los conceptos médicos de su padre, adaptándolos a su mentalidad ascética. Por ejemplo, el de esperanza de bien, muy importante en la *Nueva filosofía*, por ser “una de las tres columnas o empentas que sustentan la salud y vida humana” (107). Pues si las causas de la enfermedad en esta obra son los trastornos fisiológicos producidos por el

<sup>2</sup> PALACIOS SOLER, R., “Aspectos estilísticos y literarios de la ‘Nueva Filosofía’”, en *Al Bait*, 22, 1987, pp. 153-168, p. 43), PULEO, A., “Pensadoras españolas”, en MARTINO, G. DE Y BRUZZESE, M., *Las filósofas. Las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento*, Madrid, Cátedra, pp. 541-582, p. 547, y ROMERO PÉREZ, R., (*Oliva Sabuco (1562-1620). Filósofa del Renacimiento español*, Castilla-La Mancha, Almad, 2008, p. 65) han interpretado la *Nueva filosofía* como hedonista. Y en efecto, a veces lo parece, como cuando recomienda “tomar placeres y contentos por todas vías” (102). Pero en general Miguel Sabuco es moderado: “Esta felicidad ha de ser en obra del entendimiento, razón y prudencia, en lo cual eres hombre y te diferencias de los otros animales que no lo tienen y no en ningún género de leyes sensuales, que en éstos comunicas con los animales” (166). En el caso de la *Nueva filosofía*, como las referencias son abundantes, citaré en el cuerpo del texto indicando la página de la edición de Samuel García Rubio y Domingo Henares, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses, 2009.

<sup>3</sup> En el siglo XVIII, por los novatores, y en el XX. Véase mi artículo, “La *Nueva filosofía* de Oliva y Miguel Sabuco”, en ENSAYOS, *Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, 27, 2012, pp. 121-141, pp. 124-125. [Online], <http://www.revista.uclm.es/index.php/ensayos>. [Consulta: 15, abril, 2013].

<sup>4</sup> Véase RHODES, E., “El Libro de la Oración como el «best seller» del Siglo de Oro”, en VILANOVA, A. (COORD.), *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Barcelona, 1989*, vol. 1, 1992, pp. 525-532, pp. 526-527. Normalmente fray Luis de Granada es un autor que no se ve ni en Secundaria ni en las carreras de filosofía y filología hispánica de las universidades.

pesar y la ira, que, insoportables como son para el alma, esta los expulsa junto con el jugo –quilo– del cerebro en que están alojados<sup>5</sup>, la esperanza de bien, sin embargo, “quita las fuerzas al grande enemigo del género humano, enojo y pesar” (122). Naturalmente, tal esperanza de bien en Miguel Sabuco, en un médico, es una esperanza de bien terrenal. Como cuando nos encontramos que la cura del desamor es “buscar y tomar otros amores, que un clavo con otro se saca, y lo que tiñe la mora, otra verde lo descolora” (106), porque “cuando la esperanza de tu bien pereció, luego busca, inquiere e imagina otra” (101), “aunque sea fingida” (107). Sin embargo, una asceta como Oliva, educada en el senequismo heraclíteo del “*nihil sine contrario*” (349) sabe que no hay alegría sin tristeza que la acompañe ni esperanza de bien alcanzable en este mundo. Incluso la muerte la interpreta como consecuencia del cese de “la blanda, y engañosa esperanza del bien, frustrada tantas veces con fines siniestros, y contrarios” (192). La solución, por tanto, será poner la esperanza de bien en el otro mundo, la transfiguración de la esperanza de bien terrenal en celestial (171,197).

Dos razones pueden hacernos sospechar que, en la *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre*, han dejado su huella dos mentes de diferente naturaleza. Una es el hecho de que, tanto Oliva como Miguel, testifiquen que él es el “autor”, mientras que es obvio que el libro está escrito por una mujer, y, la segunda, las abundantes y llamativas contradicciones tan características de la obra.

Sobre la primera cuestión ya se ha escrito mucho: el enorme número de referencias a las mujeres, muchas veces sin venir a cuento porque ya habían sido mencionados los hombres; las alusiones a los partos; a las mujeres que mueren por amor; a las mal casadas. Una y otra vez nos encontramos con los hombres y las mujeres, mozos y mozas, etc., hasta el punto de recordarnos el lenguaje políticamente correcto actual del *los/las*. Incluso el protagonista de este diálogo entre pastores que es la *Nueva filosofía*, el pastor Antonio, a veces se equivoca y habla en femenino (106). Si no ha sido raro en la historia de la literatura y el pensamiento el que algunas autoras, por razones obvias, se hayan ocultado tras seudónimos masculinos o nombres de familiares, la

---

<sup>5</sup> Lo que Platón llamó desarmonía entre alma y cuerpo, y que la medicina tradicional no aceptó, prefiriendo explicar las enfermedades por problemas alimentarios. En la *Nueva filosofía* la muerte violenta se produce por apagamiento del calor del estómago por la frialdad del quilo cuando es aborrecido en exceso. Estas teorías, que en el siglo XVIII sirvieron a los novatores para polemizar con los fisiólogos ingleses por supuesto plagio, no son muy estimadas hoy día en las Historias de la fisiología y psicología, ni siquiera españolas. Véase mi artículo, “La *Nueva filosofía* de Oliva y Miguel Sabuco”, *o. c.*, pp. 125 y ss.

*Nueva filosofía* sería un caso único si un hombre ha firmado con un nombre de mujer<sup>6</sup>. Y al trabajo que conllevaría aceptar esto, habría de sumarse el de comprender que el padre se hubiera travestido hasta el punto de darle a su escritura una tonalidad femenina. Por mucho que quisiera “darle el nombre e la onrra”<sup>7</sup> a su hija. El problema no es el de saber quién escribió el libro: el libro lo escribió Oliva. El problema es el de saber por qué, habiéndolo ella escrito, ambos testificaran que él fue el autor. Y mi hipótesis a este respecto es que la parte del contenido del libro que ambos consideraban la importante, la original, y que es la más extensa al fin y al cabo –y la que siempre ha destacado la crítica–: la fisiología y el psicomatismo, efectivamente es de Miguel<sup>8</sup>. Pero es posible que los dos anduvieran errados, y que el verdadero valor de la *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* haya que buscarlo en otro sitio.

Con respecto a las contradicciones de contenido, aparte de muchas concretas que iremos viendo, ya me he referido a las dos tendencias que tan difícilmente se avienen: la ética aristotélica del término medio y la neoestoica del mínimo necesario. Consecuencia de las cuales, resulta un choque entre una actitud vitalista y otra nihilista. Así, la crítica más reciente, se ha podido quedar con los rasgos más modernos del libro: hedonista, nietzscheano<sup>9</sup>, psicoanalista<sup>10</sup>, existencialista<sup>11</sup>, pero a costa de prescindir de la otra cara de la moneda. Lo que pudiera resultar doloroso si la parte ascética de la *Nueva filosofía* no se redujera a meros comentarios de pasada, sino que fuera justo lo contrario, porque no es precisamente grano de anís en un libro su conclusión, que es precisamente lo que ocurre en el “Coloquio del conocimiento de sí mismo”, el primero de los coloquios y, sin duda, el más destacable por su extensión y contenido. Como tampoco es cosa de poca monta el hecho de que el autor recomiende complementar la *Nueva filosofía* con tres de los autores más ascéticos y místicos que cabe concebir: fray Luis de Granada, Tomás de

<sup>6</sup> No exagera Ricardo González cuando dice que estamos ante “la más extraordinaria problemática de autor de toda la Historia de la Filosofía y de la Ciencia universales” (*El enigma Sabuco*, o. c., p. 19).

<sup>7</sup> MARCO E HIDALGO, J., “Doña Oliva de Sabuco no fue escritora”, o. c., p. 8.

<sup>8</sup> La fisiología sí era original, el psicomatismo no tanto. De cualquier forma, como dije antes, ninguna de las dos contribuciones son apreciadas hoy día.

<sup>9</sup> ROMERO, R., *Oliva Sabuco (1562-1620). Filósofa del Renacimiento español*, o. c., pp. 61-62.

<sup>10</sup> GUY, A., CFR. RODRIGUEZ DE LA TORRE, F., “Bibliografía de comentaristas y referencias sobre Miguel Sabuco (antes D.<sup>a</sup> Oliva) y su obra”, en *Al-Basit*, 22, 1987, pp. 233-265, p. 263.

<sup>11</sup> RUIZ JAREN, E., *Oliva Sabuco: filosofía y salud*, Madrid, Editorial Manuscritos, 2009, p. 41.



Kempis y Diego de Estella: “Con este librito y Fr. Luis de Granada y la vanidad de Estela y *Contemptus mundi*, sin más libros, puedes ser feliz” (167).

Con respecto al caso anterior de la esperanza de bien, si abrimos *El Kempis* traducido por fray Luis de Granada por el capítulo VII del libro I podemos ver que se titula “Cómo se debe huir la vana esperanza y la soberbia”<sup>12</sup>. O, si preferimos, Granada escribe: “Verás cuánta semejanza tiene este mundo con el infierno [...] A lo menos por tal lo tenía san Bernardo, cuando decía que si no fuera por la simiente de esperanza que tenemos en esta vida de la otra, poco menos malo le parecía este mundo que el infierno”<sup>13</sup>. Un autor que cuando le comunicaron su pronta muerte: “Padre Maestro, sepa vuestra paternidad que los físicos dan poca esperanza de su vida, y dicen que está en mucho peligro”, respondió: “Ningunas nuevas me pudierais dar, padre mío, mejores ni de mayor consuelo que éstas”<sup>14</sup>. Y es que el buen viejo contaba con una supramedicina<sup>15</sup> de más alto calibre que la de los físicos. Una medicina que de verdad curaba las “vanas esperanzas” (Sabuco, 192).

### “*Medicine ancilla theologiae*”

Hay un estudio de Mercedes García y Mariano Quirós sobre Bernardino Gómez Miedes<sup>16</sup> que puede sernos muy útil en nuestro propósito de interpretar la *Nueva filosofía*, aunque haya, como veremos, notables diferencias entre este obispo y los Sabuco. La obra que aquí se analiza, el *Enchiridion*, un libro médico para el tratamiento de la gota, es prácticamente de la misma fecha que nuestra obra de referencia. Ni Miedes ni Miguel Sabuco eran médicos, pero ello no era óbice para publicar libros de medicina. Pues, como se nos dice en esta investigación, durante el siglo XVI en España convivieron la medicina oficial y la medicina alternativa de curanderos y sanadores, publicándose mu-

<sup>12</sup> TOMÁS DE KEMPIS, *Imitación de Cristo*, trad. de Fray Luis de Granada, ed. de José A. Martínez Puche, Madrid, Edibesa, 1995, p. 44.

<sup>13</sup> *Obras completas*, vol. VI, *Guía de pecadores (texto definitivo)*, Madrid, FUE, 1995, p. 335.

<sup>14</sup> ALONSO DEL CAMPO, U., *Vida y obra de Fray Luis de Granada*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2005, p. 229.

<sup>15</sup> FRAY LUIS DE GRANADA, *O.C.*, vol. XI, *Introducción del símbolo de la fe III*, ed. de Jesús García Trapiello, Madrid, FUE, 1996, p. 23.

<sup>16</sup> QUIRÓS GARCÍA, M. y GARCÍA TRASCASAS, M., “Consideraciones filológicas en torno al «Enchiridion» (1589) de Bernardino Gómez Miedes”, en MAESTRE MAESTRE, J.M.; CHARLO BREA, L. y PASCUAL BAREA, J. (coords.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico: homenaje al profesor Antonio Fontán*. Actas Congreso 2000, vol. 5, Madrid, Laberinto, 2002, pp. 2345-2358.

chos libros de ambas clases. Entonces no ocurría como ahora, que se recurre a la medicina extraacadémica como solución a la desesperada cuando ha fallado la oficial. La medicina universitaria de aquel tiempo, tradicional y anquilosada, no inspiraba confianza<sup>17</sup>. El propio Miedes escribió su libro pensando en la gota de Felipe II que ningún médico de la corte era capaz de aliviar. Es, por tanto, muy exagerado afirmar como Rosalía Romero, que Felipe II persiguió la medicina alternativa en beneficio de la oficial, como uno de los pilares del fortalecimiento de su Estado<sup>18</sup>. Felipe II era aficionado a los libros de magia<sup>19</sup> y consultaba normalmente a los curanderos.

Ni a Bernardino Miedes ni a los Sabuco les parecía indispensable la formación académica o el título para ejercer la medicina. Así, en la *Nueva filosofía*, el pastor Antonio, de “torpe y humilde lengua” (122) es capaz de replicar al médico: “Yo, señor doctor, no me atrevo a nada, pero se atreve la verdad, que nació del cielo y tiene grandes fuerzas y osadía” (249). “*Omnia vincit veritas*”, reza el proverbio que preside el libro. *El Kempis* podría ir en su ayuda en este punto: “No te cures de mirar si el que escribe es de grande o pequeña ciencia; mas convidete a leer el amor de la pura verdad”. Y continúa con una frase de Séneca: “No cures quién lo ha dicho, mas mira qué tal es el dicho”<sup>20</sup>. Algunos autores han destacado el carácter empírico del libro de los Sabuco. Y, en efecto, en sus cartas al rey (84) y al presidente de Castilla y del Consejo de Estado (247), Oliva pide que se le de la oportunidad de probar sus teorías. Así como también se ve al pastor Antonio defender la experiencia ante el doctor en un determinado momento del diálogo (252). Pero no hay que olvidar que, como señala Torner<sup>21</sup>, el libro casi nunca prueba nada, limitándose a echar mano, una y otra vez, de Plinio como ilustración de sus asertos. Tal procedimiento, claro está, lo hace ameno, e incluso le dota de esa ingenuidad que, como se ha dicho, constituye uno de sus mayores encantos; pero flaco

<sup>17</sup> Antonio de Torquemada en sus *Coloquios satíricos* de 1553 escribe que “después que se van a estudiar a las universidades, con tres o cuatro años que han oído de Medicina, presumen luego de ponerse a curar, o, por mejor decir, a matar los enfermos”. Citado por CAMPAGNE, F., “Medicina y religión en el discurso antisupersticioso español de los siglos XVI a XVIII. Un combate por la hegemonía”, en *Dynamis*, 20, 2000, pp. 417-456, p. 424.

<sup>18</sup> *Oliva Sabuco (1562-1620). Filósofa del Renacimiento español, o.c.*, pp. 50, 52.

<sup>19</sup> BARONA VILAR, J.LI., “El Escorial y las nuevas corrientes de la medicina renacentista”, en F. J. Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *La ciencia en el Monasterio de El Escorial*. Actas Symposium 1993, vol. 1, Ediciones Escorialenses, 1993, pp. 155-188, p. 182.

<sup>20</sup> O. c., 40-41.

<sup>21</sup> TORNER, F., *Doña Oliva Sabuco de Nantes, Siglo XVI*, Madrid, M. Aguilar Editor, 1935, pp. 57-58.

favor le hace si buscamos interpretarlo como una obra moderna que coloca la observación por encima del saber libresco medieval.

La experiencia, el empirismo, es el criterio que utilizan García y Quirós para atribuir modernidad a Miedes, siempre dentro de la ambigüedad que, también en este caso, caracteriza a su obra, ya que el elemento religioso es muy fuerte<sup>22</sup>. Y es que es imposible entender nuestro Renacimiento, si se prescinde de este fuerte componente religioso<sup>23</sup>. En el siglo XVI, la teología lo fundamentaba todo, incluso la medicina, por raro que nos pueda parecer desde nuestra perspectiva actual<sup>24</sup>. El hecho de que un obispo escribiera un libro de medicina no era “nada novedoso ni extraordinario, sino que es posible rastrearlo a lo largo de todo el siglo XVI”<sup>25</sup>, y a este propósito García y Quirós recuerdan el caso notable de Bernardino de Laredo. Pero habría que decir que ninguno de los dos Bernardinos, ni otros autores como Pedro Ciruelo o Blas Álvarez de Miraval, hicieron nada que se parezca a la síntesis de Oliva. Bernardino de Laredo escribe por separado sus obras médicas y místicas<sup>26</sup>, y Miedes es cierto que apela frecuentemente a la Biblia, pero para corroborar, para dar más fuerza a sus afirmaciones<sup>27</sup>. Cosa que es, precisamente, lo que falta en la *Nueva filosofía*, donde hay poquísimos ejemplos bíblicos y sí muchos tomados de los clásicos<sup>28</sup>. Pedro Ciruelo, autor del *Hexameron Theological* (1519), sobre la peste, que tampoco era médico, aunque sí teólogo, realizó una síntesis –si es que se le puede llamar así– de medicina y teología, pero

<sup>22</sup> “Consideraciones filológicas en torno al «Enchiridion» (1589) de Bernardino Gómez Miedes”, o. c., p. 2355.

<sup>23</sup> Julio Caro Baroja ha escrito que entonces España “pensó en Dios con una intensidad y ardor que acaso no se ha dado antes ni después”. Citado por Álvaro Huerga en su “Nota crítica” a FRAY LUIS DE GRANADA, *Obras completas*, vol. I, *Libro de la oración y meditación*, Madrid, FUE, 1994, p. 582.

<sup>24</sup> “Consideraciones filológicas en torno al «Enchiridion» (1589) de Bernardino Gómez Miedes”, o. c., p. 2353.

<sup>25</sup> *Ib.*, p. 2348.

<sup>26</sup> *Metaphora medicinae* (1522) y *Modus faciendi cum ordine medicandi* (1527) frente a su famosa obra mística *Subida al Monte Sión* (1535).

<sup>27</sup> “Consideraciones filológicas en torno al «Enchiridion» (1589) de Bernardino Gómez Miedes”, o. c., p. 2354.

<sup>28</sup> Como dice Palacios, “no deja de ser curioso este asceta albacetense que se apoya más en los autores paganos clásicos (Plinio, Platón, Cicerón) que en los santos padres y filósofos cristianos” (“Aspectos estilísticos y literarios de la ‘Nueva Filosofía’”, o. c., p. 165). Pero sin exagerar. Oliva no “ignora” (COLOMER VINTRÓ, M., “Oliva Sabuco, filósofa española del siglo XVI”, en *Alfa*, 17, pp. 163-175, p. 166) a Jesucristo, si aparece dos veces: a propósito de la redención (155) y de la parábola del camello y la aguja, llamándolo también redentor (170).

decir que la peste obedece, entre otras causas penúltimas, a la influencia de los astros, y a la causa última de la ira divina, por lo que hay que complementar la receta médica mundana de no comer dulces con la receta teológica de abstenerse de todo placer para aplacar aquella ira, no tiene ni por asomo que ver con las propuestas oliveñas. Como tampoco tiene que ver la posición de Blas Álvarez de Miraval, en este caso sí ambas cosas: médico y teólogo. Véase si no el título del capítulo VIII de su *Libro intitulado La conservación de la salud del cuerpo y del alma* de 1597: “En el cual se trata como las enfermedades del cuerpo traen su origen de nuestros pecados. Y como por permisión de Dios los ángeles malos nos atormentan con enfermedades, y de su cura y remedio”. Y ya podemos imaginarnos los remedios: vigiliias, ayunos, oraciones, hacer la señal de la Santa Cruz, etc.<sup>29</sup>. Quien lea estas obras fácilmente podrá apreciar, por contraste, la enorme calidad literaria y filosófica de la *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre*.

El artificio literario que Oliva Sabuco emplea en su síntesis médico-espiritual consiste en la introducción de dos interlocutores del pastor Antonio: Rodonio y Veronio. Uno con intereses exclusivamente médicos; el otro, de más hondo calado. Y Antonio se irá transmutando, ora en Miguel Sabuco, ora en Oliva Sabuco, según les toque a aquéllos el turno de dialogar:

RODONIO— Por cierto, es de considerar si de esto hubiera alguna lumbre en el mundo, que el hombre supiera las causas naturales por qué enferma o muere temprano muerte violenta [...]

VERONIO— Si vos pedís esto, señor Rodonio, yo pido otra cosa, y es que me declaréis aquel dicho escrito con letras de oro en el Templo de Apolo: Nosce te ipsum, conócete a ti mismo, pues los antiguos no dieron doctrina para ello sino solo el precepto y es cosa que tanto monta conocerse el hombre y saber en qué difiere de los brutos animales. Porque yo veo en mí que no me entiendo ni me conozco a mí mismo ni a las cosas de mi naturaleza. Y también deseo saber como viviré feliz en este mundo (87-88).

Hasta el título LV (154) del “Coloquio del conocimiento de sí mismo”, habla el padre, momento en que Veronio se queja de que no se le hace caso, y entonces le toca el turno a la hija, desde el LVI (155) a LXII (172). Obsérvese que de sesenta y dos capítulos a Veronio solo le corresponden siete. El caso es que agradece la respuesta, dice que ya se va entendiendo, y le ruega que continúe y termine. Pero el libro vuelve al Miguel Sabuco médico, hasta el título LXX y último (194), dedicado por entero a Oliva y su defenestración

<sup>29</sup> Salamanca, Renaut, 1601, p. 27 y ss.

de la soberbia. De modo que el primer coloquio del libro puede dividirse en cuatro partes: dos para Rodonio y dos para Veronio, pero en sesenta y dos capítulos está presente el padre y solo en ocho Oliva.

Mi propósito en este artículo será señalar los momentos en que empieza a hablar la alcaraceña, es decir Luis de Granada. Ocurre en relación con tres temas fundamentales. Ella misma nos lo dice:

De la sapiencia te digo que puedes ser feliz sin ella, que poco saber te basta. Con este librito y Fr. Luis de Granada y la vanidad de Estela y *Contemptus mundi*, sin más libros, puedes ser feliz haciendo paradas en la vida, contemplando tu ser y entendiéndote a ti mismo y mirando el camino que llevas y a dónde vas a parar, y contemplando este mundo y sus maravillas y el fin de él y leyendo un rato cada día en los dichos libros, que es buen género de oración (167).

Es decir, el anti-intelectualismo: “con poco saber te basta”; el socratismo cristiano: “entendiéndote a ti mismo”, y el ejemplarismo agustinista: “contemplando este mundo y sus maravillas y el fin de él”.

### Fray Luis y las niñas del cántaro

Como señala Rhodes, los autores y obras que los expertos han seleccionado para aparecer en las historias de la filosofía y literatura poco tienen que ver con el éxito que tuvieron en su momento<sup>30</sup>. Ya Azorín y Bataillon se alarmaban del hecho de que fray Luis de Granada hubiera sido dejado de lado y que no se le dedicara ningún estudio, cosa que no ocurrió hasta el reciente trabajo de Huerga de 1988<sup>31</sup>. De ser el autor más leído y traducido del Siglo de Oro<sup>32</sup>, cayó en el olvido hasta que, como los Sabuco, fuera rescatado por los novatores del XVIII, pero para volver otra vez a las ca-

<sup>30</sup> “El Libro de la Oración como el «best seller» del Siglo de Oro”, *o. c.*, pp. 526-527.

<sup>31</sup> HUERGA, A., *Fray Luis de Granada. Una vida al servicio de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1988. Por poner un ejemplo, del que se queja Rhodes: en la *Historia de la literatura española*, de Ariel, de 1979, ni se menciona el *Libro de la oración* (pp. 526-527). José Luis Abellán, por su parte, en su *Historia crítica del pensamiento español* solo se ocupa de la *Introducción del Símbolo de la fe* (vol. 2. La edad de oro [siglo XVI], Barcelona, Círculo de lectores, 1993, pp. 314-337).

<sup>32</sup> No me voy a detener aquí en lo que de sobra ha sido ya estudiado: que Fray Luis fue el autor más leído en España y América, y traducido en Europa y en todo el mundo durante los siglos XVI y XVII. Y además, desde el primer momento en que empezó a publicar. Es posible que se hayan editado sus obras unas seis mil veces, y en España mil. El *Libro de la oración y meditación* fue el libro más vendido del siglo XVI, y se editó ocho veces el año 1554.

tacumbas de la historia. Y es que, como dice Rhodes, los tiempos no están para ascetas<sup>33</sup>.

En el caso de las historias de la literatura aún tiene menos sentido, si, como ha escrito Azorín, no hay en España mayor prosista que fray Luis<sup>34</sup>, e “inicia la lengua castellana moderna”<sup>35</sup>. El castellano que en el reinado de Carlos I se había convertido a la vez en la lengua española y en lengua universal, con Felipe II “estará en condiciones de producir los máximos primores literarios”<sup>36</sup>. Granada utilizó la literatura como un arma en su misión catequística. De la que vino a ser gran aliada suya la imprenta, con las posibilidades de divulgación que ofrecía a su obra. Tres aspectos de su estilo sería conveniente destacar por el interés que podrían tener para el tema de la filosofía española. José Gaos<sup>37</sup> y José Luis Abellán<sup>38</sup> han señalado que ésta es literaria, resaltando el uso de la metáfora como uno de sus rasgos idiosincrásicos. En este sentido, Barbadillo ha estudiado los símiles y comparaciones de fray Luis, mediante los cuales nuestro escritor “vivifica o dramatiza a fin de persuadir a un amplio número de lectores, entre los que puede haber personas de muy diferente condición y grado de cultura”<sup>39</sup>. Ocurre como en Oliva Sabuco, de quien Palacios ha señalado que, la metáfora es también su rasgo más sobresaliente<sup>40</sup>. Otra característica a destacar en Granada es la tendencia a la oralidad, el hecho de que en sus libros se reflejan sus sermones<sup>41</sup>. De los que Justo Cuervo ha dicho que son “sermón mudo”<sup>42</sup>. Dato interesante, si según José Gaos, la filosofía española tiene preferencia por la palabra oral frente a la escrita<sup>43</sup>. Fray Luis de

<sup>33</sup> “El Libro de la Oración como el «best seller» del Siglo de Oro”, *o. c.*, p. 531.

<sup>34</sup> AZORÍN, *Los dos Luises y otros ensayos*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1944, p. 40.

<sup>35</sup> AZORÍN, *De Granada a Castelar*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1944, p. 9.

<sup>36</sup> AMATE BLANCO, J.J., “La preocupación lingüística en fray Luis de Granada”, en *Fray Luis de Granada, su obra y su tiempo. Actas del Congreso Internacional*, vol. I, Granada, 1993, pp. 147-158, p.147.

<sup>37</sup> GAOS, J., *Obras completas*, vol. VI, México, UNAM, 1990, pp. 58-87.

<sup>38</sup> ABELLÁN, J.L., “¿Existe la filosofía española? Razones de un pseudo-problema”, en *¿Existe una filosofía española?*, Sevilla, Fundación Fernando Rielo, 1988, p. 146.

<sup>39</sup> BARBADILLO DE LA FUENTE M<sup>a</sup>. T., “Los símiles en fray Luis de Granada”, en F. Sevilla Arroyo y C. Alvar Ezquerro (coords.), *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. 1, Madrid, Castalia, 2000, pp. 282-288, p. 282.

<sup>40</sup> “Aspectos estilísticos y literarios de la ‘Nueva Filosofía’”, *o. c.*, p.163.

<sup>41</sup> RODHES, E., “El Libro de la Oración como el ‘best seller’ del Siglo de Oro”, *o. c.*, pp. 528, 530.

<sup>42</sup> Citado por ALONSO DEL CAMPO, U., *Vida y obra de Fray Luis de Granada*, *o. c.*, p. 59.

<sup>43</sup> *Obras completas*, vol. VI, *o. c.*, pp. 58-87.

Granada “llevó la oratoria a su mayor esplendor”<sup>44</sup>, y se ha observado que “la característica más destacable de la oratoria sagrada española es su acendrado arraigo en la afectividad”<sup>45</sup>. Y es que “fray Luis, a través de su lenguaje, entra en contacto de inmediato, en un diálogo espontáneo, delicado y emotivo, con el alma del lector”<sup>46</sup>. Todo ello en función de la circunstancia catequística. La filosofía española, como también ha mencionado Gaos, es circunstancial<sup>47</sup>.

Como es sabido, fray Luis de Granada fue el padre de la mística-ascética española, el producto más granado del siglo XVI. Si la ascética había constituido una importante tradición en España, hasta el punto de que se ha dicho muchas veces que la cultura española tenía y tiene una base senequista, la mística, en cambio, que en Europa había sido un fenómeno típicamente medieval, en España lo fue tardío. La influencia de fray Luis en santa Teresa, san Juan de la Cruz, fray Luis de León y otros místicos ya ha sido estudiada<sup>48</sup>. Pero Granada fue mucho más que eso si España toda fue entonces ascética y mística, y si sus libros los traían “las niñas de cántaro debajo del brazo” y “las fruterías y verdulerías los leían cuando vendían y pesaban la mercancía”<sup>49</sup>. Fray Luis influyó no sólo en los clérigos, sino también en los seglares. De modo que si fue el padre espiritual del Siglo de Oro, no es extraño que también lo fuera de Oliva Sabuco. Si la influencia de Erasmo había imperado en España durante la primera mitad del XVI, será Fray Luis quien le tomará el relevo una vez que el erasmismo cayó en desgracia en el Índice de Valdés de 1554. Es cierto que junto a Erasmo también estaban el *Libro de la oración y meditación* y la *Guía*

<sup>44</sup> AMATE BLANCO, J.J., “La preocupación lingüística en fray Luis de Granada”, o. c., p.152.

<sup>45</sup> *Ib.*, p. 153. Con respecto al *Libro de la oración*, Turrado ha escrito que “no hay libro de mayor emotividad” (“El estilo literario de fray Luis de Granada”, en *Fray Luis de Granada, su obra y su tiempo. Actas del Congreso Internacional*, o. c., pp. 159-166, p. 164).

<sup>46</sup> TURRADO, A., “Ayer y hoy de fray Luis de Granada”, en *Fray Luis de Granada, su obra y su tiempo. Actas del Congreso Internacional*, vol. II, Granada, 1993, pp. 395-399, p. 396.

<sup>47</sup> GAOS, J., *Obras completas*, vol. VI, o. c., pp. 58-87.

<sup>48</sup> RICO SECO, A., “Fray Luis de Granada, maestro predilecto de Santa Teresa”, en *Ciencia tomista*, 113, 1986, pp. 85-107. RICO SECO, A., “Influencia de fray Luis de Granada en los grandes doctores místicos: santa Teresa y san Juan de la Cruz”, en *Fray Luis de Granada, su obra y su tiempo. Actas del Congreso Internacional*, vol. II, o. c., pp. 187-206.

<sup>49</sup> Gonzalo de Arriaga, el dominico e historiador del s. XVII, citado por Huerga en su “Nota crítica” al *Libro de la oración y meditación*, o. c., p. 582. Abellán ha hablado de una “atmósfera alucinada” de “encantamiento” en su capítulo “El misticismo como fenómeno social”, de su *Historia crítica del pensamiento español* (o. c., pp. 346-349). Y, citando a Ángel del Río, de que, después de la vitalidad desplegada en la primera mitad del siglo XVI, “agotados al iniciarse la crisis del humanismo los caminos de la acción, y resistiéndose a entrar en las vías del racionalismo moderno”, “el alma española va a volverse hacia dentro” (pp. 346-347).

de pecadores de nuestro dominico, pero, curiosamente, éste fue rehabilitado en 1562 directamente por el Concilio de Trento, considerándose a partir de entonces el espíritu de la ortodoxia, el portavoz de la Contrarreforma<sup>50</sup>.

La primera mitad del siglo XVI fue un hervidero espiritual: tradicionales, erasmistas, recogidos, alumbrados, luteranos, donde era muy difícil orientarse. Desde luego, para los tradicionales como Melchor Cano, que a mediados de siglo dominaban la Inquisición, todos los que no fueran como ellos, de inmediato eran sospechosos de luteranismo. Todos estos movimientos venían de la *devotio moderna* de los Países Bajos del XV, y, si queremos buscar raíces aún más profundas, habría que remontarse a Platón, Plotino, san Agustín, san Bernardo, san Buenaventura, es decir, a un buen ramillete de autores ascéticos y místicos. Es natural que todas aquellas corrientes tuvieran un mismo aire de familia, lo que explicaría la polémica de hasta qué punto Erasmo influyó en autores como fray Luis de Granada. Estudiosos como Melquiades Andrés, Huerga o Rico Seco tienden a aminorar esta influencia, frente a otros como Bataillon y José Luis Abellán<sup>51</sup>. Ciertamente es que, como sostienen los primeros, hay que ser muy cuidadosos a la hora de atribuir el erasmismo al menor atisbo de elementos como el interiorismo y la oración mental<sup>52</sup>, cuando, como ha demostrado Melquiades Andrés, el interiorismo sería muy anterior en España, remontándose a Francisco de Osuna y Bernardino de Laredo, autores con quienes comenzaría la corriente que él llama de los recogidos, estimándola diferente de los erasmistas y alumbrados<sup>53</sup>. En general, erasmismo y recogimiento se distinguen en dos importantes aspectos: 1) mayor intelectualismo erasmista frente al sentimentalismo —o afectividad, como también se dice—

<sup>50</sup> RICO SECO, A., “Fray Luis de Granada y Erasmo”, en *Ciencia tomista*, 119, 1992, pp. 549-578, pp. 577-578. También dice lo mismo en “Influencia de fray Luis de Granada en los grandes doctores místicos: santa Teresa y san Juan de la Cruz”, *o.c.*, p. 189. En este artículo cita a Menéndez Pidal, quien en *La lengua de Cristóbal Colón*, de 1942, sostiene que la mística española es un producto de Trento (p. 192).

<sup>51</sup> Ver la polémica en MARTÍN RAMOS, N., *Cristo Sacramento de Dios en Fray Luis de Granada*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2005, p. 105.

<sup>52</sup> Abellán sigue a Bataillon en su interpretación erasmista de fray Luis de Granada (*Historia crítica del pensamiento español*, *o.c.*, pp. 314-337).

<sup>53</sup> ANDRÉS, M., *Los recogidos: nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, FUE, 1975. Andrés se queja de que se interprete todo interiorismo como erasmismo, y de que como Bataillon se malinterprete al recogimiento (pp. 13, 372, 816). Esta corriente, escribe, “constituye la cima de la reforma española” (p.13), y en tiempos de Felipe II y Felipe III (p. 41) “lo invade todo” (p. 815).



recogido<sup>54</sup>, y 2) humanismo erasmista frente al ascetismo del recogimiento<sup>55</sup>. Más adelante, hablaremos de la posible evolución del pensamiento de fray Luis de Granada, quizás más conocido por la *Introducción del símbolo de la fe* que por el *Libro de la oración y meditación*, pero no hay que olvidar que el más vendido del siglo XVI y XVII en España fue este último, no alcanzándole el *Símbolo* ni de lejos, y que a la par que lo publicaba, fray Luis se arrepentía de la formación humanística que había recibido en san Gregorio de Valladolid<sup>56</sup>. Precisamente, esta es la razón de su marginación actual en las historias de la literatura y filosofía, que tienden a destacar los aspectos más modernos de nuestro Renacimiento, como el humanismo. Razón también ésta de que, en el rescate último de Oliva Sabuco, se haya tendido a ignorar su vertiente ascética, medieval, para que pareciera lo más “moderna” posible.

Sería difícil negar la existencia de un “erasmismo soterrado”, como se ha calificado al difuminado en la producción cultural española con posterioridad a la condena inquisitorial, más que nada, porque no es concebible suponer que desapareciera de la noche a la mañana algo que tuvo tanto poder en España. De modo que algo de erasmismo debe haber en fray Luis de Granada y Oliva Sabuco<sup>57</sup>. Pero yo creo que es mejor incardinarlos en una corriente distinta, como la resaltada por Melquiades Andrés, y en la que Rohdes destaca el elemento de la afectividad, al que denomina, además, “femenino”<sup>58</sup>, dato quizás importante, si tenemos en cuenta que el inquisidor Valdés –que desde luego sabía lo que se decía– puso el dedo en la llaga cuando respondió personalmente a Fray Luis que no soportaba contemplaciones de mujeres de carpintero. ¿Por qué dijo mujeres?, ¿no podía haber dicho carpinteros solo? ¿No es congruente con las mozas del cántaro, verduleras y fruteras de Arriaga? Con razón santa Teresa y otros acusaron a Valdés de “antifeminista”<sup>59</sup>. Y estas últimas apreciaciones no están fuera de lugar si estamos intentando averiguar qué partes de la *Nueva filosofía* corresponden a un hombre y cuáles otras a una mujer.

<sup>54</sup> *Ib.*, pp. 314, 374-375, 377.

<sup>55</sup> *Ib.*, p. 396.

<sup>56</sup> “El libro de la oración es, por antonomasia, el libro de fray Luis” (Álvaro Huerga en su “Nota crítica” al *Libro de la oración y meditación*, o. c., 581).

<sup>57</sup> Alain Guy ha hablado de un “secreto erasmismo” (*Historia de la filosofía española*, Barcelona, Anthropos, 1985, p. 143) en la *Nueva filosofía*.

<sup>58</sup> “El Libro de la Oración como el ‘best seller’ del Siglo de Oro”, o. c., p. 531.

<sup>59</sup> ANDRÉS, M., *Los recogidos: nueva visión de la mística española (1500-1700)*, o. c., 391.

## El dicho escrito con letras de oro en el templo de Apolo

Los tres autores que Oliva Sabuco propone como complemento de la *Nueva filosofía* son socrático-cristianos: fray Luis de Granada, Tomás de Kempis y Diego de Estella. Desde los estudios de los años 30 de E. Gilson<sup>60</sup> se llama *socratismo cristiano* al *Noverim me, noverim Te* de san Agustín, esto es, al conocimiento de que no somos dioses, sino de Dios. Fray Luis de Granada cita a este propósito al “humilde san Francisco” que “repetía muchas veces estas palabras en la oración: Dios mío, conózcate a ti, y conózcame á mí”<sup>61</sup>. Sócrates tomó el “dicho escrito con letras de oro en el templo de Apolo: Nosce te ipsum” (88), convirtiéndolo en la base de su filosofía. Vimos como Oliva decía que en los antiguos había sido un mero precepto sin contenido alguno. En realidad siempre significó: sabes que no eres un dios. Pero hay que reconocer que entre creer que no soy un dios y saber que estoy hecho para Dios hay un largo trayecto. Por tanto, habría que corregir a Oliva, en parte, en el sentido de que los antiguos sí dieron doctrina, aunque insuficiente –al menos comparada con la suya.

El socratismo cristiano fue un tema tópico de la segunda mitad del siglo XVI español. R. Ricard, en su estudio, nombra unos treinta autores: dominicos, carmelitas, franciscanos, etc., amén de los profanos, y se quedó corto<sup>62</sup>. Muchos de ellos son incluidos por Melquiades Andrés en la corriente de los recogidos, pudiendo observarse cómo las raíces históricas del socratismo cristiano son las mismas que las del recogimiento. Y tiene interés constatar cómo Ricard resalta que el socratismo cristiano ya se conocía en España antes de Erasmo<sup>63</sup>. “El grupo de autores dominicanos se reduce casi exclusivamente a Fray Luis de Granada. Pero éste tiene que ser colocado en la primera fila de los adeptos españoles del socratismo cristiano”<sup>64</sup>. A Oliva le incluyó en el socratismo cristiano profano, pero, a mi juicio, minusvalorando la importancia de tal elemento de la obra, al considerar lo cristiano en “muy segundo plano”<sup>65</sup> frente a la parte fisiológica y psicológica. Creo que, por las razones

<sup>60</sup> GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 2004, p. 213.

<sup>61</sup> *Obras completas*, vol. VII, *Adiciones: 1. Libro del amor de Dios*, edición de Álvaro Hueraga, Madrid, FUE, 1995, p. 128.

<sup>62</sup> “Notas y materiales para el estudio del «socratismo cristiano» en Santa Teresa y en los espirituales españoles”, en *Estudios de literatura religiosa española*, Madrid, Gredos, 1964, pp. 22-147.

<sup>63</sup> *Ib.*, p. 113.

<sup>64</sup> *Ib.*, p. 54.

<sup>65</sup> *Ib.*, p. 95.

anteriormente dichas, Ricard solo se fijó en la originalidad y extensión de los temas, en lugar de su posición en la estructura de la obra.

La *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* se abre con el “Coloquio del conocimiento de sí mismo”, donde al principio aparecen las preguntas de Rodonio y Veronio. Ambas están relacionadas, porque, como dice Antonio, “para el conocimiento de sí mismo, buena parte es conocer el hombre sus afectos, y las cosas que le causan salud y enfermedad” (155). Lo que ocurre es que la pregunta de Veronio es mucho más global, y veremos como su contestación, es decir el socratismo cristiano, incluye la respuesta médica. Caridad García ha incidido tanto en la diferencia entre las dos cuestiones como en la relación que media entre ambas. Pero su interpretación en el sentido de “caleidoscópica mirada”<sup>66</sup> sobre el *nosce te ipsum* me parece insuficiente. Rodonio y Veronio tienen intereses diferentes<sup>67</sup>, y Caridad García ha acertado al destacar la “posible novedad, históricamente hablando” de la interpretación fisiológica y psicossomática del oráculo, pero la *Nueva filosofía* no es una obra caleidoscópica, sino integradora.

### La sabiduría como nómina colgando al cuello

Tiene sentido el hecho de que las dos veces que se menciona a Jesucristo en la *Nueva filosofía* sea como redentor. El libro es un libro médico; pero en la mentalidad popular de la segunda mitad del siglo XVI, la verdadera enfermedad era el pecado original, y la verdadera medicina, la redención. Y con respecto a fray Luis de Granada, es curioso que Ricard no mencione en su estudio del dominico la *Introducción del símbolo de la fe*, donde, sobre su posible aprovechamiento, podemos encontrarnos:

Sirve pues principalmente para entender el misterio de nuestra redención, y la necesidad que teníamos de redentor y médico para la cura de esta dolencia. Lo segundo, aprovecha grandemente para que por aquí entendamos aquella tan celebrada filosofía de los antiguos, que consiste en el conocimiento de sí mismo, que es principio y fundamento no solo de la humildad, sino también de todas las virtudes. Porque conociendo el enfermo el peligro de su dolencia, procura el remedio<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> GARCÍA GÓMEZ, M<sup>a</sup>. C., “Tradición y novedad en el pensamiento de Miguel Sabuco: su versión del ‘Conócete a ti mismo’”, en *Azalea*, 3, 1990, pp. 33-61, p. 47.

<sup>67</sup> *Ib.*, p. 50.

<sup>68</sup> III, o. c., p. 23.

El conocimiento de sí mismo es, por tanto, medicina preventiva. Como decía san Bernardo: “muchas son las ciencias inventadas por los hombres mas ninguna es más fructuosa que el conocimiento de sí mismo”. Ciencia que alcanza el que, “dejando los cuidados del siglo toma cuidado de sí mismo, y trabaja muy a menudo por pensar en sí, y conocer lo que es, considerando y examinando diligentemente de dónde viene, y adónde va, cómo vive”<sup>69</sup>. Estas expresiones recuerdan a las de Oliva, ya transcritas anteriormente: “haciendo paradas en la vida, contemplando tu ser, entendiéndote a ti mismo, mirando el camino que llevas y adonde vas a parar”. Una de las razones por las que Granada fue incluido en el Índice fue por su defensa de la oración mental, que, sostenía la ortodoxia, solo era apropiada para los religiosos, mientras que los seglares debían limitarse a la oración vocal y demás ritos externos. Fray Luis extendió la oración mental a todos los cristianos<sup>70</sup>.

El conocimiento de sí mismo comienza por la constatación de nuestra participación en la mutabilidad del ser, ya que, como dirá la *Nueva filosofía*, “*omnia in motu*”, “*nihil sine contrario*” (349). Y Granada: considera cuán mudables somos, y cómo nunca permanecemos en un mismo ser sino que siempre rodamos de un lugar a otro<sup>71</sup>. Es decir, que nadamos en la metafísica heraclítica que, a través de Platón y el estoicismo, pasaría a la vía purgativa o ascética de la mística medieval. Como dice Lázaro, el antimaniqueísmo de san Agustín, la interpretación del mal como ausencia de ser<sup>72</sup>. “Aprende polvo a tenerte en nada”<sup>73</sup>, exclama Granada, utilizando términos que ya aparecen en el *Contemptus mundi*<sup>74</sup>.

Estas “palabras de buen entendimiento y razones del alma” (97) de que “el hombre no es siempre uno” (243), este saber de que los bienes y males andan siempre mezclados –que el odio sigue a la gloria y honra, el trabajo a la sapiencia, el cuidado a la riqueza, la solicitud y congoja a los hijos, la enfermedad a los deleites y el miedo a perderlo al poder– y que el placer, como dice Platón, “no tiene consistencia ni ser, sino solamente un pasaje o tránsito (165), constituye en la *Nueva filosofía* el remedio principal (106, 227) del

<sup>69</sup> *Libro del amor de Dios, o.c.*, pp. 133-134.

<sup>70</sup> En aquella España “enamorada de la oración”, como dijo Bataillon, y recoge Huerga en “Nota crítica” al *Libro de la oración y meditación*, o. c., p. 582.

<sup>71</sup> *Ib.*, p. 133.

<sup>72</sup> *Guía de pecadores (texto definitivo)*, o. c., p. 367.

<sup>73</sup> *Guía de pecadores (texto definitivo)*, o. c., p. 367.

<sup>74</sup> *O. c.*, pp. 207 y ss.

enojo, pesar, desesperanza, tristeza, y demás enemigos del género humano, destructores de la salud. Este conocimiento bien puede llamarse la sabiduría, y es merecedor de llevarlo como “nómina colgando al pecho” (98, 106, 242). Será a partir del Título LX (163) cuando se extraigan de él todas sus consecuencias, es decir, cuando tome la batuta del coloquio Oliva Sabuco, puesto que al principio no parecía tan radical. Aunque ya se va viendo venir cuando en el Título V, en que se presenta por primera vez, cita a Séneca, y, después de su exposición, concluye: “después de lo dicho, toma el librito *Contemptus mundi*, y donde se abriere lee un capítulo” (98).

Hay un autor muy caro tanto a Oliva Sabuco como a Fray Luis de Granada: Plinio, el estoico. Es el autor que más cita la alcaraceña, aprovechando muchos ejemplos tomados del mundo animal para ilustrar sus tesis médicas. Y por lo que respecta a Granada, es conocido el uso del mundo de maravillas de Plinio como ilustración de la belleza de la obra de la creación y de la providencia divina en la *Introducción del símbolo de la fe*. Pero, como ha dicho Huerga, la influencia del estoico va más allá de este libro, abarcando toda la obra del granadino: “Fray Luis conoce a Plinio mejor de lo que a primera vista parece y no solamente sacará partido de él para hablar de las maravillas de los animales”<sup>75</sup>. Huerga ha estudiado en concreto la influencia de la ascética del escritor latino en el *Libro de la oración y meditación*, en el que ha hallado que “las famosísimas meditaciones sobre las miserias de la vida humana —que tantos imitadores y plagiadores han tenido aún entre escritores profanos están en gran parte inspiradas en la *Historia Naturalis* de Plinio”<sup>76</sup>.

El tema de la fragilidad de la vida humana es común en Plinio, fray Luis y Oliva. “No se puede juzgar” si la naturaleza ha sido “la mejor madre o la más funesta madrastra”<sup>77</sup> con “el más débil de todos los animales”<sup>78</sup>, había escrito Plinio. Y Granada repite: “¿Qué vidrio hay tan delicado y tan ligero de quebrar como la vida del hombre?”<sup>79</sup> Huerga ha señalado la coincidencia de ambos en señalar el desvalimiento del niño al nacer, comparado con el resto de los animales, puesto que “no sabe sino llorar”<sup>80</sup>. “¡Ay que locura la

<sup>75</sup> HUERGA, A., “Plinio en la ascética de Fray Luis de Granada”, en *Helmántica*, 2, 1950, 186-213, p. 211.

<sup>76</sup> *Ib.*, p. 211.

<sup>77</sup> PLINIO EL VIEJO, *Historia natural*, Libros VII-XI, Libro VII, Madrid, Gredos, 1998, p. 8.

<sup>78</sup> *Ib.*, p. 9

<sup>79</sup> *Libro de la oración, o. c.*, p. 142.

<sup>80</sup> *Historia natural*, Libro VII, *o. c.*, p. 8.

de aquellos que con este inicio creen que han nacido para la soberbia!”<sup>81</sup>. Y Granada: “Una sola cosa sabe hacer por sí mismo, que es llorar ¡Oh locura de los hombres (dice un sabio), que de tales y tan bajos principios creen haber nacido para soberbia!”<sup>82</sup>. Pero el tema tampoco es ajeno a Oliva: “porque si el soberbio mirase su origen y principio tan frívolo y su entrada en este mundo con llanto y lágrimas, y la vida tan incierta y más dudosa con los bienes que con los males, reírse habría de la soberbia” (195-196).

Por lo demás, cualquier cosa sirve para dar acabamiento a la vida del hombre: un aire, un sol, un jarro de agua fría, un simple mal de ojo basta para matar<sup>83</sup>. Oliva explica el aojar con las teorías fisiológicas del padre: un veneno que viaja por el aire y entra por los ojos, nariz o boca, y sin sentirlo llega al cerebro, de donde derriba jugo.”Y pégaseles a los niños y animales tiernos [...] Y así mata en breve tiempo” (130). Y a este propósito, cita el caso, tomado de Plinio, de la nafta, que, aún a distancia del fuego, arde<sup>84</sup>, así como casos de aojar en África y en otros lugares, e incluso se entretiene con el basilisco y el catoblepas. En Plinio, “llega a ser causa de aborto el olor que produce una lámpara al apagarse” y de perecer cosas tales como “una minúscula mordedura de serpiente”<sup>85</sup>. Y en Oliva: “el olor de una pavesa muerta, o un espanto (aglayo) fingido, imaginado sin ser verdad, o torcerse el chapín de tu madre, te pudiera hacer abortivo. Con una picadura de un soez animal, es acabada tu soberbia” (196). Del Libro VII, capítulo LIII, de la *Historia natural*<sup>86</sup>, toma nuestra alcaraceña los casos de muertes repentinas, las que a juicio del estoico constituyen la mayor felicidad de la vida<sup>87</sup>:

Fabio Senador con un pelo sorbiendo leche, se ahogó [...] Gayo Aufidio, yendo al senado, de un tropezón se cayó muerto [...] Pompeyo, acabando de saludar a los dioses en el Capitolio. Cayo Servilio, estando en la plaza. Cayo Julio médico, alcoholándose un ojo. Manlio Torquato, cenando, cuando pedía una mantecosa. Lelio Durio médico, estando bebiendo (196).

Y de la misma fuente, en otros lugares los casos de “Quilón Lacedemonio, el que dijo los tres dichos escritos con letras de oro en la ínsula Delfos” (106)

<sup>81</sup> *Ib.*, p. 9.

<sup>82</sup> *Ib.*, p. 137.

<sup>83</sup> *Libro de la oración, o. c.*, pp. 132-133.

<sup>84</sup> *Historia natural*, Libros I-II, Libro II, Madrid, Gredos, 1995, p. 473.

<sup>85</sup> *Historia natural*, Libro VII, *o. c.*, p. 25.

<sup>86</sup> *Ib.*, pp. 93-96..

<sup>87</sup> *Ib.*, p. 93.

al enterarse de la victoria de su hijo en Olimpia; Dionisio, al recibir noticias de la victoria en un concurso de tragedias (106), así como el pretor Cornelio Galo y el caballero Tito Etherio, entre otros, quienes murieron en el acto venéreo, como dice Plinio, porque “usaban su torpeza con Pantomino Mítico, excelente entonces en hermosura” (113).

“Mas todos estos males perdonaría yo a esta vida si no tuviese otro, a mi juicio mayor: que es engañosa y parece muy otra de lo que es [...] Porque si esta vida pareciera lo que es y no nos mintiese nada, está claro que ni nos perderíamos por ella, ni nos fiaríamos de ella”<sup>88</sup>. “Parece lo que no es y promete lo que no da [...] como los peces pican en el cebo, los ignorantes se dejan de llevar por el canto de sirenas que es toda la gloria del mundo”<sup>89</sup>. Y, siguiendo a Granada, Oliva: cosas, deseos, placeres, “más prometen en la imaginación que dan en el acto” (242). Por ejemplo, las riquezas, el caballo de batalla preferido de Oliva. Kempis había escrito: “vanidad es buscar riquezas precederas y esperar en ellas”<sup>90</sup>, y también Granada en sus “Remedios contra la avaricia”:

Pon aparte la falsa opinión de los hombres, y verás que no es otra cosa oro y plata sino tierra blanca y amarilla, que el engaño de los hombres hizo preciosas [...] mas lo peor es que pocas veces se alcanzan sin ofensas de Dios; porque (como dice el proverbio) el rico o es malo o heredero de malo<sup>91</sup>.

Así que, del mismo modo, para Sabuco, las “escorias y metales de la tierra, oro y plata”, aparte de motivo de pesar y enojo,

también son espinas, tropezón y obstáculo para la vida del alma, pues nuestro Redentor dijo que era tan dificultoso el rico entrar en el cielo cuanto un camello entrar por el ojo de una aguja. Por un poco de estiércol y hojarasca que mañana no son ¿quieres poner en peligro estas dos vidas de alma y cuerpo? (170).

La conclusión será para el dominico que la vida es un “valle de lágrimas y un piélago de infinitas miserias”<sup>92</sup>, un infierno<sup>93</sup> un “lugar de destierro”<sup>94</sup>.

<sup>88</sup> *Libro de la oración, o. c.*, p. 146.

<sup>89</sup> *Guía de pecadores, o. c.*, pp. 332-333.

<sup>90</sup> *Imitación de Cristo, o. c.*, p. 29.

<sup>91</sup> *Guía de pecadores, o. c.*, p. 374.

<sup>92</sup> *Libro de la oración, o. c.*, p. 133.

<sup>93</sup> *Guía de pecadores, o. c.*, p. 334.

<sup>94</sup> *Ib.*, p. 325.

“Destierro”, la llama Oliva tres veces (164, 165, 201). El *Contemptus mundi* había avisado: “¡Ay de los que aman esta miserable y corruptible vida! [...] Mas en el fin sentirán gravemente cuan vil y cuan nada era lo que amaron”<sup>95</sup>.

### La indómita bestia de la soberbia

El conocimiento de sí mismo es el medio de alcanzar el fin que es la humildad<sup>96</sup> o humillación<sup>97</sup>, es decir, el menosprecio, aborrecimiento, “odio santo de sí mismo”<sup>98</sup>. Humildad que, como se enseña en las Escrituras, es el “fundamento de todas las virtudes”<sup>99</sup> “Aquí, si fueres soberbio, hallarás palabras que te humillen”<sup>100</sup>, dice Granada en el Prólogo a *El Kempis*. Y, en efecto, por los títulos de los capítulos, podemos hacernos idea del contenido de este libro: “Cómo debe el hombre sentir humildemente de sí mismo”<sup>101</sup>, donde hallamos que el verdadero conocimiento es el desprecio de sí mismo<sup>102</sup> o “Que debe el hombre negarse a sí mismo”<sup>103</sup>

Pero “así como el principal fundamento de la humildad es el conocimiento de sí mismo, el de la soberbia es la ignorancia de sí mismo”. Pues “si diligentemente y con atención te mirares, verás claramente cómo no tienes por qué ensoberbecerte”<sup>104</sup>. Cosa que Oliva parece que calca de Granada: “De manera, hombre, que si bien te conoces y has entendido tu naturaleza, ninguna razón tienes en tomar soberbia” (196-197).

¿Qué es la soberbia?: el amor propio, el amor a sí mismo, el apetito desordenado de la propia excelencia<sup>105</sup>. Por eso es tan difícil alcanzar la virtud de la humildad, por entrar en liza con nuestro vehemente amor propio<sup>106</sup>.

<sup>95</sup> *Imitación de Cristo*, o. c., p. 94.

<sup>96</sup> *Libro de la oración*, o. c., p. 117.

<sup>97</sup> *Guía de pecadores*, o. c., p. 369.

<sup>98</sup> *Libro de la oración*, o. c., p. 131.

<sup>99</sup> FRAY LUIS DE GRANADA, *O.C.*, vol. IV, *Memorial de la vida cristiana I*, edición y Nota Crítica de Álvaro Huerga, Madrid, FUE, 1994, p. 265. Ver también *Libro del amor de Dios*, o. c., p. 123, e *Introducción del símbolo de la fe III*, o. c., p. 113.

<sup>100</sup> *Imitación de Cristo*, o. c., p. 21.

<sup>101</sup> *O. c.*, p. 30.

<sup>102</sup> *Ib.*, p. 32.

<sup>103</sup> *Ib.*, p. 294.

<sup>104</sup> *Guía de pecadores*, o. c., p. 369.

<sup>105</sup> *Ib.*, p. 366.

<sup>106</sup> *Introducción del símbolo de la fe III*, o. c., p. 113.



Así como la humildad es el fundamento de todas las demás virtudes, la soberbia, como dijo santo Tomás, será el fundamento de todos los vicios y pecados<sup>107</sup>. Es por lo que Sabuco, aunque también concede atención a otros pecados capitales –“los siete afectos, que son pecado mortal” y que “dañan principalmente el alma, pero también el cuerpo” (112)–, como la ira y la avaricia, se centrará en la soberbia en el último título del “Conocimiento de sí mismo”, es decir, en la conclusión:

Ahora que te conoces, hombre, a ti mismo, osaré yo hablar con tu soberbia [...] Es un afecto que trae gran daño y perdición al hombre sin provecho ninguno. Daña a la salud del cuerpo y a la del alma. Esta indómita bestia solo el hombre la tiene; esta es aborrecida de Dios y de los hombres. Es cosa natural que la soberbia, presunción y fausto engendra odio en los corazones de los hombres y todos la aborrecen [...] La soberbia es una grande y pesada bestia que mata al hombre que sube en ella cogiéndole debajo con su pesadumbre o por la gran caída de su altura. Los soberbios son como los altos lugares y cumbres de montes, los cuales son combatidos y heridos más de los aires y rayos que no los valles y lugares bajos (194-195).

El mismo argumento que en Granada:

Considera también ¡oh soberbio! Que a nadie contentas con tu soberbia: no a Dios, a quien tienes por contrario, porque él resiste a los soberbios, y a los humildes da su gracia; no a los humildes, porque estos claro está que aborrecen toda altivez y soberbia; ni tampoco a los otros soberbios tus semejantes, porque por las mismas razones que tú te levantas, ellos te aborrecen, porque no quieren ver otro mayor que a sí<sup>108</sup>.

“En el ángel como en el hombre, [a Dios] le descontenta la soberbia y le agrada la humildad”<sup>109</sup>. La consecuencia de la soberbia fue la caída de uno y de otro. Pero “así como la caída del hombre fue por soberbia, así el reparo y medicina ha de ser por humildad”<sup>110</sup>.

La soberbia, por otra parte, es tan central en el pensamiento político del tercer coloquio de la *Nueva filosofía*, el “Coloquio de las cosas que mejorarán este mundo y sus repúblicas”, que se llega a decir que es la causa de la infelicidad general. Idea también tomada de Granada: de la soberbia “nace la mayor parte de las disensiones y desasosiegos del mundo, por no querer los hombres quedarse atrás, y ver pasar otros delante”<sup>111</sup>.

<sup>107</sup> *Guía de pecadores, o. c.*, p. 365.

<sup>108</sup> *Ib.*, p. 368.

<sup>109</sup> *Ib.*, p. 366.

<sup>110</sup> *Introducción del símbolo de la fe III, o. c.*, p. 113.

<sup>111</sup> *Ib.*, p. 133.

## El undécimo Cielo donde está la Corte Celestial

Del conocimiento de sí mismo a la humildad y de la humildad a Dios. Éste es el proceso. “El verdadero humilde cuanto más se conoce tanto más se encoge y se humilla, y desconfía de sí; y de aquí toma motivo para poner toda su confianza en Dios”<sup>112</sup>. Porque, ¿quién no deseará huir de un mundo tal y como nuestros ascéticos lo han pintado?<sup>113</sup>. Oliva recoge la idea de Plinio de que lo mejor sería no nacer o, en todo caso, morir súbitamente<sup>114</sup>, cuando, después de recordar la historia de Platón de cómo Agamenides y Trosonio, habiendo edificado un templo a Apolo y pedido la merced de que les diese la mejor cosa de este mundo, luego se durmieron y nunca más despertaron, añade: “Y Plinio dice estas palabras: «Ninguna cosa dio la naturaleza a los hombres mejor que la brevedad de la vida»” (165). No parecen ser palabras éstas de un médico. ¿No habremos de sospechar que hay dos autores en la *Nueva filosofía*?

Pero Plinio es estoico y Fray Luis de Granada y Oliva Sabuco neoestoicos. Plinio es un pesimista sin solución, sin esperanza. Y es que sin Dios, fin último y sumo bien del hombre, éste está descontento, necesitado de lo que le falta<sup>115</sup>, no es feliz y “todo lo de este mundo” le “harta y da fastidio” (149), “tristeza y congoja de espíritu” (166). “Como un triángulo no se puede henchar con una figura redonda (que es el mundo), así tu alma no se puede henchar con todo el mundo, sino es con Dios” (170), como las cosas naturales no paran hasta llegar a su lugar natural, así, el alma, de capacidad infinita, “no se puede henchar sino es con cosa infinita (que es Dios)” (149). En Oliva, y en Granada, como ha dicho Huerga con respecto al segundo, el pesimismo es “metódico”<sup>116</sup>, es decir, que de lo que se trata es de apartar al hombre de las cosas terrenas como paso necesario para alcanzar el optimismo de las promesas futuras.

Si nos fijamos en la pregunta de Veronio del comienzo de la *Nueva filosofía*, transcrita más arriba, veremos que se puede desglosar en tres cuestiones: 1) qué es el hombre, 2) en qué se diferencia de los animales y 3) cómo ser feliz. La *Nueva filosofía* intentará darle satisfacción. Pero en un primer momento el pastor Antonio anticipa una pequeña respuesta que será ya el germen: “También dijo el divino Platón de vuestra pregunta estas palabras:

<sup>112</sup> *Libro del amor de Dios, o. c.*, p. 123.

<sup>113</sup> *Guía de pecadores, o. c.*, p. 331.

<sup>114</sup> *Historia natural*, Libro VII, o. c., p. 9

<sup>115</sup> *Guía de pecadores.*, o. c., p. 335.

<sup>116</sup> HUERGA, A., “Plinio en la ascética de Fray Luis de Granada”, o. c., p. 213.

cosa muy ardua y difícilísima es conocerse el hombre a sí mismo; y dijo que el conocimiento de sí mismo no consiste en otra cosa sino en conocer el ánima divina y eterna” (4). Es decir, que somos un alma divina en un mundo terreno. La teoría tradicional del *soma sema*, según la cual sólo podemos ser felices “ascendiendo” a nuestro lugar natural. Porque siendo el alma humana más ligera que cualquier otro elemento de tierra, agua, aire y fuego de que están hechos los animales y plantas, su lugar natural es el “undécimo cielo donde está la corte celestial [...] de donde salió, y sus pecados e ignorancias la llevaron a lugar contrario y más desviado del suyo, como gran destierro” (201). Pero esta ventaja que tenemos sobre los animales, que al no tener alma no pueden conocerse a sí mismos ni a su creador<sup>117</sup>, esta merced, no debería procurarnos soberbia, sino agradecimiento (197).

El Título LVII, “Afecto del agradecimiento” nos dice que deberíamos agradecer a Dios: 1) Haber muerto por nosotros, 2) darnos toda la Naturaleza para nosotros, 3) lo maravilloso que es el mundo y 4) prometernos otro mejor (155). Granada, cuya obra entera está salpicada de esta necesidad de agradecimiento, a la vez que del lamento de lo poco que éste abunda, hasta llega a dudar de “que no nos hicieran ventaja las bestias en esta parte”<sup>118</sup>. Y muy a propósito, tanto él como Oliva Sabuco (156), aprovechan la historia pliniana del león agradecido con un hombre que le sacó un hueso de la boca. La misma *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* es un producto del agradecimiento:

Señor Antonio, muchas veces os he rogado que, antes que nos muramos, mejoremos este mundo dejando en él escrita alguna Filosofía que aproveche a los mortales, pues hemos vivido en él y nos ha dado hospedaje y no nacimos para nosotros solos sino para nuestro rey y señor, para los amigos y patria y para todo el mundo (87).

Lo que mal se aviene de nuevo con la idea de que este mundo es un infierno, un destierro, un valle de lágrimas, etc.

### **Música y eutrapelia del otro mundo**

Hay una contradicción flagrante en la *Nueva filosofía* con respecto a las nuevas experiencias. Por un lado se echa mano de Salomón: “«Probé todo

<sup>117</sup> Pero por muy distintos que seamos, Oliva no deja de poner ejemplos tomados del mundo animal. El libro parece casi de zoología.

<sup>118</sup> *Guía de pecadores, o. c.*, p. 51.

contento y alegría y ninguna cosa me satisfizo y en todo hallé aflicción de espíritu»; y concluyó que todo era vanidad” (150), y, por otra parte, como la monotonía es dañosa, ya que “la variedad y mudanza de las cosas hace lo contrario, que es dar alegría y cremento al cerebro y por esto todas las cosas nuevas aplacen” (149), se recomienda no quedarse en casa y salir al campo, “gozando de lo que Dios crió para el hombre”(150).

Salir al campo, regalarse de su variedad de colores, escuchar el murmullo del agua, son buenos remedios del pesar, ira y melancolía, que dan cremento al cerebro. La música, muy estimada en aquella época por sus efectos terapéuticos<sup>119</sup>, ocupa un lugar destacado en la *Nueva filosofía*, dedicándosele todo el título XXXIX (137-138). E igual ocurre con los buenos olores, que también tiene su título, el XLI (139-140). Pero, ¿cómo se compadecen tales alabanzas de los sentidos con la recomendación de leer a fray Luis de Granada, quien nos dice en un capítulo de la *Guía de pecadores* denominado “De la guarda de los sentidos”, que las personas espirituales tienen éstos tan recogidos que hasta de las obras de arte los retiran con objeto de tener lo más limpia posible la imaginación en el momento de la oración. Y concretamente sobre los olores nos ofrece esta perla: “Del sentido del oler no hay que decir, porque traer olores, o ser amigo dellos, demás de ser una cosa muy lasciva y sensual, es cosa infame, y no de hombres, sino de mujeres, y aun no de buenas mujeres”<sup>120</sup>. Pero la cosa ya estaba en *El Kempis*, y al parecer con urgencia: en el Libro I, capítulo I: “No se harta el ojo de ver, ni la oreja de oír”, dice la Escritura “estudia de desviar tu corazón de lo visible” (29).

La eutrapelia es uno de los temas preferidos de Sabuco: la buena conversación, la palabra, la mejor medicina, “el quinto elemento con que vive el hombre” (126), como escribe en el título XXVIII: “De la amistad y buena conversación, necesaria a la vida humana”. La eutrapelia, como la música, incita al amor (124), mientras que la soledad es muy dañina (126-127). Así habla el médico, ahora veamos al asceta. En la *Guía de pecadores* nos encontramos con un capítulo denominado: “De la guarda de la lengua”<sup>121</sup>, y en *El libro del amor de Dios*: “Pues qué diré de mi lengua? Esta parte de mi cuerpo me ha hecho más mal que todas las otras”<sup>122</sup>. Claro, que *El Kempis* es igual

<sup>119</sup> Bernardino Miedes dice que inmediatamente después de que el rey reciba una mala noticia se le debe dar un concierto o un baile (Capítulo XV).

<sup>120</sup> *Guía de pecadores, o. c.*, p. 434.

<sup>121</sup> *Ib.*, pp. 434-436.

<sup>122</sup> *Libro del amor de Dios, o. c.*, p. 136.

de taxativo: “muchas veces quisiera haber callado y no haber estado entre los hombres”<sup>123</sup>. Y en el capítulo titulado: “Del amor de la soledad y silencio”, recuerda las palabras de Séneca: “cuantas veces estuve entre los hombres, volví menos hombre”<sup>124</sup>.

Lo que hará Oliva, por tanto, será, al igual que con la esperanza de bien, dar un giro al significado de los deleites, música y eutrapelia, espiritualizándolos:

Si la eutrapelia, deleites y músicas mueven tu amor, ¿dónde hallaras más apacible conversación y deleite sin tantos peligros que en Dios, en este mundo por la oración y en el otro por la conversación cara a cara? Donde las músicas no son como las de acá, donde el deleite es gloria beatífica (207-208).

La alegría en general, primera de las columnas de la salud humana, será transfigurada en Oliva en el concepto tomado de *El Kempis* “alegría de buena conciencia”, esto es, en tener la conciencia –cristianamente– tranquila. Es la “alegría verdadera”<sup>125</sup> frente a la alegría vana, lo mismo que la esperanza del paraíso es la “esperanza verdadera” frente a la “esperanza vana” de bienes mundanos.

### **La compostura del mundo como está**

Pero el conocimiento de sí mismo no es la única forma de llegar a Dios. También puede hacerse a través del mundo, “de la compostura del mundo como está”, título del segundo coloquio de *La Nueva filosofía*. Este escrito es un hermano menor de la *Introducción del símbolo de la fe* de Granada. Como en éste, el conocimiento del mundo nos mueve al amor de Dios por dos razones: por su extraordinaria belleza y por ser obra de la providencia. Claramente lo dice el granadino:

Ayúdanos también la universidad de las criaturas, las cuales nos dan voces que os amemos y nos enseñan por qué os hemos de amar. Ca en la perfección de ellas resplandece vuestra hermosura, y en el uso y servicio de ellas el amor que nos tenéis. Y así por todas partes nos incitan a que os amemos, así por lo que vos sois en vos, como por lo que sois para nosotros<sup>126</sup>.

<sup>123</sup> *O. c.*, p. 50.

<sup>124</sup> *Ib.*, p. 83.

<sup>125</sup> *Ib.*, p. 138, del capítulo “De la alegría de la buena conciencia”. La alegría del malo no es verdadera, dirá Kempis.

<sup>126</sup> FRAY LUIS DE GRANADA, *Obras completas*, vol. IX, *Introducción del símbolo de la fe* I, ed. de Alvaro Huerga, Madrid, FUE, 1996, p. 43.

Igualmente en Oliva Sabuco, “si la hermosura mueve tu amor, él es hermosísimo [...] y fuente de donde nace la hermosura” (208). Y con respecto a la providencia, “si el perro, y el águila, y el león y el dragón son agradecidos y aman a sus señores que les hicieron algún bien, ¿con cuánta más razón debe el hombre este amor y gratitud al hacedor de todo bien?” (211).

Es cierto que la esencia divina “no la puede el entendimiento humano entender ni alcanzar” (208). Si ni siquiera podemos conocer la bajeza de la nuestra, añadirá fray Luis<sup>127</sup>. Ahora bien, otra cosa es la existencia, accesible a nosotros como demostró santo Tomás, “por lumbre de razón”<sup>128</sup>. Por eso los filósofos siempre la han demostrado<sup>129</sup>, y estas demostraciones pueden servirnos como preámbulo de la fe, para “abrazar con mayor alegría lo que testifica nuestra fe”<sup>130</sup>.

De las cuatro pruebas de la existencia de Dios que nos ofrece Luis de Granada: movimiento, finalidad, grados de perfección y argumento psicológico, Oliva solo se queda con las dos primeras. Con respecto a la prueba del movimiento, puesto que “ninguna cosa se cría ni da ser a sí mismo” (206), “los filósofos probaron que había un primer movedor que no pendía de nadie, sino de sí mismo”<sup>131</sup>. Y con respecto a la quinta vía de santo Tomás, Granada prácticamente copia a Cicerón al que menciona explícitamente. Dice éste:

¿Cómo puede ser lógico suponer, cuando se ve una escultura o una pintura, que se ha aplicado un arte, no poner en duda, cuando se ve a lo lejos el curso de un navío, que éste se mueve gracias a un cálculo y a un arte, o entender, cuando se examina un reloj de solo o de agua, que las horas se reflejan gracias a un arte y no por casualidad, pero pensar que el mundo, que comprende estas artes precisamente, y sus artifices, y a todas las cosas juntas, no participa de discernimiento y de razón?<sup>132</sup>

Y el dominico:

Por donde si son más perfectas las obras de naturaleza que las del arte, si las del arte se hacen con razón, síguese que las de naturaleza no han de carecer de razón. Pues, ¿quién habrá que, viendo una tabla muy bien pintada, no entienda que se hizo por arte, y viendo desde lejos correr un navío por el

<sup>127</sup> *Ib.*, pp. 42-43.

<sup>128</sup> *Ib.*, p. 48.

<sup>129</sup> *Ib.*, p. 47.

<sup>130</sup> *Ib.*, p. 47.

<sup>131</sup> *Ib.*, p. 50.

<sup>132</sup> CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, ed. de A. Escobar, Madrid, Gredos, 2000, p. 216.

agua, no conozca que este movimiento se haga por razón y arte, y viendo cómo un reloj señala las horas a sus tiempos debidos, no entienda lo mismo y se atreva a decir que el mundo [...] carezca de razón y de arte?<sup>133</sup>

Oliva debió leer a Cicerón directamente, porque a las pinturas de fray Luis de Granada añade también las esculturas:

Dijo Cicerón: “El que mirando el orden y admirable constancia del movimiento de los cielos pensare que se hace acaso y no con providencia divina, este tal está claro que no tiene sentido ni entendimiento. Como de una pintura o escultura sacas y juzgas la prudencia y saber del artífice, así podrás entender y crear la prudencia de Dios en esta pintura y obra del mundo (207).

En Plinio se podía hallar todo un arsenal de ejemplos teleoleológicos, como el de la pina<sup>134</sup>, que, por cierto, también está en Cicerón<sup>135</sup>:

Otra cosa añadiré aquí, no sé si más admirable que las pasadas, la cual refiere Plinio. Y la misma refiere Tulio en el primer libro de la Naturaleza de los Dioses [...] Dicen pues estos dos insignes autores, que hay una manera de concha en la mar, por nombre Pina, en cuya compañía anda siempre un pececillo que se llama esquila, los cuales pescan y se mantienen de una extraña manera. Porque abre la concha sus puertas, en las cuales entran los pececillos que se hallan a par de ella, y, como ella no ve ni hace algún movimiento, créceles con esta seguridad la osadía, y así entran unos y otros a porfía. Entonces la espía (que es aquel pececillo que dijimos) muerde blandamente a la concha ciega, dándole aviso que ya está segura la pesquería. Luego ella cierra y aprieta sus puertas, y con esto mata los pececillos que habían entrado, y parte con el compañero la presa, y así se mantienen ambos<sup>136</sup>.

La concha nombrada pinna no tiene vista y le proveyó naturaleza de un amigo que se nombra pinnofilax, un pececillo pequeño con el cual tiene gran amistad, y cazan de esta manera: se abre la concha y da lugar a que otros pececillos entren dentro de ella, los cuales cuando entran y salen muchas veces, se aseguran y unos traen a otros y cuando está bien llena de pececicos, el amigo pinnofilax le da señal y aviso con un leve toque y luego se cierra y mata todos los pececillos que coge dentro y come ella y da su parte al amigo que le dio el aviso (162).

### El filósofo y la viejecica

Habrà podido observarse una contradicción entre este último epígrafe y los anteriores. Efectivamente, del mundo como destierro hemos pasado a un

<sup>133</sup> *Introducción del símbolo de la fe* I, o. c., p. 52.

<sup>134</sup> *Historia natural*, Libros VII-XI, Libro IX, o. c., p. (X)

<sup>135</sup> *Sobre la naturaleza de los dioses*, o. c., p. 247.

<sup>136</sup> *Introducción del símbolo de la fe* I, o. c., p. 163.

mundo de maravillas. Laín Entralgo ha defendido una evolución de fray Luis desde el *Libro de la oración* a la *Introducción del símbolo de la fe*, en la que se va aminorando el ascetismo, el yo se va abriendo al mundo y se comienza a mirar con mejores ojos a la ciencia. Evolución que también podría comprobarse en las sucesivas ediciones de sus obras. Las razones, en cambio, aunque estaría la prohibición inquisitorial de por medio, son para Laín “difíciles de precisar”<sup>137</sup>. Abellán, por su parte, también se hace eco de esta evolución del interiorismo al exteriorismo<sup>138</sup>. Naturalmente, hay que tener en cuenta que, aunque ninguno de nuestros clásicos se haya deleitado tanto como [Granada] con las maravillas del Universo<sup>139</sup>, como dice Alonso: “fray Luis es un enamorado de la naturaleza; contempla y recrea el paisaje describiéndolo con un exquisito gusto literario y belleza en el decir, pero todo esto es un medio, como un preámbulo en busca de realidades más altas”<sup>140</sup>. Como en Santo Tomás, todo esto es *preambula fidei*. El mismo Bataillon escribe: “No hay que perder de vista que la amena filosofía natural de la primera parte no es más que un prólogo destinado a engolosinar al lector, quedando la obra toda centrada en torno al misterio de la Redención”<sup>141</sup>. Así se entienden ciertos comentarios despectivos contra Plinio, por quedarse el romano solo a mitad del camino: “Me maravillo así de Plinio, como de tantos hombres que se dan a su lección, los cuales ningún otro fruto sacan de tantas maravillas como este autor escribe, sino sólo cebar el apetito natural de la curiosidad”<sup>142</sup>.

De todas formas, la hipótesis de la evolución de fray Luis choca, al menos, con un par de hechos importantes. En primer lugar, el mundo de maravillas del *Símbolo* sólo ocupa una pequeña parte del mismo, y, en segundo lugar, ésta obra es de 1583 y la última revisión de sus libros, para ser editados, la realizó en 1579. Es decir, en fecha muy cercana. A esta edición pertenecen las citas del *Libro de la oración* del presente trabajo, así como la afirmación de la *Guía de pecadores* de que la vida es un destierro. El *Libro de la oración*

<sup>137</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *La antropología en la obra de Fray Luis de Granada*, Madrid, CSIC, 1988, p. 363.

<sup>138</sup> *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 2. La edad de oro (siglo XVI), o. c., pp. 320-321.

<sup>139</sup> *La antropología en la obra de Fray Luis de Granada*, o. c., pp. 21-22. Curiosamente, como también dice Laín, cuando Granada a sus 79 años estaba ya casi ciego (*Ib.*, pp. 25-26)

<sup>140</sup> *Vida y obra de Fray Luis de Granada*, o. c., p. 180.

<sup>141</sup> Citado en ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, o. c., pp. 319.

<sup>142</sup> *Introducción del símbolo de la fe I*, o. c., p. 37.



es de tal radicalidad que ya no deja lugar a las maravillas del *Símbolo*. Fray Luis de Granada en *Scala-Coeli*, “lejos del mundanal ruido”, como diría el otro fray Luis, y cuyas palabras recordó Oliva, poniéndolas como ejemplo de vida feliz (169), repudió el saber humanístico que había adquirido en san Gregorio de Valladolid, y rehusó la invitación de Carranza a profesar, en tal lugar, pensando que “como dice Gregorio Nazianceno, todas estas letras y disciplinas de gentiles son como unos azotes y plagas de Egipto, que se nos entraron en la Iglesia por nuestros pecados”<sup>143</sup>. El *Libro de la oración* es muy duro con la ciencia: “La sabiduría del mundo levanta y ensorbece, mas la de Dios, dice san Agustín que no ensorbece, sino enamora, ni hace los hombres soberbios y parleros, sino humildes y llorosos”<sup>144</sup>. La idea expuesta por Oliva Sabuco de que para “ser feliz” “con poco saber te basta” es un *leitmotiv* del *Contemptus mundi*, libro que fue escrito contra el intelectualismo de los últimos siglos del Medioevo. Pues, aunque Tomás de Kempis y Fray Luis admiten aristotélicamente que todo hombre desea saber, inmediatamente matizan, advirtiendo del peligro, engaño y estorbo de tal sabiduría<sup>145</sup>, pues “no supo el demonio con qué cebo más apetitoso pescar los dos primeros hombres que con este, cuando les dijo que serían como dioses en saber de bien y mal”<sup>146</sup>. En Granada la sabiduría será una tentación: “Octava tentación: del demasiado apetito de estudiar y saber”<sup>147</sup>. Uno de los capítulos de *El Kempis*

<sup>143</sup> *Libro de la oración*, o. c., p. 400.

<sup>144</sup> *Ib.*, p. 399. Es curioso que en el contexto de frases como éstas estemos hablando de un libro que lleva por título *Nueva Filosofía de la naturaleza del hombre, no conocida ni alcanzada de los grandes filósofos antiguos, la cual mejora la vida y salud humana*. En el capítulo de *El Kempis* “Cómo se debe evitar el juicio temerario”, podemos encontrar: “los ojos pon en ti mismo y guárdate de juzgar las obras ajenas. En juzgar a otros trabaja el hombre en vano, y yerra muchas veces, y peca fácilmente” (o. c., p. 64). Y en otro lugar: “Si te parece que sabes mucho, y entiendes muy bien, ten por cierto que es más lo que ignoras. No quieras saber altivamente, mas confiesa tu ignorancia. ¿Por qué te quieres tener en más que otro, hallándose otros muchos más doctos y sabios que tú? Si quieres saber y aprender algo provechosamente, desea que no te conozcan, y que te estimen en nada” (o. c., pp. 31-32). Quizás sirva de consuelo saber que todos eran iguales. Bernardino Gómez Miedes, por ejemplo, también tenía un alto concepto de su método de automasaje para curar la gota, del que le dice a Felipe II en su dedicatoria que –después de haber consultado a todo tipo de médicos antiguos y modernos y haberse percatado de que ni aun con la causa de esta enfermedad habían dado– era “la mejor y más acertada medicina que jamás se vio.

<sup>145</sup> *Imitación de Cristo*, o. c., pp. 30 y ss.

<sup>146</sup> *Libro de la oración*, o. c., p. 397.

<sup>147</sup> *Ib.*, p. 396.

lleva este título tan ilustrativo: “Contra las ciencias vanas”<sup>148</sup>. El rústico humilde que conociéndose a sí mismo es mejor que el “soberbio filósofo, que dejando de conocerse, considera el curso del cielo”<sup>149</sup>, pasa a ser en Granada a la viejecica, más agradable a Dios que quien hubiese aprendido todas las ciencias<sup>150</sup>.

Hay que reconocer que algo no cuadra en Granada<sup>151</sup>. En la *Nueva filosofía* también hay la misma contradicción, pues al ser Dios lo único necesario (171), no hay ya nada que pueda escapar a la insatisfacción. Por ejemplo, la sabiduría, cuya otra cara es el mucho trabajo requerido para alcanzarla (165). También en el dominico: “¿Qué cosa puede ser más miserable que adquirir con tanto trabajo lo que por tan poco tiempo ha de durar”<sup>152</sup>. Pero en el libro manchego contamos con dos autores.

---

<sup>148</sup> *Imitación de Cristo*, o. c., 325.

<sup>149</sup> *Ib.*, p. 30.

<sup>150</sup> *Libro de la oración*, o. c., p. 402.

<sup>151</sup> Por eso, no acaba de convencerme Menéndez Pelayo cuando utiliza el *Símbolo* como corroboración de su interpretación integradora del misticismo español: el “respeto a la ciencia humana y al ejercicio de la razón, es una de las mayores glorias del misticismo castellano” (*Historia de las ideas estéticas en España*, vol. I, Madrid, CSIC, 1994, p. 568). Menéndez Pelayo habla de la “física estética” (ib., p. 565) del *Símbolo*, y Gilson del antifisicismo del socratismo cristiano (*El espíritu de la filosofía medieval*, o. c., p. 217).

<sup>152</sup> *Libro de la oración*, o. c., p. 401.

---

**A QUESTÃO DO PECADO FILOSÓFICO  
DOS POVOS AMERICANOS:  
A CRÍTICA DE ANTÓNIO VIEIRA A FRANCISCO SUÁREZ.**

PEDRO CALAFATE  
*Universidade de Lisboa/  
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.*

Entre os textos estruturantes do pensamento cristão figuram três passagens de S. Paulo cuja importância reside em terem estabelecido as condições de possibilidade para o diálogo entre a cultura cristã e o pensamento antigo.

No primeiro Paulo estabelece que “*não há distinção entre judeu e grego*” (Rom 10,12), afirmando a igualdade substancial entre os homens, com base na paternidade divina.

No segundo considera que os pagãos que não leram a lei podiam, no entanto, agir de acordo com ela, porque a tinham inscrita nos seus corações, estabelecendo um plano ético comum a todos os homens, independentemente da fé ou da caridade. Assim se formulava uma moral natural comum ao género humano. Diz o Apóstolo:

Porque quando os gentios, que não têm lei, cumprem naturalmente os preceitos da lei, não tendo eles lei, a si mesmos servem de lei; deste modo, demonstram que o que a lei ordena está escrito nos seus corações, dando-lhes testemunho disso a sua consciência e os seus pensamentos (Rom 2, 14-15).

No terceiro, na mesma *Carta aos Romanos*, Paulo aponta aos pagãos um caminho para o conhecimento natural de Deus, baseado no conhecimento da natureza e da ordem do mundo físico. Querendo sublinhar que não há salvação no paganismo, diz que

o que de Deus se pode conhecer é para eles manifesto, pois Deus lho manifestou desde a criação do mundo. As suas perfeições invisíveis, tanto o seu

eterno poder como a sua divindade, tornam-se visíveis quando as suas obras são consideradas pela inteligência (Rom 1, 19, 20).

Desta feita, sublinha S. Paulo que a natureza e a história têm o mesmo ponto de partida e convergem para o mesmo fim, pelo que cumpre ao homem contemplar a organização do cosmo, estabelecendo assim a união, numa mesma eucaristia, entre a criação do mundo e a redenção dos homens, quer dizer, unindo o sentido do universo ao mistério da salvação.

Nos três casos é a relação entre o cristianismo e o mundo pagão que está em causa, e dos dois últimos textos S. Paulo retira o argumento da culpabilidade dos pagãos que se afastaram da lei natural e do amor a Deus. Não era, pois, possível, alegar “*ignorância invencível*” da lei natural, entendendo por “*ignorância invencível*” a ignorância insuperável pelos meios de que cada um dispõe.

No caso de António Vieira o que passa a estar em causa é a mesma relação, embora com uma mudança de atores do lado do paganismo: não estávamos já a falar dos Gregos e dos Romanos, mas dos povos americanos.

Partindo da mesma tese de que não há distinção entre judeu e grego, melhor dizendo, de que Cristo é a cabeça do género humano, a todos concedendo o seu perdão, tratava-se no entanto de saber se o argumento da culpabilidade do mundo pagão, aduzido por S. Paulo naquelas duas passagens, poderia ser aplicado aos povos gentios do Brasil, ou seja, se o que se aplicava a Gregos e Romanos se aplicava também aos Tapuias, de forma direta e nos mesmos termos.

A questão é do maior interesse, porque S. Paulo colocara a questão no contexto do conhecimento *natural* de Deus, estabelecendo-o num plano de universalidade. A *natureza* era, pois, um modelo de racionalidade, universalidade e inteligibilidade. Simplesmente, a experiência antropológica de S. Paulo era a do império romano, ao passo que a experiência antropológica do Padre António Vieira era a dos indígenas do Brasil. Ora, não podendo deixar de partir dos textos bíblicos de S. Paulo, Vieira viverá o drama de ter de se distanciar deles. Como poderia então um jesuíta do século XVII, guiado pela sua experiência do mundo e da diversidade das culturas, dos costumes e dos homens afastar-se dos textos de S. Paulo e, ao mesmo tempo, não os negar? Tanto mais que os mesmos eram corroborados por S. Tomás de Aquino? Então, como interpretar o que diz S. Tomás e, sem o afrontar, apontar uma solução diferente?

Sucedia ainda que depois de S. Tomás estava também, nos séculos XVI e XVII, “*o grande Suárez*”, sabendo Vieira, pela sua experiência de contacto direto com os povos do Brasil, que algumas teses de Suárez e S. Tomás sobre

o homem e a natureza humana não se lhes aplicavam, sendo eles também homens, ou seja, que as teses sobre a impossibilidade de os homens ignorarem “*invencivelmente*” os princípios mais universais da lei natural não se aplicavam aos povos do Brasil.

Eis então o Padre Vieira confrontado com as autoridades. A solução não será a de submeter-se às interpretações correntes e mais comuns dos textos dos doutores, mas sim a de dizer o que ainda não tinha sido dito, defender uma interpretação diferente, que julga poder retirar do fundo dos textos de S. Paulo e de S. Tomás, como até então ninguém ainda fizera, arriscando um caminho próprio. Por outras palavras, tratava-se de, sem os contrariar, mostrar que as suas conclusões não eram de aplicação linear aos povos que não conheceram.

Poderá imaginar-se o drama de Vieira, tendo de um lado um tão grande número de filósofos e doutores e do outro a sua experiência e convicção pessoais. A única saída passava, pois, pela engenhosidade, a fim de mostrar que os indígenas do Brasil tinham “*ignorância invencível*” da lei natural, ou seja, não conseguiam, por si sós, agir em conformidade com os preceitos éticos da lei natural, mesmo os mais universais, e que, como tal, não poderiam ser condenados às penas eternas do inferno, dado tratar-se de ignorância inculpável (ou *insuperável* por meios próprios), mesmo tendo em conta que S. Paulo defendera que os pagãos “*não podem ser desculpados*” (Rom 1, 20).

Neste aspecto, o Padre António Vieira supera Francisco de Vitória, fundador da Escola de Salamanca, que na sua obra magistral em defesa dos Índios não deixou de dizer que apesar da “*ignorância invencível*” daqueles povos a respeito do baptismo e da fé, “*sem o baptismo ou sem a fé em Cristo não pode haver salvação*”<sup>1</sup>, pois acabariam por ser condenados, não pelo pecado de infidelidade, do qual são desculpáveis devido à “*ignorância invencível*” de Deus, mas por outros pecados mortais que viriam a cometer.

Supera também Vieira as teses do seu muito admirado confrade José de Acosta, que no *De procuranda Indorum salute*, refere:

---

<sup>1</sup> VITÓRIA, FRANCISCO DE, *De Indis* I 2, 14-15, Corpus Hispanorum de Pace, vol. V, Madrid, 1967, p. 61: “O erro destes autores provém de acreditarem que se admitirmos a ignorância invencível a respeito do baptismo ou da fé em Cristo, seguir-se-á necessariamente que sem o baptismo ou sem a fé em Cristo pode haver salvação. Mas o certo é que os bárbaros a quem não chegou ainda a nova da fé ou da religião cristã condenar-se-ão por outros pecados mortais ou pela idolatria, mas não pelo pecado de infidelidade, como São Tomás ensina; porque se fizerem o que podem pela sua parte, vivendo honestamente de acordo com a lei natural, Deus provê-los-á e os ilustrará sobre o nome de Cristo. Mas não se segue daí que se viverem mal se lhes impute o pecado da infidelidade ou a ignorância a respeito do baptismo e da fé cristã”.

Esta doutrina de Santo Agostinho e inclusive do apóstolo Paulo é bem verdadeira e deve ser entendida no sentido de que nunca houve linhagem alguma de homens de tal modo desamparada pela mão do Criador que não tivesse, em proporção da sua capacidade, a ajuda de Deus em medida suficiente; de maneira que se convertem, sem escusa possível, em corruptores da lei divina, escrita nos seus corações, em menosprezadores de tanta paciência e bondade e ingratos aos favores celestiais <sup>2</sup>.

Portanto, para o missionário jesuíta José de Acosta, profundo conhecedor das realidades antropológicas da América do Sul, mantinha-se válida para todos os povos da terra a tese de que Deus deu testemunho de si tanto pela lei natural como pelos testemunhos visíveis da natureza física:

Apesar de tudo não deixou de dar testemunho de si mesmo, repartindo a partir do céu os seus benefícios, dando chuvas e estações frutíferas, alimentando e alegrando os corações dos homens, para que, advertidos por estas obras da natureza, que se manifestam como bens, possam conhecer tudo o que existe e conhecer o seu Autor, porque tudo foi estabelecido pelo que é pai da beleza, pois a magnitude da beleza das criaturas descobre-se por analogia com Aquele que lhes deu o ser<sup>3</sup>.

A questão nuclear era a de que todos os homens tiveram sempre à mão em alguma medida as ensinanças divinas, logo, se todos pusessem da sua parte o que pudessem, Deus não lhes faltaria com a graça, se o livre arbítrio não Lhe fizesse resistência. Deus a todos se manifestou, a todos deu de si testemunho e a todos os que fizerem o que podem pela sua parte dispensará o auxílio da graça, assim o livre arbítrio de cada homem se disponha a recebê-lo. Portanto, Deus a todos providenciou e providencia.

Não assim para o Padre António Vieira: há índios que ignoram invencivelmente Deus e a lei natural, e não poderão, portanto, ser condenados às penas eternas do inferno, “*serão salvos*” do inferno, porque assim o exigiam a bondade de Deus e o humanismo cristão, tal como os entendia. Enquanto para Francisco de Vitória ou Acosta fora da Igreja não podia haver salvação, para Vieira fora da Igreja podia haver salvação, ou seja, podia não haver condenação às penas eternas do inferno, que era para ele um dos dois modos de salvação, como veremos. O universalismo de Vieira apresenta-se, assim, bem mais consistente.

De acordo com a sua tese, os Índios, pela “*ignorância invencível*” da lei natural, incorriam em *pecado filosófico ou moral*, quer dizer, em atos hu-

<sup>2</sup> ACOSTA, JOSÉ DE, *De procuranda Indorum salute*, vol. I, ed. de Luciano Pereña, V. Aril, C. Baciero, Corpus Hispanorum de Pace, vol. XXIII, Madrid, CSIC, 1984, V, 4-5, p. 122-123.

<sup>3</sup> *Ib.*

manos não conformes à natureza racional nem à recta razão. Por sua vez, este pecado filosófico, mesmo assumindo proporções de gravidade, não podia considerar-se ofensa a Deus, nem pecado mortal que rompesse a amizade divina ou merecesse castigo eterno, porque quem o cometia ignorava Deus ou não pensava em Deus em ato.

A par do pecado filosófico consideravam também os teólogos o pecado teológico, que apesar de não ser referido por Vieira na questão em apreço, servia de contraponto ao anterior, pois era definido como a transgressão livre e responsável da lei divina.

Há no entanto um aspecto marcante a este propósito do confronto de Vieira com o que chamou “*filósofos e doutores*”. Vieira morreu em 1697, escreveu e ditou os textos da *Clavis Prophetarum* até ao final da sua vida, mas em 1690, o papa Alexandre VIII condenou como escandalosa e ofensiva dos ouvidos pios a tese do pecado filosófico, quer dizer, a tese de que o pecado filosófico sendo um pecado grave, naquele que ignora Deus e não cogita sobre a ação divina, não constituía uma ofensa a Deus, nem podia considerar-se pecado mortal que quebrasse a amizade de Deus e fosse merecedor de pena eterna. Apesar desta condenação, António Vieira continuou a defender a sua tese, com o argumento de que o texto papal referira apenas a *ignorância de Deus* e não a *ignorância invencível de Deus*.

Em todo o caso, a estratégia de Vieira para mostrar a legitimidade da sua posição passa por rebater primeiro o argumento de que o conhecimento dos atributos divinos através da ordem das criaturas era acessível a todos os homens, restringindo-o apenas aos mais sábios; em segundo lugar procura mostrar que, contrariamente às interpretações mais comuns dos textos de S. Tomás, e em certo sentido de S. Paulo, a lei natural podia ser ignorada «*invenivelmente*» por grande parte dos homens, confrontando aqui diretamente as opiniões de Francisco Suárez.

No caso do conhecimento dos atributos divinos através da natureza física, trata-se, na verdade, de uma tese bastante anterior a S. Paulo, pois aparece-nos muito vincada no *Livro da Sabedoria*, celebrando helenisticamente a beleza divina, bem como no *Livro dos Salmos* (Ps 19, 1) onde o céu nos surge como “*o mais antigo pregador*”, expressão que o próprio Vieira utiliza e corrobora, nomeadamente no *Sermão da Sexagésima*<sup>4</sup>. Por isso, na tradição bíblica, o

---

<sup>4</sup> “O mais antigo pregador que houve no mundo, foi o Céu” *Sermão da Sexagésima*, in *Sermões*, vol. I, Porto, 1959, p. 87.

mundo é um livro aberto que nos eleva a Deus, mediante um esforço de interpretação que liberta a dinâmica do símbolo, pois através dele a natureza física anula, por assim dizer, os seus limites materiais, deixa de ser um fragmento isolado para adquirir um sentido espiritual, transforma-se num livro aberto a um significado transcendente.

É precisamente neste ponto que Vieira introduz um factor de dúvida e discussão, pois quando S. Paulo fala do acesso ao conhecimento natural de Deus pela ordem do universo, não distingue entre sábios e ignorantes, embora invoque a necessidade da inteligência, pois, como acima dissemos, ao criar o mundo, Deus enriqueceu-o com uma potencialidade expressiva, capaz de transmitir aos homens uma mensagem, e se lhes deu inteligência foi também para que fossem capazes de a decifrar.

Neste contexto, a intenção e propósito de António Vieira é o de restringir a interpretação dessa linguagem natural aos mais sábios dos filósofos, excluindo obviamente os povos do Brasil. Os gentios do Brasil eram para ele inculpáveis do desconhecimento de Deus, por não revelarem capacidade intelectual para decifrar o sentido espiritual do universo, “*elevando-se*” das coisas visíveis que a natureza patenteia, ao conhecimento dos atributos invisíveis de Deus, lendo-as como modos finitos de uma perfeição infinita.

Um dos aspetos que me parece dever notar-se, a este respeito, prende-se com o contexto em que algumas destas polémicas se desenvolveram no renascimento peninsular, pois uma das causas frequentemente aceites para legitimar a guerra e a conquista era o castigo por ofensas cometidas. Então, os atos de idolatria poderiam ser considerados como uma ofensa a Deus, justificando a ação bélica dos *conquistadores* da América.

Foi por isso que Francisco de Vitória se sentiu obrigado a recusar a legitimidade desse título, sublinhando, como faz também Vieira, que para que a ignorância fosse pecaminosa era necessário haver negligência na matéria ignorada, e como os Índios tinham *ignorância invencível* de Deus, não podiam cometer ofensa a um Deus que ignoravam. Logo, o título de castigo por ofensas contra Deus e os cristãos não podia legitimar uma guerra justa<sup>5</sup>. Este foi, portanto, um relevante argumento da escola peninsular da paz, partilhado por Vitória e Vieira, mas que, como já vimos, Vieira levou ainda mais longe.

---

<sup>5</sup> VITÓRIA, FRANCISCO DE, *De Indis*, I, 2, 12. Corpus Hispanorum de Pace, vol. V, Madrid, 1967, p. 57 e ss.



A segunda questão prendia-se com a “*ignorância invencível*” da lei natural, pois dissemos acima que o pecado filosófico era um ato não conforme à natureza racional. Ora, a natureza racional implicava, na acepção mais comum entre os escolásticos, “a lei natural que ordena ou proíbe à vontade humana o que deve fazer-se por direito natural”<sup>6</sup>.

Entramos aqui no capítulo fundamental do jusnaturalismo em António Vieira, razão por que se nos afigura imprescindível definir previamente os conceitos em apreço nos seus textos da *Clavis*.

Com efeito, para S. Tomás de Aquino, a lei natural é a luz do rosto divino gravada no coração dos homens, ou a participação da razão humana na lei eterna, ou a lei de Deus impressa e por isso inata no coração de cada um. Antes de S. Tomás, Santo Agostinho tinha já trilhado o mesmo caminho, quando, ao comentar a passagem em apreço de S. Paulo, dizia que “não existe alma capaz de raciocinar em cuja consciência não fale a lei de Deus, pois quem senão Deus escreve a lei natural no coração dos homens?”<sup>7</sup>.

A lei natural é pois constitutiva da racionalidade humana, e como a razão define o homem, é também comum a todos os homens, sem nos exigir leituras externas de nenhuma espécie, pois “*nasce dentro de nós, como um manancial que brota da nossa própria natureza*”<sup>8</sup>. No entanto, como pano de fundo a toda a reflexão cristã sobre a lei natural, ecoava sempre a definição apresentada por Cícero, no livro II da *República*, ao dizer:

“Verdadeira lei é a recta razão, conforme com a natureza, abarcando todos os homens, constante, sempiterna, a qual chama ao cumprimento do dever com os seus mandamentos e as suas proibições”<sup>9</sup>.

Francisco Suárez, com quem António Vieira se confronta mais diretamente nesta questão, segue o mesmo caminho, apontando-a como “*norma intrínseca e próxima das ações humanas, radicada na razão*”<sup>10</sup>, explicando mais adiante que os ditames da lei natural são “*intrinsecamente necessários e independentes da vontade*”<sup>11</sup>, dando ao homem o conhecimento do que em si é bom ou mau, e inculcando obrigação nos seus atos.

<sup>6</sup> SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, Livro II, V, 8-9, Corpus Hispanorum de Pace, vol. XIII, Madrid, 1974, p. 66.

<sup>7</sup> SANTO AGOSTINHO, *De Sermone Domino in Monte*, lib. II, cap. 9.

<sup>8</sup> AMBRÓSIO, *Epistolarum classis II*, epist. 73, n. 3.

<sup>9</sup> CÍCERO, *De Republica*, lib. II, cap. 22, n.33.

<sup>10</sup> SUÁREZ, F., *De Legibus*, liv. II, V 12.13, Op. cit., p. 71.

<sup>11</sup> *Ib.*, liv. II, VI, 1.2, Op. cit., p. 76-77.

Reframos por último um texto que Vieira seguramente conhecia, fundador da doutrina da lei natural na escola de Évora: o *De iustitia et Iure*, do também jesuíta Luis de Molina, compilando a parte mais substancial das doutrinas ético-jurídicas por ele ensinadas na Universidade de Évora, entre os anos de 1574-1582. Refere Molina, na *Disputação* III, do tomo I do Livro I, que o direito divino pode ser subdividido em duas espécies, um natural e outro positivo. A respeito do primeiro, considera que Deus imprimiu nas nossas mentes a lei natural, através da qual distinguimos o bem do mal, rematando: “É pois evidente que o direito natural foi intimado na consciência humana por Deus, e impresso na natureza das coisas, como um direito divino, legislado pelo próprio Deus”<sup>12</sup>.

A partir daqui introduzia-se uma questão que complexificava a simplicidade aparente destas teses, com as quais Vieira terá também que se confrontar: estabelecia-se uma distinção entre os princípios gerais e evidentes da lei natural, como, por exemplo, *há que fazer o bem e evitar o mal, não faças ao próximo o que não gostarias que fizessem a ti mesmo*, e por outro lado as conclusões que derivam desses princípios, como: *a usura é moralmente condenável, há que restituir ou pagar as dívidas* e outras de conteúdo similar.

Em qualquer dos casos, a preocupação de Vieira era a de colocar sempre os Índios fora do universo a que estas questões poderiam aplicar-se, devido à sua extrema rudeza e manifesta incapacidade intelectual, salvaguardando assim a inculpabilidade.

Vamos então por partes.

Os teólogos como Francisco Suárez que consideravam que a lei natural não podia ser ignorada invencivelmente, deparavam-se também eles com relatos de situações de profunda ignorância por parte de alguns povos, inclusive europeus, que fizeram uso de leis contrárias aos preceitos da lei natural. Era o caso dos antigos Germanos, referenciados por Júlio César, por considerarem que o roubo não era contrário à justiça.

Para ensaiar uma explicação possível, S. Tomás de Aquino considerou, na *Suma Teológica*, que pertencem à lei natural, “*primariamente*”, “*certos preceitos comuns que são por todos conhecidos*” e, em segundo lugar “*outros preceitos secundários, mais particulares, que são conclusões próximas desses princípios*”, concluindo a respeito:

no que se refere a esses princípios gerais, a lei natural não pode ser apagada do coração dos homens; mas pode sê-lo no que toca às ações particulares,

<sup>12</sup> MOLINA, LUIS DE , *De iustitia et iure*, Tomo, I, Liv. I, disp. III.

porque a razão pode ser impedida de aplicar esses princípios comuns às ações particulares, por causa da concupiscência ou por outra paixão.

Admite, então, que possam ser apagados da razão humana esses preceitos secundários, mas não os princípios gerais, primeiros e universalíssimos. Pode então concluir-se que “a culpa apaga a lei natural em particular, mas não em geral”<sup>13</sup>.

É também o que diz Suárez, com quem Vieira se confronta diretamente na *Clavis*. Considera o professor de Coimbra<sup>14</sup> que devemos dividir em três classes as normas morais que conhecemos pela luz da razão natural e que, portanto, pertencem à lei natural: 1 – os primeiros princípios gerais da moral, como *há que fazer o bem e evitar o mal; não faças aos outros o que não queres que te façam a ti*; 2 – os preceitos mais específicos e particulares, mas também evidentes, como *há que observar a justiça, há que adorar a Deus, há que viver com moderação*; 3 – as conclusões derivadas com evidente ilação dos princípios naturais, mas que necessitam de um processo de raciocínio para serem conhecidas, como *o adultério é intrinsecamente mau, a usura é injusta, a mentira nunca pode ser moralmente boa*, etc.

Posta a questão nestes termos, para Suárez não pode haver ignorância invencível dos primeiros princípios gerais e universais da lei natural, mas pode haver desconhecimento ou ignorância das conclusões ou matérias que, embora pertencendo à lei natural, necessitam de um processo discursivo mais elaborado para serem formuladas, embora essa dificuldade não isente de culpa se perdurar por muito tempo, dado que apenas requerem um mínimo de diligência por parte da razão natural comum a todos os homens. Por isso, diz, “a natureza e a consciência pulsam com tal força nos atos a que se referem esses preceitos que não é possível ignorá-los sem culpabilidade. Tais são os preceitos do Decálogo e outros similares”<sup>15</sup>.

São estas duas teses que Vieira não quer aceitar relativamente aos Índios, a fim de os livrar do pecado mortal e da dureza do castigo, e se esta questão para um laico do século XXI pode parecer menor, para um jesuíta do século XVII era pesadíssima. Por isso, parte considerável do livro III da *Clavis Prophetarum* é-lhe dedicada.

<sup>13</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 1-2 q.94 a 6.

<sup>14</sup> SUÁREZ, *De Legibus*, II VII 5.6, in *o. c.*, p. 116.

<sup>15</sup> *Ib.*, Liv. II, VIII, 7-8, *o. c.*, p. 133

Para António Vieira a tese de Suárez é correta, porque é racional, mas não se aplica aos Índios “precisamente por ser racional”. Eis uma forma de não a aceitar sem a contrariar.

Mas não haveria então o perigo de, ao fazer aquela afirmação de que nos Índios o lume da razão natural “não só se obscureceu como extinguiu”<sup>16</sup>, contrariar a defesa da sua humanidade, dando um trunfo precioso ao escravismo? Vieira acautela-se e responde que há dois grupos de índios no Brasil, os da “língua geral”, mais civilizados e dispostos a aprender, e os Tapuias, nome que designa a alteridade mais radical, no sentido da bestialidade, a respeito dos quais considera que sem deixarem de ser homens, “ignoram que são homens”, são “homens em vão”, por não fazerem pleno uso das suas capacidades racionais, que por isso se foram obscurecendo e extinguindo, a ponto de não conseguirem distinguir o bem do mal.

Para ele, estes índios sofrem de “ignorância invencível” de Deus e da lei natural: “é possível a ignorância invencível de Deus e de facto ela se dá” na maior parte dos índios, logo «quem peca com tal ignorância nem comete pecado mortal, nem pode tornar-se réu de uma pena infinita, isto é, que nunca deve acabar»<sup>17</sup>. Primeiro, porque não se lhes aplica o argumento do acesso ao conhecimento de Deus pela ordem do universo criado; depois porque ignoram a lei natural; e finalmente porque a pregação dos Apóstolos ou não se estendeu aos Índios, pois se os Apóstolos “partiram a pregar a toda a Terra”, não “chegaram a toda a Terra”, e caso tenham chegado, como foi o caso de S. Tomé, a sua pregação não foi conduzida com a eficácia que legitimaria o argumento da culpabilidade, tendo sido apagada pelo acumular dos séculos.

E o que dizer da letra da *Suma Teológica* de S. Tomás e do tratado *De Legibus* de Suárez, onde se lê com todas a clareza que a lei natural não pode ser submersa ou extinta da razão humana? Responde Vieira: “A lei ficou inteiramente submersa, extinta e sepultada pelos vícios todo-poderosos e omnipresentes e que sufocam todos os preceitos naturais”<sup>18</sup>, incluindo, portanto, os primeiros princípios.

Todavia, Vieira conduz-nos por meandros labirínticos. O ponto de encontro dá-se quando Vieira defende que apesar de tudo permanece válida a tese de que Deus deu a todos os adultos os meios de salvação. De facto, dizer que

<sup>16</sup> VIEIRA, ANTÓNIO, *Clavis Prophetarum*, ms 359 da Biblioteca da Universidade Gregoriana, fol. 611.

<sup>17</sup> *Ib.*, fol. 602.

<sup>18</sup> *Ib.*, fol. 607-608.

a maior parte dos índios desconhece Deus e a lei natural, seria supor que a divina Providência lhes faltasse, e Vieira diminui a distância que o separa de S. Tomás e Suárez ao dizer que a Providência não lhes faltou, tal como não faltou também aos homens que conhecem a lei natural. Agiu, no entanto, por “uma nova espécie de misericórdia, de modo a, como se não olhasse por eles, por eles olhar”<sup>19</sup>, ou, como também diz: “fiquei na atitude mental de acreditar que Deus olhou por eles, mas olhou não olhando”, falando a este respeito de uma “improvidência providente”.

Significa este encontro de contrários que Deus, na sua presciência, conhecendo os crimes hediondos que estes índios cometeriam caso os providenciasse com o conhecimento da lei natural, preferiu não os providenciar desse modo, a fim de que não fossem condenados às penas eternas do inferno, e, então, ao não os providenciar providenciou-os, dando-lhes a possibilidade de salvação, embora imperfeita. Estava pois encontrado o ponto de aproximação com S. Tomás de Aquino, “porque esta improvidência foi para eles uma grande espécie de providência”<sup>20</sup>.

Esta “*grande espécie de providência*” foi, segundo o pregador jesuíta, suficiente para evitar a condenação eterna destes povos, pois ao ler na Bíblia que Deus “é o protetor das salvações do Seu unguido” (Sl 28,8), remata: “*das salvações, insisto, não da salvação*”<sup>21</sup>.

Havia então uma salvação a que se referiam mais comumente os teólogos, resultante da conversão e da fé, conduzindo os fiéis à “*perfeita salvação*”, isto é, à vida eterna no Céu e à visão bem-aventurada de Deus. Mas havia também uma salvação dos gentios, como eram os índios do Brasil antes da pregação dos missionários, a qual, embora seja “imperfeita e reduzida a metade, é a que basta para compassivamente salvar da pena eterna do sentido os mesmos infiéis, que vivem e morre na sua infidelidade sem culpa, por invencível ignorância do mesmo Deus”<sup>22</sup>, pensamento que, como diz o Padre António Vieira, é “mais indulgente em relação à bondade de Deus”<sup>23</sup>.

Sabia o missionário jesuíta que esta sua tese não coincidia com a letra dos textos de S. Tomás e Suárez, mas teve discernimento bastante para considerar que a tese que ele próprio propunha nascia do seu testemunho e da sua ex-

<sup>19</sup> *Ib.*, fol. 629.

<sup>20</sup> *Ib.*, fol. 631.

<sup>21</sup> *Ib.*, fol. 632.

<sup>22</sup> *Ib.*, fol. 632.

<sup>23</sup> *Ib.*, fol. 632.

periência de contacto com os povos do Brasil: “uma vez que se trata de uma questão de facto, temos apenas necessidade e testemunhas e não de filósofos doutores”, explicando, páginas adiante “que esta matéria não se aprende pelo estudo ou pelo raciocínio, mas se fica a conhecer pela prática e experiência, como que palpada pelas mãos e observada pelos olhos”<sup>24</sup>. Eis então o seu texto final para vincar as razões da sua discordância:

Digo uma só coisa: vivem na Europa e escrevem a partir da Europa. Por conseguinte venham, e tendo agora a experiência como juiz ficará assente se nos pretendem ensinar de outra forma ou assentir à nossa opinião. Portanto convém que assintais, ó mais ilustres dos teólogos, que entre os vossos juízos e os nossos olhos existe um abismo e maior que o próprio oceano que entre nós se interpõe<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> *Ib.*, fol. 607.

<sup>25</sup> *Ib.*, fol. 616.

**SIGLO XIX Y XX**





## VALERA Y LA UNIDAD ITALIANA

MARIA CRISTINA PASCERINI

*Liceo Italiano de Madrid*

Unos días antes de la proclamación de Víctor Manuel II como rey de Italia –acontecida el domingo 17 de marzo de 1861–, el Diario de Sesiones de las Cortes recoge, en el día 12 de marzo de 1861, una apasionada intervención de Juan Valera en el Congreso en defensa de la nación italiana. Él mismo aclara las razones de su pasión: “Señores diputados: un sentimiento singularísimo, personalísimo, me mueve hoy a tomar la palabra [...] hay en mi corazón un sentimiento de amor tan grande hacia la nación italiana, que, después de mi patria, es la que más quiero, y movido de este sentimiento voy a hablar”<sup>1</sup>.

Ese sentimiento bien ha podido cuajar entre marzo de 1847 y noviembre de 1849, período en el que Valera ha sido *attaché* (agregado) diplomático meritorio (sin sueldo) en Nápoles, su primer destino, sobre el que escribe estas impresiones en una carta a su hermano José en abril de 1847:

El 16 del pasado llegamos a Nápoles. No es posible describir ni pintar el hermoso aspecto de esta ciudad cuando se ve desde el mar. Es el paisaje más hermoso del mundo. [...] He visto ya muchas de estas ciudades y he estado en Pompeya y Herculano, y acompañando a la Reina Cristina, he subido sobre el cráter del Vesubio, que es digno de verse, aunque no haya erupción. Parece aquello el caos, o más bien el mundo después de su destrucción. (Carta de Juan a José Valera, abril 1847).

El embajador de Nápoles era por aquel entonces el duque de Rivas Ángel de Saavedra, el mismo al que Valera dedicará, en 1864, sus *Estudios críticos sobre literatura, política y costumbres de nuestros días*. Es en la introducción a esa obra donde dejará patente cómo los años pasados en Nápoles le han dejado una marca profunda:

<sup>1</sup> *Diario de las sesiones de Cortes*, n. 113, 1861, p. 1945.

Aquella manera de vivir de entonces; aquellas sabrosas y regocijadas conversaciones que teníamos; los paseos que dábamos juntos por Capo-di-monte y por la Villa-Reale; las tertulias de casa de Scláfani y de Bivona; mi romántica adoración por *la muerta* [Lucía Paladí, marquesa de Bedmar]; y otros infinitos casos e incidentes, están aún vivos en mi memoria; son mis recuerdos más *saudosos* [del portugués *saudade*, añoranza]. Algo de aquello ha influido, y quizás influye todavía en la dirección que ha tomado mi espíritu; en mi manera de pensar sobre arte, poesía, política y otros asuntos más trascendentales<sup>2</sup>.

La influencia de Italia es tan importante en la vida de Valera que Manuel Azaña dedicó un ensayo a ese tema titulado *Valera en Italia*, que trata de los amores, la política y la literatura que allí conoció el egabrense. Por lo que Azaña afirma que, desde joven, Valera demostró clarividencia en los asuntos políticos italianos, y franqueza en la exposición de sus opiniones:

Valera y el Duque [de Rivas] no sentían lo mismo de la revolución italiana [de 1848]. Rompiendo los consejos de su padre [que le escribía que la reserva y el disimulo son virtudes necesarias en un diplomático] Valera franqueaba su opinión favorable a los patriotas. [...] La adhesión de Valera al *progreso*, al *espíritu del siglo*, le valió reprensiones del Duque<sup>3</sup>.

Y el amor por Italia y una gran clarividencia política, son también los supuestos del discurso de Valera del 12 de marzo en el Congreso de los Diputados, en el que asume toda la responsabilidad de sus palabras: “voy a decir ideas personalísimas mías y de las cuales no hago responsables a los individuos del partido a que estoy afiliado; hablo por mi cuenta y riesgo y ninguno será responsable de mis ideas”<sup>4</sup>.

En realidad, el debate sobre la posición de España ante la nación italiana había empezado unos días antes, el 6 de marzo, por instancia del progresista Sagasta, que pretendía “dirigir graves cargos al Gobierno [presidido por O’Donnell] por la conducta que ha seguido en las negociaciones diplomáticas relativamente a la cuestión de Italia”<sup>5</sup>.

En opinión de Sagasta, el Gobierno de la Unión Liberal ha seguido en esa cuestión una política estrecha y mezquina, y desfavorable a los intereses de España. Según Sagasta, el Gobierno, condenando todo lo que se ha hecho en

<sup>2</sup> VALERA, J., *Estudios críticos sobre literatura, política y costumbres de nuestros días*, Madrid, Librería de A. Durán, 1864, p. VIII.

<sup>3</sup> AZAÑA, M., *Valera en Italia: amores, política y literatura*, Madrid, Paez, 1929, pp. 19-20.

<sup>4</sup> *Diario de sesiones de Cortes*, n. 113, 1861, p. 1945.

<sup>5</sup> *Diario de las sesiones de Cortes*, n. 110, 1861, p. 1846.

pos de la unidad de Italia, ha cerrado también para España las puertas a una posible unión con Portugal.

En los días siguientes el debate sobre la cuestión se desarrolla con la participación de todas las fuerzas políticas. Valera toma la palabra, como se ha dicho, el 12 de marzo:

desde los bancos de la mayoría y desde el banco ministerial se ha hablado de la cuestión de Italia con el criterio más reaccionario, con el criterio de absolutistas, con el criterio de hace cien años, con el criterio con que hubiera podido juzgar la cuestión italiana Calomarde [mano derecha de Fernando VII, con pésima fama]<sup>6</sup>.

De las intervenciones sobre la cuestión italiana de los diputados que le han precedido, Valera se va a fijar en las del partido conservador, para refutar las ideas que estima erróneas; exponer las ideas que él tiene sobre la cuestión italiana; juzgar con éstas últimas la conducta del gobierno.

El discurso que más ha llamado la atención a Valera ha sido el de Antonio Mena y Zorrilla. A pesar de su dicción elegantísima y del estilo florido, en su opinión no se ajusta a la verdad. Valera refuta, principalmente, tres ideas suyas, expuestas por éste en las intervenciones del 9 y del 11 de marzo, que resume en su esencia: que la idea de nacionalidad italiana resulta novedosa; que las anexiones de la *revolución* italiana suponen un peligro para Europa; y, finalmente, que Roma no puede ser la capital de Italia.

Para refutar la idea de que la nacionalidad italiana sea nueva, el egabrense la vincula a la de unidad italiana, que estima la más antigua de Europa, anterior a la idea de unidad española y francesa; cita al papa Alejandro III, jefe de la liga lombarda [1168], que buscaba la unidad de Italia. Estas son sus vehementes palabras:

¡Nueva la idea de la nacionalidad italiana! ¿Hay acaso algún país en Europa donde la idea de la unidad sea más antigua que en Italia? ¿No es acaso la idea de la unidad italiana anterior a la de la unidad española; a la de la unidad francesa; solo que allí no se ha podido actuar, no se ha podido realizar como se ha realizado en España y Francia? Pues qué, ¿no han querido la unidad italiana los grandes Papas, aunque no hayan podido realizarla? Alejandro III, el jefe de la liga lombarda, ¿no quería la unidad de Italia, no creía que la Italia era la patria común de todos ellos?<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> *Diario de las sesiones de Cortes*, n. 113, 1861, p. 1945.

<sup>7</sup> *Diario de las sesiones de Cortes*, n. 113, 1861, pp. 1945-1946.

Para Valera la unidad italiana se puede encontrar en la identidad de costumbres y de idioma vulgar literario, y en la situación geográfica, elementos que “concurren a hacer de Italia una sola nación”.

Para Valera, además, una cosa es el Estado y otra la Nación. En este sentido la existencia de distintos Estados en la península itálica a lo largo de la Historia o, lo que es lo mismo, la inexistencia de un único Estado coincidente con la Nación, no ha impedido la pervivencia de un mismo sentimiento nacional, alimentado por las “glorias guerreras, literarias, artísticas y científicas de Italia”, que son “solidarias de los italianos”: “así es que se oye a un genovés, a un siciliano, y a uno de la comarca de Reggio, se le oye jactarse de que es de la patria del Dante o de Maquiavelo”<sup>8</sup>.

Estas mismas convicciones sobre la antigüedad de la nación italiana y la aspiración a la unidad, no son nuevas en Valera. Ya las ha expuesto el año anterior, en 1860, en un breve escrito titulado *De la revolución en Italia*, en el que ha afirmado:

A pesar de todo, los italianos [...] han deseado siempre con ardor la unidad y la independencia de la patria, haciendo todos constar de esta suerte que la patria común existía y existe, y no es una mera fórmula geográfica, como supuso el Príncipe de Metternich. Petrarca en sus canciones, Dante en su *Monarquía* y en su poema soberano, y Machiavelli en todas sus obras políticas, aspiran a la unidad de Italia. En nuestros días no ha nacido, sólo se ha renovado esa aspiración<sup>9</sup>.

Valera, en su discurso de 12 de marzo 1861 ante el Congreso, confuta también la idea [de Mena y Zorrilla] de que las anexiones que ha generado el proceso de unificación del Estado italiano hayan producido en toda Europa el inminente peligro de que las potencias fuertes anexionen a las débiles, pues considera que anteriormente a ello, en la Historia europea, ya se habían producido incorporaciones, y sin contar con el voto popular, como en el caso de Venecia y Milán [Congreso de Viena 1815].

Valera se preocupa finalmente de contrastar la idea [de Mena y Zorrilla] de que Roma, al ser la capital de todos los católicos, no pueda ser la capital de Italia. Reconoce que Roma es el centro del catolicismo, pero que ello, lejos de ser rechazado, es precisamente algo de lo que se complacen los italianos, porque les convierte en un país de privilegio, en centro de la civilización, en

<sup>8</sup> *Diario de las sesiones de Cortes*, n. 113, 1861, p. 1946.

<sup>9</sup> VALERA, J., *De la revolución en Italia*, en *Historia y política (1859-1868)*, Madrid, Carmen Valera, 1913, p.37.

el pueblo escogido para la nueva alianza. La idea de Roma como capital de los católicos no está por lo tanto reñida con la de Roma como capital de Italia.

Seguidamente, el egabrense pasa a exponer sus ideas sobre la cuestión italiana, que descompone en varias cuestiones: cómo Víctor Manuel II de Saboya ha llevado a cabo la unificación de Italia; si hay héroes en la revolución italiana; qué perspectivas tenía el Piamonte después de Villafranca [armisticio de 1859 con Austria].

Respecto a la primera cuestión, con indudable realismo político, digno del mejor Maquiavelo, Valera afirma ante el Congreso:

Yo no aplaudo, yo no puedo aplaudir en manera alguna la conducta de un Rey que en plena paz invade los Estados de otro Soberano, cualquiera que sea el motivo o pretexto que tenga. Sin embargo, la historia no es una cosa ideal; en la historia nunca hay perfecta justicia, y así todas las empresas que se han llevado a cabo, siempre han tenido sus manchas y sus imperfecciones<sup>10</sup>.

Y cita el ejemplo español de Felipe V, que

en plena paz [1717] preparó tropas, armó navíos y los envió contra una isla [Cerdeña] que estaba bajo dominio de su suegro [Víctor Amadeo II de Saboya, con cuya hija M<sup>a</sup> Luisa Gabriela de Saboya, fallecida en 1714, se había casado en 1701], y sin previa declaración de guerra se apoderó de ella<sup>11</sup>.

Y que, siempre por un deseo de conquista, “al año siguiente [1718] hizo nuevos armamentos y envió tropas a otra isla [Sicilia] de su suegro”<sup>12</sup>.

Valera hubiera preferido que la independencia italiana se hubiese llevado a cabo, antes que por la unidad, por una confederación presidida por el Papa, tal y como la había ideado Gioberti en su *Primato morale e civile degli Italiani* (1843).

Pero los acontecimientos de 1848 [las insurrecciones contra Austria de Venecia y Milán en marzo] impulsaron a Carlos Alberto de Saboya a hacer la guerra. Víctor Manuel siguió la política de su padre con el auxilio de Cavour, a quien Valera no duda en definir,

hombre extraordinario y de gran mérito político [...] toma asiento en los Congresos de Europa entre los representantes de las Potencias de primer orden, aboga allí por la causa italiana, no precisamente por la causa de Piamonte, y luego, por medio de un enlace [¿su prima la condesa Virginia Oldoini de

<sup>10</sup> *Diario de las sesiones de Cortes*, n. 113, 1861, p. 1946.

<sup>11</sup> *Diario de las sesiones de Cortes*, n. 113, 1861, p. 1946.

<sup>12</sup> *Diario de las sesiones de Cortes*, n. 113, 1861, p. 1946.

Castiglione?) con la familia imperial de Francia, la pone de su parte y arranca a Napoleón la promesa de auxiliarle en defensa de Italia<sup>13</sup>.

Valera piensa aquí que ha llegado el momento de poner en discusión la insinuación [de Mena Y Zorrilla] de que el entusiasmo por la causa italiana no parece justificado al carecer de héroes.

Para Valera, Víctor Manuel y Garibaldi son héroes, y también lo son todos aquellos que han combatido en las batallas de Novara (1849), Magenta y Solferino (1859). También justifica la ayuda extranjera, pues a su parecer “pocos pueblos pueden librarse del yugo que les oprime sin el auxilio extraño”<sup>14</sup>.

En este momento de su intervención, según se registra, Valera se da cuenta de que el Congreso está fatigado, y, puesto que la cuestión se ha debatido en todos sus aspectos, decide resumir su discurso y exponer lo principal: las oportunidades del Piamonte después de la Paz de Villafranca [1859: el Piamonte adquiere la Lombardía, pero no el Véneto], y la ocasión perdida por el Gobierno de intervenir en la solución de la cuestión italiana.

Después de Villafranca, el Piamonte no tenía la posibilidad de formar un solo reino; consciente de ello, según Valera, intentó buscar la alianza del rey de Nápoles y apartarle de la alianza con Austria. Valera afirma que no puede aportar pruebas documentales, pero que a ese fin

el Conde de Cavour envió instrucciones a Madrid al señor Barón Tecco [embajador desde 1856 y fiel aliado de Cavour] diciéndole que convenía se entendiese con el Gobierno de S. M. [Su Majestad] y que le suplicase interpusiese su influencia con el Gobierno napolitano para que cambiase de política, para que no fuese tan amigo del austriaco y se hiciese italiano y liberal, a fin de que pudiese formarse una alianza entre los dos reinos<sup>15</sup>

Valera pasa luego a la tercera y última parte de su intervención, aquella en la que se había propuesto juzgar la conducta del Gobierno respecto a la cuestión italiana: le acusa de haber perdido una ocasión, después de Villafranca, para resolver dicha cuestión a favor de España, y salvar la dinastía de Borbón en Nápoles, a causa de una política diplomática abigarrada.

Explica que, a pesar de las promesas del ministro de Estado al señor barón Tecco de hacer llegar a Nápoles los deseos de Cavour, allí España tenía

<sup>13</sup> *Diario de las sesiones de Cortes*, n. 113, 1861, p. 1946.

<sup>14</sup> *Diario de las sesiones de Cortes*, n. 113, 1861, p. 1946.

<sup>15</sup> *Diario de las sesiones de Cortes*, n. 113, 1861, p. 1946.

un ministro [embajador] absolutista que, posiblemente, se activó en sentido contrario, de manera que el rey de Nápoles mantuvo su alianza con Austria. Esta política diplomática errónea hizo que fuera inútil acudir a Francia para restablecer en su trono al rey de Nápoles, puesto que el ministro español en París se había puesto del lado austríaco en la cuestión italiana, y eso indispuso al Gobierno francés con España, que, ante sus peticiones de ayuda, “dio la llamada por respuesta”.

Ante un Congreso fatigado, termina Valera su intervención con estas palabras: “No puedo ni debo ya decir más, que harto he molestado al Congreso con mis mal combinadas frases. He dicho”<sup>16</sup>.

En realidad, sobre la cuestión italiana, Valera retoma la palabra dos años más tarde, el 3 de febrero de 1863, mostrando una gran clarividencia política al defender ante el Congreso una política más activa de España respecto a Italia: pide que España deje su neutralidad, y reconozca finalmente su unidad:

Volviendo a la cuestión de Italia, a la cuestión del reconocimiento, yo creo que no hay ninguna razón en contra, y que hay muchas razones hasta de carácter religioso [...] Yo no sé por qué tengo la esperanza de que el Gobierno tal vez logre vencer algunas dificultades que se oponen a mi deseo; espero que me diga que trabajará para realizarle, y en esa confianza no quiero molestar por más tiempo la atención del Congreso<sup>17</sup>.

Como ha explicado Isabel Pascual Sastre en su obra *La Italia del Risorgimento y la España del sexenio democrático*, hay una razón de gran importancia que mueve el interés de los políticos españoles hacia los acontecimientos italianos de esta época, esto es, mantenerse conectados con la política europea:

Parecía que España juzgaba que en la península italiana se debatía una cuestión fundamental y temía que si no se seguía con interés perdería el tren de la historia. A través de aquel proceso italiano, España estuvo por aquellos años de neutralidad en contacto y comunicación con los acontecimientos e ideas de Europa<sup>18</sup>.

Sin embargo, ahora interesa destacar que el primer discurso de Valera ante el Congreso, el de 12 de marzo de 1861, ofrece materia para reflexionar sobre una cuestión tan importante como es la de la nación, protagonista no sólo de la Europa del siglo XIX, sino también del discurso político contemporáneo.

<sup>16</sup> *Diario de las sesiones de Cortes*, n. 113, 1861, p. 1946.

<sup>17</sup> *Diario de las sesiones de Cortes Congreso de los Diputados*, n. 32, 1863, p. 420.

<sup>18</sup> PASCUAL SASTRE, I., *La Italia del Risorgimento y la España del sexenio democrático (1868-1874)*, Madrid, CSIC, 2001, p. 57.

Hay que partir de que Valera reconoce y defiende la existencia de una nacionalidad italiana entendida como identidad de costumbres e idioma muy antigua, que ha sobrevivido a la falta de unidad territorial, a pesar de que ésta haya sido, desde la época medieval, una aspiración que se ha mantenido viva en la península.

Para el egabrense, una cosa es el Estado y otra la Nación, que no han de coincidir necesariamente, pues en la península itálica a lo largo de la historia han existido distintos Estados, pero ello no ha impedido que perviviera un mismo sentimiento nacional. Pero, ¿a qué concepto de nación se refiere Valera?

Federico Chabod, [el gran historiador italiano proclamado doctor *honoris causa* por la Universidad de Granada el 7 de octubre de 1958], en su ensayo *L'idea di nazione*, dice que el siglo XIX se configura como “el siglo de las naciones”<sup>19</sup>, y que, para entenderlo, hay que estudiarlo en su diferente desarrollo en Alemania y en Francia en el siglo XVIII, teniendo como referencia a autores como Herder y Rousseau. En Herder, según sus *Ideas para una historia de la humanidad*, la nación sería una *individualidad natural* con una cultura propia que no se ha de alterar; en Rousseau, en cambio, coincidiría con el pueblo y su soberanía.

En el siglo XIX hay un fuerte sentimiento nacional en pueblos como Alemania e Italia que persiguen la unidad política, pero con una diferencia: en Alemania dominaría la concepción “naturalista” de Herder, mientras en Italia la de Rousseau. Sin embargo, Valera subraya la importancia de la nación italiana como identidad cultural, alimentada por las “glorias guerreras, literarias, artísticas y científicas de Italia”, en las que los italianos se reconocían y se reconocen.

A la pregunta ¿a qué concepto de nación se refiere Valera?, contestaríamos, siguiendo a Chabod, que su visión se parece más a la de Herder que a la de Rousseau, pues, como hace Herder, Valera identifica la nación italiana principalmente con una individualidad con una cultura propia.

Valera defiende, además, que esa identidad cultural es muy antigua, citando a Dante y Maquiavelo. En efecto, en su tratado *De vulgari eloquencia*, escrito entre 1303 y 1305, en el que aboga por un idioma común que supere las divisiones lingüísticas italianas, escribe que son las costumbres y el idioma los que miden las acciones de los italianos:

en cuanto actuamos como hombres italianos, poseemos ciertos signos sencillísimos, como son las costumbres, la moda y la lengua, con las que se

<sup>19</sup> CHABOD, F., *L'idea di nazione*, Bari, Laterza, 1961, p.61.



pueden calibrar y medir las acciones italianas. [...] éstas no son exclusivas de ninguna ciudad de Italia, y son comunes a todas; entre éstas se puede ahora descubrir aquella lengua común que anteriormente perseguíamos, porque deja su huella en cualquier ciudad, pero no reside en ninguna<sup>20</sup>.

En el mismo tratado Dante insiste en que a Italia le falta un jefe político, pero no le falta una clase intelectual y política, una *curia* que, desde distintos lugares, la aglutina:

realmente, aunque en Italia no exista una curia, según se concibe como algo unido, como la corte del rey de Alemania, por ejemplo, sin embargo no faltan miembros de esta curia, y tal como los miembros de aquella se unen bajo un solo Príncipe, así los de esta curia están unidos bajo una favorable luz de la razón. Por lo que sería falso afirmar que los italianos carecemos de corte, aunque carezcamos de Príncipe, puesto que tenemos una curia, aunque como tal corporación esté dispersa<sup>21</sup>.

Desde luego, Valera acierta en apoyarse en Dante para demostrar una unidad cultural italiana. Pero, a la vez que coinciden, hay que subrayar que estos autores difieren en una cuestión importante, es decir sobre el papel del Papa en la política italiana.

Valera, en este sentido, mantiene la ambigüedad sobre los papas, considerándolos, a la vez, fautores y obstáculos para la unidad italiana, mientras que Dante, en su tratado *De Monarchia*, está firmemente convencido de que la autoridad de la Iglesia ha de ser exclusivamente espiritual, y que el poder temporal ha de reservarse al Emperador:

Por eso fue necesario al hombre tener un doble guía, de acuerdo con este doble fin [es decir, la felicidad de la vida eterna, que consiste en el gozo de la visión de Dios, y la felicidad de la vida presente, que consiste en la actuación de las facultades propias del hombre], a saber: el Sumo Pontífice, que conduce al género humano a la vida eterna según la verdad revelada, y el Emperador, que dirige el género humano a la felicidad temporal, según las enseñanzas filosóficas<sup>22</sup>.

Maquiavelo, el otro autor citado por Valera para atestiguar la nación cultural italiana, llega a criticar abiertamente el poder temporal de la Iglesia en

<sup>20</sup> ALIGHIERI, D., *De vulgari eloquentia*, traducción de Manuel Gil Esteve y Matilde Rovira Soler, Madrid, Palas Atenea, 1997, I, XVI.

<sup>21</sup> *Ib.*, I, XVIII.

<sup>22</sup> ALIGHIERI, D., *Monarquía*, traducción de Laureano Robles Carcedo y Luis Frayle Delgado, Madrid, Tecnos, 1992, III, XV.

cuanto causa de la desunión territorial italiana. Dice en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* [1513-1531 póstumos]:

No siendo nunca la Iglesia bastante poderosa para ocupar Italia, ni permitiendo que otro la ocupe, ha causado que no pueda unirse bajo un solo jefe, viviendo gobernada por varios príncipes y señores. De aquí nació la desunión y debilidad que la han llevado a ser presa, no solo de los bárbaros poderosos, sino de cualquiera que la invade. Todo esto lo debemos los italianos a la Iglesia solamente y a ningún otro<sup>23</sup>.

Como bien es sabido, Maquiavelo invoca en *El Príncipe* [1513], obra dedicada a Lorenzo de Medici el joven, un redentor para Italia, que libere a la patria del extranjero:

No es menester, pues, dejar pasar la ocasión del tiempo presente sin que la Italia, después de tantos años de expectación, vea por último aparecer a su redentor. [...] Que vuestra ilustre casa abrace el proyecto de su restauración con todo el valor y confianza que las empresas legítimas infunden; últimamente, que bajo vuestras banderas se ennoblezca nuestra patria, y que bajo vuestros auspicios se verifique, finalmente, aquella predicción de Petrarca: *El valor tomará las armas contra el furor; y el combate no será largo, porque la antigua valentía no está extinguida todavía en el corazón de los italianos*<sup>24</sup>.

Y precisamente por esas palabras, que invocan la unidad de Italia, resulta acertada la referencia de Valera al secretario florentino como intelectual de referencia para todos los italianos, y también la convicción de que la idea de unidad en Italia es antigua, a pesar de no haberse podido realizar.

Hay que destacar que Valera, al defender la antigüedad de la nacionalidad italiana, también perfila su idea de nación: la nación es la patria, en una identificación que es habitual en el siglo XIX, y parte del XX.

Un siglo después es el politólogo Maurizio Viroli, autor de un ensayo titulado *Por amor a la patria*, quien explica que la diferencia entre nación entendida como unidad cultural, y patria, entendida como compromiso ciudadano contra la opresión, la corrupción política y la discriminación, es fundamental. Esa diferenciación permite distinguir entre el nacionalismo, convertido en el siglo XX en defensa cerrada de la identidad cultural y el pretexto para la discriminación, y el patriotismo como defensa de la libertad.

<sup>23</sup> MAQUIAVELO, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Gredos, 2011, I, XII

<sup>24</sup> MAQUIAVELO, N., *El Príncipe*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, Cap. 26.

Según Viroli, en definitiva, no sería lo mismo defender el nacionalismo, que en sus versiones extremas lleva al odio hacia todo lo que no es afín, y defender el patriotismo, por él entendido como firme compromiso con las instituciones democráticas.

Y, desde luego, esos valores democráticos de la patria han de completar necesariamente la idea que Valera sugiere para la nación italiana como antigua nación cultural y lingüística. No hay que conformarse con ella, sino sacar nuevas y renovadas fuerzas para consolidar la libertad y la justicia en las instituciones.



---

## FRANCISCO GINER DE LOS RÍOS, PRECURSOR DE LA PEDAGOGÍA DEL SIGNIFICADO

MARÍA DEL CARMEN LARA NIETO  
*Universidad de Granada*

“Su modo de enseñar era socrático: el diálogo sencillo y persuasivo. Estimulaba el alma de sus discípulos –de los hombres o de los niños– para que la ciencia fuese pensada, vivida por ellos mismos. Muchos profesores piensan haber dicho bastante contra la enseñanza rutinaria y dogmática, recomendando a sus alumnos que no aprendan las palabras sino los conceptos de textos o conferencias. Ignoran que hay muy poca diferencia entre aprender palabras y recitar conceptos. Son dos operaciones igualmente mecánicas. Lo que importa es aprender a pensar, a utilizar nuestros propios sesos para el uso a que están por naturaleza destinados y a calcar fielmente la línea sinuosa y siempre original de nuestro propio sentir, a ser nosotros mismos, para poner mañana el sello de nuestra alma en nuestra obra.” (*De «Idea Nueva»*. Baeza, 23 de febrero de 1915; *Boletín de la Institución Libre de la Enseñanza*, 664, Madrid, 1915)

### **Introducción**

Con un título como este: *Filosofías del Sur*, no podía faltar la elección de Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), y que esta se convirtiera en una oportunidad de recordar –para unos– y aprender –para otros– la huella que, el educador por excelencia de la España contemporánea, nos dejó, al tiempo que nos permita ofrecer algunas de las claves de su formación, recibidas desde el sur .

Sus implicaciones en la ciudad de Granada fueron tan determinantes que merece la pena aprovechar este espacio para recordarlo. Hoy contamos con la Fundación Francisco Giner de los Ríos (ILE) y el acceso al Portal de Plata<sup>1</sup> que

---

<sup>1</sup> Portal de Plata es el acceso que proporciona la Fundación Francisco Giner de los Ríos con todas sus investigaciones. <http://www.edaddeplata.org/>

en Internet proporciona para el acceso a obras y datos por lo que se facilita el conocimiento de Giner y de obra, que se proyecta y llega hasta nosotros hoy.

## **1. Desde el Sur: Francisco Giner de los Ríos**

No podemos perder el norte es la frase que oímos de manera continua. Pero hoy podemos decir, también, que no podemos perder el sur, y que debiera constituirse en otra mirada que complete y llene nuestro espacio. Quizá sea osado, a estas alturas, escribir algo sobre Francisco Giner de los Ríos mas no hacerlo desde Granada. Por eso quisiera situarme en la otra orilla, en la de aquellos que desde el sur trabajamos y nos situamos, en nuestro mapa geográfico, por el rescate y recuerdo de lo que hicieron otros, antes que nosotros y en otras circunstancias. Porque, en su destino, Francisco Giner de los Ríos, es un pensador nacido y formado en el sur. Se dice que los hombres necesitan raíces y alas. Y esas raíces las recibió en Andalucía fundamentalmente, pues sus primeros años los pasa en ella. Nace en Ronda (Málaga) en 1839. Más tarde y a partir de los veinticuatro años residió siempre en Madrid lugar donde falleció en 1915.

Su formación en el sur: estudios primarios y secundarios en Cádiz, aunque luego continuados en Alicante, para, más tarde, iniciar la formación universitaria en Barcelona. Y, de nuevo, el sur. Fue en Granada donde consiguió el título de Licenciado en Derecho, y donde realizó, también, estudios especiales de literatura y estética, de filosofía alemana, y de pintura y música. Aficiones que cultivaría toda su vida, pensando, escribiendo, pintando y tocando el piano.

Marcando a la vez que explicaba, muchas de las características de su pedagogía.

## **2. Modelos que emulan su formación**

Son tres las mujeres que influyeron en su infancia: en primer lugar su madre: ella fue quien modeló al niño moral y espiritualmente, en palabras de Jiménez Landi. Luego habría que nombrar a Sara Innerarity, quien le puso en contacto con la cultura inglesa. Y, en tercer lugar, a Emilia Gayangos de Riaño, quien le introdujo en un ambiente de exquisitez, de gusto por el campo y por el arte popular de España.

Otros compañeros de niñez y primera juventud fueron Navarro Rodrigo y Castelar; ellos le acompañaron en el bachillerato y le introdujeron en el amor por la literatura.

Pero es Llorens, de quien aprende a ser un verdadero maestro y con quien se inicia en la Filosofía. Fue el primero que le inicia en el camino del pensamiento, poniendo el raciocinio sobre la pasión. Este hombre, positivista, profesor de la Universidad de Barcelona, “tal vez el manantial más copioso que sobre su privilegiada naturaleza vino a verterse en aquel primer tiempo. Verdadero influjo educador [...] de la severa disciplina del pensar y del noble y puro sentido de la vida”. Le sucedería Cossío en el cargo de director de la ILE.

La introducción en la filosofía alemana la recibe de la influencia del catedrático granadino Francisco Fernández y González. Con Fernández Jiménez sintetiza las ideas y la fantasía por el gusto y el Arte. Sanz del Río para él un apóstol. Llena en él el vacío religioso de su fe perdida y le entrega el testigo de regenerar España. La admiración de su discípulo Bartolomé Cossío, en el que su sensibilidad artística y el gusto sobrepasaban a los de Giner y con el que se nutrieron mutuamente.

### 3. Apunte histórico

Thomas Ward<sup>2</sup>, nos cuenta:

Este ambiente opresor se prolongaba hasta la época de Giner. Como reacción contraria a ello, explotó la Revolución de 1868. Raymon Carr explica que a pesar de la Revolución de 1854-56, España seguía bajo la dominación conservadora. Desde la caída de Olózaga en 1843 hasta la Revolución de 1868. A lo largo de aquella era que iba de la niñez a la adolescencia de Giner, se suprimió la prensa libre. La ausencia de esta libertad y el predominio de distintos gobiernos autoritarios no pudieron menos que impactar en el muchacho.

De Barcelona fue a Granada donde estudió la licenciatura en Derecho y Bachiller en Letras, ambos en el Colegio de Santiago.

Precisamente este Colegio Mayor, al que se le conoce por Bartolomé y Santiago, tiene sus lejanos orígenes en el 20 de Noviembre de 1649, cuando Juan de Leyva se convertía en el primer colegial de esta institución. Este joven nunca podría imaginar que las puertas de la institución que atravesaba, recibirían durante más de tres siglos y medio otros que, como él, buscaban una formación universitaria y, al mismo tiempo, humana. Aquel Colegio Mayor en el que habitó Don Juan de Leyva ha modificado sus constituciones, pero

---

<sup>2</sup> WARD, THOMAS, “Literatura y sociedad española en Larra, Giner y Alas» La teoría literaria: el romanticismo, el krausismo y el modernismo ante la ‘globalización’ industrial”. University, MS: *Romance Monographs*, N° 61, 2004, pp. 15–52.

su espíritu sigue vivo; su finalidad, indudablemente, sigue siendo la misma, donde tuvo que jurar el voto concepcionista que exigía el reglamento. Manuel Fernández Jiménez era el inspector de este colegio en el que Giner desarrolló su formación artística y musical, se aficionó al piano improvisando sobre obras de Mozart y otros y mostró su menor disposición al arte pictórico. La llamada *Revista Meridional* de la ciudad del Darro, es donde escribe de política y literatura. A ella pertenecen sus profesores Fernández Jiménez y Fernández González, con quienes asiste a las reuniones de la “Cuerda Granadina” donde establecerá amistad con Pedro Antonio de Alarcón y Riaño (catedrático en la Escuela Diplomática y, más tarde, en Madrid, donde coincidirán).

Su profesor de literatura y estética en Granada, Francisco Fernández y González, fue quien le inició en la filosofía alemana Y, por supuesto, aunque sea en otro plano, hay que señalar que en Granada comenzó la amistad con uno de sus amigos permanentes y compañero en tareas intelectuales y reformistas, Nicolás Salmerón, también jurista, y uno de los cuatro presidentes que tuvo la Primera República española.

Francisco Giner fue un jurista de formación y profesión, con amplios conocimientos en varios campos del saber, una fundamentación filosófica sistemática, una gran sensibilidad artística, una curiosidad intelectual múltiple y grandes exigencias éticas, que destacó especialmente como uno de los grandes innovadores pedagógicos y como un educador nacional. Fue compositor y ejecutor de un extraordinario programa de pedagogía nacional, de una auténtica *paideia*, como diría Werner Jaeger, que se confunde con una *politeia* por su calidad<sup>3</sup>. La introducción de tal materia, no obstante, no era suficiente

---

<sup>3</sup> Su iniciador en la filosofía alemana había sido Francisco Fernández y González quien «Merced a los estudios publicados sobre Estética fue ascendido (1864) a catedrático de esta asignatura en la Universidad Central» (EHA 8:246-247). Esta cátedra había sido introducida en la universidad española (por el *Reglamento de 1858*) merced a las presiones de Julián Sanz del Río, el principal propagandista hispano de la filosofía alemana versión Krause, quejoso el catedrático de *Historia de la Filosofía* de la manera como la Ley Moyano de 1857 había dejado organizada la recién creada Facultad de Filosofía y Letras.

«Ahora bien, las probables intenciones racionalistas y liberales de quienes se decidieron a darle a la Estética el rango de disciplina universitaria autónoma pudieron contribuir a que los moderados la viesan como una nueva amenaza desde el área filosófica, como estaba sucediendo con la *Historia de la Filosofía*, que era una asignatura que se temía que hiciese peligrar la estabilidad política e ideológica nacionales en las manos de quien estaba desde su activación en 1854. Aún más era de temer por los moderados la *Estética* si la novedad de su inclusión como materia universitaria propia vino propuesta, al menos en parte, por el titular de aquélla, Sanz del Río, pues al ser considerado éste crecientemente por los moderados como una amenaza nacional, les causaba temor el dominio que podía ejercer en el área en la que quedaba inscrita la nueva disciplina, la filosófica, y a cuyo estudio estaba obligado todo



para garantizar el enfoque que los diseñadores del Reglamento quisiesen darle, pues para ello habían de asegurarse un catedrático que compartiese las tesis que ellos deseaban. El titular de la nueva cátedra, por tanto, sería quien terminase imprimiendo el perfil concreto de la *Estética* como enseñanza universitaria. Pero ella vino a caer, efectivamente, en las manos de quien, en sus primeros años de labor profesoral, estuvo bajo la tutela filosófica de Sanz del Río: Francisco Fernández y González<sup>4</sup>. El contacto entre ambos se remonta, al menos, a 1855, cuando Sanz del Río formó parte del tribunal que hubo de juzgar la oposición a la plaza de *Literatura general y española*.

Nada más ocupar su plaza en la universidad andaluza, se le confió al nuevo catedrático el discurso de apertura del curso académico de 1856 a 1857, y en él introdujo Fernández y González abundantes referencias a la obra de Krause, incluido el *Compendio de Estética*. Del título del discurso se desprende el espíritu krausiano que podía inspirarlo: «Influencia del sentimiento de lo Bello como elemento educador en la historia humana.» Quizás fueron estas ventajas propedéuticas de la actividad artística las que convencieron a Sanz del Río de la importancia que tenía la introducción de la Estética como disciplina filosófica autónoma en la Facultad de Filosofía y Letras, de ahí que la propusiese en su instancia presentada a la Reina y, probablemente, lo sugiriese meses después a Moreno López en los contactos que ambos mantuvieron poco antes de ser publicado el Reglamento de 1858. En el momento de elaborarse este último, además, Fernández y González estaba redactando su tesis doctoral, «La idea de lo bello y sus conceptos fundamentales», bajo la dirección de Sanz del Río<sup>5</sup>. En torno al año 1870, gran parte del mundo sufrió importantes transformaciones de tipo político, económico, social e ideológico: Alemania, Estados Unidos, Francia, Italia, Japón, por ejemplo. También España intentó un cambio decisivo en aquella época. Este período coincide, en su fase previa y en la del desarrollo de los acontecimientos, con los primeros quince años de

---

licenciado que quisiese ser doctor al impartirse el Doctorado de Filosofía y Letras exclusivamente en la Universidad Central.

<sup>4</sup> Éste se hizo con dicha cátedra en 1864, siendo probable que hasta ese año permaneciese inactiva tal asignatura. (...) Esta confianza de Sanz del Río en las posibilidades de reforma social mediante la Estética le venía dada, por un lado, por el propio Krause (...) pero la convicción concreta de que la Estética krausiana ofrecía grandes ventajas a la difusión del pensamiento de Krause en España hubo de surgir a raíz de los trabajos que estaba llevando a cabo un discípulo suyo, el ya mencionado Fernández y González.

<sup>5</sup> ORDEN JIMÉNEZ, RAFAEL V., “La introducción de la Estética como disciplina universitaria: la protesta de Sanz del Río contra la Ley de Instrucción Pública”, *Revista de Filosofía*, 26, Madrid 2001, pp. 265-268).

la vida de Giner en Madrid. Por ello no es de extrañar que en ese tiempo completara su principal período de formación, tanto a nivel de pensamiento como de práctica política. Doctorado en Derecho en 1867 obtuvo por oposición una cátedra de Filosofía del Derecho y Derecho Internacional de la Universidad Central de Madrid. Renunció a ella, en solidaridad con los colegas expulsados por el gobierno al no haber aceptado firmar una adhesión especial a la persona de la reina y haberse negado a jurar fidelidad al trono y a la iglesia católica, por estimar que un ciudadano no está obligado a manifestar su fe religiosa y sus tendencias políticas. Fue la primera demostración pública de la coherencia gineriana entre su proclamación de varios principios básicos, sobre todo los de libertad y dignidad del ser humano, y la defensa de los mismos hasta las últimas consecuencias. El país se encontraba en una situación delicada, pocos meses después, en septiembre de 1868, triunfó la revolución y los profesores expulsados fueron repuestos en sus cátedras. Es más, muchos de ellos pasaron a ocupar puestos importantes en la política, pero Giner, ni entonces ni después perteneció a ningún partido o confesión.

#### 4. Apuntes sobre el krausismo español

El cambio para España sólo sería posible y auténtico mediante “la revolución de las conciencias”, si era deseado y puesto en práctica por todos y por cada uno de ellos, planificando esa revolución. Los principales supuestos filosóficos de Giner de los Ríos muestran las influencias filosóficas que conformaron el pensamiento y la acción de Giner y que recoge Jiménez-Landi en su resumen de la filosofía del derecho sobre las palabras de su discípulo, José Castillejo<sup>6</sup>:

Recibió inspiraciones de Kant y Rousseau; recogió el sentido de unidad de Hegel y la síntesis de Naturaleza y Espíritu de Schelling, aceptó el proceso de formación del derecho en la conciencia del pueblo, que la escuela histórica de Savigny había desentrañado; aprovechó las conquistas del positivismo y de la Sociología, el análisis psicológico de Wundt, la dirección idealista de la escuela teológica y la solidez armónica del sistema de Krause” (Castillejo, 1926), añadiendo nombres como Ahrens o Spinoza, aunque fue el sistema filosófico de Krause en la elaboración de su ideario y en la configuración de su personalidad, caracterizado en su globalidad, como sostiene López Morillas, por un “racionalismo” (López Morillas, 1988). Antes de 1840, cuando ya

<sup>6</sup> JIMENEZ-LANDI, A., *La institución Libre de Enseñanza y su ambiente*. Tomo III. Periodo escolar 1881-1907, pp 456-458.

había muerto K.C.F. Krause (Ureña, 1991) y en una etapa de reconstrucción de España en todos los aspectos, en la que se buscan nuevos caminos de vida. Intelectuales amigos inician el conocimiento del krausismo a través de un *Curso de Derecho natural* de Ahrens, uno de sus discípulos, traducido y publicado. En 1843, la figura más importante del grupo, Julián Sanz del Río, viajó a Europa para estudiar las tendencias filosóficas del momento, se detuvo en Bruselas para conocer a Ahrens personalmente, y luego permaneció una larga temporada en Heidelberg, sin duda el principal núcleo del krausismo por entonces en Alemania. A su vuelta tradujo algunas obras del mismo Krause (Ureña, 1988), promovió otras traducciones y constituyó con amigos y discípulos un círculo de marcado carácter krausista. Sanz del Río, consideraba que el “racionalismo armónico”, como llamaba Krause a su sistema filosófico<sup>7</sup>.

Tarea con que se enfrentaba el krausismo español, considerable y muy oportuna, que no significa que fuera fácil, salvo en círculos progresistas. Elías Díaz en 1973, dice, “la filosofía krausista se mostrará desde su origen como concepción política y expresión ideológica de las tendencias progresistas de la burguesía liberal. Fuera de este contexto, frente al liberalismo, estarán siempre los idearios tradicionalistas y carlistas, así como, después “y diferenciados de aquéllos”, las diversas posiciones de “neocatólicos” e integristas”.

#### 4.1. Su obra en la Institución Libre de Enseñanza

En 1875 el Ministerio de Fomento (encargado por entonces de los asuntos de la enseñanza, entre otros) se ocupa de controlar rígidamente la enseñanza oficial, ordenando el sometimiento de los programas de enseñanza a la aprobación de los rectores. Profesores indignados, la mayoría de los cuales

---

<sup>7</sup> LLOPIS, R., “Francisco Giner de los Ríos y la reforma del hombre”, *Cuadernos para la libertad de la cultura*, París, n. 16, 1956, pp. 63-67.

Ahí termina el análisis, mas no el trabajo del filósofo. Ahora, por un trabajo deductivo, la síntesis se reconpone y reconstruye toda la obra analítica anterior. Si el análisis nos ha llevado hasta Dios, la síntesis, descendiendo desde Dios, nos conducirá a la explicación total del mundo, lo que dará lugar a la serie de ciencias que existen, de las cuales la más importante es la Filosofía. La ciencia, pues, nos mostrará el orden armonioso del universo. Encontrar esa armonía y hacer que ella reine en la humanidad es quehacer esencial e indeclinable de la filosofía práctica.

Sanz del Río acentuó ese mensaje krausista de la educación de la humanidad, así como las exigencias de preparación para llevarlo a cabo: conocimientos amplios, rigor científico, espíritu de tolerancia, solidez ética; sobre todo, integridad moral. Y hasta su muerte en 1869 se preocupó de formar un grupo de iniciados, los llamados “krausistas españoles”, grupo constituido por un buen número de amigos y compañeros y otro mucho más numeroso de discípulos, entre los cuales Giner fue el más destacado.

eran krausistas, contra tal ataque a la libertad de enseñanza y manifestaron su protesta. Entre ellos estaba Giner, krausista, que fue desterrado; expulsados de sus cátedras, fue la llamada “Segunda cuestión Universitaria”. La intachable actitud moral de Giner, precipita el nacimiento de la Institución Libre de Enseñanza (ILE), centro de experimentación pedagógica de Giner y motor de su obra reformadora. Sanz del Río desde el primer momento se dedica a formar las élites intelectuales y sociales que luego se ocuparían de reformar a los demás, los krausistas españoles pensaron varias veces abrir un centro de enseñanza superior en el que poder modernizar los estudios universitarios. En 1866, Nicolás Salmerón, catedrático de metafísica de la Universidad de Madrid, abrió el Colegio Internacional en la capital de España, experiencia que duró ocho años, y que constituye el gran antecedente de la ILE. En ese colegio se impartían clases de rango universitario y otras con carácter abierto, casi todas ellas con nuevos enfoques y temas. Las impartieron profesores con diversas orientaciones filosóficas, siendo nuestro pensador uno de ellos. Cuando Giner se vio cesado y perseguido, con Salmerón y otros, ponen en marcha una universidad libre, donde ni las autoridades ni la reacción les impidieran configurar una enseñanza universitaria a su gusto<sup>8</sup>. El 31 de mayo de 1876 quedaron aprobados los Estatutos de la ILE. El artículo 15 dice: “La Institución Libre de Enseñanza es completamente ajena a todo espíritu e interés de comunión religiosa, escuela filosófica o partido político; proclamando tan sólo el principio de la libertad e inviolabilidad de la ciencia, y de la consiguiente independencia de su indagación y exposición respecto de cualquiera otra autoridad que la de la propia conciencia del profesor, único responsable de sus doctrinas” (Institución Libre de Enseñanza, 1876).

Ahí se condensan los principios que rigieron el quehacer de la ILE hasta 1936/1939, tanto las actividades pedagógicas del Colegio que fue, como las

---

<sup>8</sup> El artículo 24 de la Constitución española de 1876, que permitía establecer centros de enseñanza, siempre que se cumplieran las normas morales e higiénicas, les proporcionó el marco legal para satisfacer su deseo. Comunicaron su proyecto a varios amigos y simpatizantes, de diversas profesiones y de diferentes ideologías, tuvieron varias reuniones y se elaboró el proyecto de estatutos a partir del borrador que Giner había redactado. Para solventar la cuestión financiera, más importante que en otros casos, puesto que se trataba de mantener la total independencia por encima de todo, se fundó una sociedad de accionistas mediante suscripciones. Entre los suscriptores figuraban profesores, políticos, banqueros, médicos, militares, científicos, escritores, algún aristócrata y muchos propietarios: la burguesía liberal. De esa manera se hizo posible que la ILE nunca recibiera ayuda económica ni del Estado ni de ninguna otra institución o grupo a lo largo de toda su vida.

de su acción social educadora. Se trataba de buscar la armonía, la convivencia, en todas las esferas de la actividad del hombre y en toda la humanidad, concediendo importancia al cultivo y desarrollo de la ciencia y el hombre como un espacio de libertad.

Apareció una publicación propia, dirigida y elaborada por Giner, el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* (BILE), que durante su primera etapa, 1877-1936, fue una de las revistas pedagógicas europeas de mayor importancia. Pero a medida que Giner fue adentrándose en la tarea de reformar a la sociedad española, o “de formar maestros” concedía mayor importancia a la educación general, a la impartida hasta los 16 ó 18 años y en 1878 introdujo esos estudios generales, de la infancia a la adolescencia. Tres años más tarde, cuando el gobierno readmitió a los profesores expulsados, la mayoría de éstos se dispersó por el país para poder volver a sus destinos en la enseñanza pública, con lo que la Institución quedó convertida, en tanto que centro de enseñanza, en un colegio libre de formación general, en un colegio de párvulos, primaria y secundaria sin solución de continuidad.

D. Francisco quería que sus muchachos fueran no sólo sanos y alegres, sobre todo, veraces. Así se desprende de sus principios de educación de la ILE.

#### 4.2. Un proyecto para España

El gran trabajo que Giner se había planteado realizar, secundado por muchos y sucesivas generaciones de discípulos era, la institución difusa, porque impulsó gran parte de la modernización de España, a través de nuevas instituciones sociales, sobre todo, a través de los nuevos modos de ser, de hacer y de comportarse, con un error : adoptar una estrategia de carácter elitista, aunque hay razones suficientes para entender que los institucioncitas se consideren reformadores de la España contemporánea.

De Francisco Giner, el escritor griego Kazantzakis<sup>9</sup>, nos dice en 1966

Era un santo, un hombre tranquilo, dulcísimo, profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Madrid. Delicado, de pocas palabras, tan limpio que casi resplandecía y parecía transparente. Llevaba siempre corbata blanca. Su conversación estaba llena de ironía, de humor, de calidez”.

---

<sup>9</sup>. KAZANTZAKIS, N., *Viajando por España* (en griego en el original), Atenas, Ed. Kazantzakis, 1966.

Giner consideraba que gran parte del pueblo español se encontraba en un claro estado de perversión moral, de prejuicios, por lo que, como heredero de la Ilustración que era, pensó en proceder a su regeneración, luchando con el mayor de ellos: el prejuicio de no tener prejuicios, como arrastraba la Ilustración. Una Institución que no pretende limitarse a instruir, sino a cooperar para que se formen hombres útiles al servicio de la Humanidad y de la patria. La formación del Criterio en las relaciones amables,

“dirigiendo el desenvolvimiento del alumno en todas las relaciones, puede con sinceridad aspirarse a una acción verdaderamente educadora en aquellas esferas donde más apremia la necesidad de redimir nuestro espíritu: desde la génesis del carácter moral, hasta el cuidado del cuerpo, comprometido como tal vez en ningún pueblo culto de Europa, el desarrollo de la personalidad individual, nunca más necesario que cuando ha llegado a su apogeo la idolatría de la nivelación y de las grandes masas; la severa obediencia a la ley, contra el imperio del arbitrio, que tienta a cada hora entre nosotros la soberbia de gobernantes y de gobernados; el sacrificio ante la vocación, sobre todo el cálculo egoísta, único medio de robustecer en el porvenir nuestros enfermizos intereses sociales; el patriotismo sincero, leal, activo, que se avergüenza de perpetuar con sus imprudentes lisonjas males cuyo remedio parece inútil al servil egoísta; el amor al trabajo, cuya ausencia hace de todo español un mendigo del Estado o de la vida pública; el odio a la mentira, uno de nuestros cánceres sociales, cuidadosamente mantenido por una educación corruptora; en fin, el espíritu de equidad y tolerancia, contra el frenesí de exterminio que ciega entre nosotros a todos los partidos, confesiones y escuelas” (Giner, VII-50-51).

Giner creía firmemente, al igual que otros famosos educadores contemporáneos como el italiano Francesco Tonucci, que las reformas no las hacen las leyes, sino los maestros, los profesores, para llevar a cabo la redención intelectual y moral de la patria. Con profesorado y escuela completa y renovados; de una escuela educadora ante todo, con cantinas, con excursiones, con colonias, con teatro, con visitas, con métodos activos, con modernos conocimientos, con apoyo sanitario, etc. Y con un maestro que haya sido formado como un educador auténtico, que tenga un nivel cultural y científico bastante alto, que sea digno y que gane un sueldo que impida que alguien, Estado, municipio o particulares limiten o despojen su dignidad. Y que a la escuela rural vayan los mejores maestros, donde se les pague más alta retribución que a los demás. Para la formación de los maestros se inunde España de bibliotecas y que las escuelas dispongan de “Bibliotecas pedagógicas”.

Y “por encima de las más hondas divergencias, y pudiera y debiera ser labor común, a que todos los hombres de buena voluntad coadyuvasen con análogo espíritu en fraternal alianza” (Giner, XII-13).

#### **4.3. La nueva educación**

La “regeneración nacional” es una obra de educación nacional, y a la escuela se le confía semejante empresa, así la extraordinaria importancia que Giner concedió a la educación. Hizo un análisis muy negativo de la enseñanza que se impartía “en el mejor de los casos pura instrucción y memorismo”, y buscó todas las novedades que en punto a educación fueran surgiendo en el mundo occidental. Sus presupuestos filosóficos y sus ideas educativas valoraba una línea pedagógica que comienza a mi entender en Comenio y que se aproxima al educador Fröbel, pasando por Rousseau y Pestalozzi. A Locke, pero es indudable que lo había leído y que le había influido en muchas cuestiones educativas, tales como la tolerancia política y religiosa o la teoría empirista del conocimiento. Jovellanos y Montesino fueron sus filósofos modernos españoles.

#### **5. La pedagogía del significado y sus principios**

Repasando los principios de la ILE basados en una intuición pedagógica extraordinaria, asentada en el sentido y bien común nos encontramos con Giner y su pedagogía del significado, claves hoy en los planes de la educación en el espacio europeo de educación<sup>10</sup>.

a) El principio fundamental es educar a sus alumnos, que incluye la instrucción de todas las funciones y energías del cuerpo y del alma. Para ello es primordial el principio de la “reverencia máxima que al niño se debe”. Ajena a todo particularismo religioso, filosófico y político, se propone sembrar en la juventud, con la más absoluta libertad, la más austera reserva en la elaboración de sus normas de vida y el respeto más religioso para cuantas sinceras convicciones consagra la historia.

b) Pretende despertar el interés de sus alumnos hacia una amplia cultura eneral, de múltiple orientación, cada época especialmente exige, para cimen-

---

<sup>10</sup> LARA, M.C., “De la necesidad del estudio de la Historia de la Filosofía en la educación de las competencias” filosóficas”, *ALFA*, Año X, nº 30-31, 2013, pp. 101-11.

tar luego en ella, según les sea posible, una educación profesional de acuerdo con sus aptitudes y vocación, escogida más a conciencia de lo que es usual; tiende a prepararlos para ser en su día científicos, literatos, abogados, médicos, ingenieros, industriales...; pero sobre eso, y antes que todo eso, personas capaces de concebir un ideal, de gobernar con sustantividad su propia vida y de producirla mediante el armonioso consorcio de todas sus facultades.

c) La coeducación es un principio esencial del régimen escolar. No existe fundamento para prohibir en la escuela que uno y otro sexo vivan como en la familia y en la sociedad. Juzga la coeducación uno de los resortes fundamentales para la formación del carácter moral, así como de la pureza de costumbres, y el más poderoso para acabar con la actual inferioridad positiva de la mujer, que no empezará a desaparecer hasta que aquélla se eduque, en cuanto a la cultura general, no sólo como, sino con el hombre.

d) Aspira a que sus alumnos puedan servirse pronto y ampliamente de los libros como fuente capital de cultura; pero no emplea los llamados «de texto», ni las «lecciones de memoria» al uso, por creer que todo ello contribuye a petrificar el espíritu y mecanizar el trabajo de clase, donde la función del maestro ha de consistir en despertar y mantener vivo el interés del niño, excitando su pensamiento, sugiriendo cuestiones y nuevos puntos de vista, enseñando a razonar con rigor ya resumir con claridad y precisión los resultados. La clase no sirve para «dar y tomar lecciones», o sea para comprobar lo aprendido fuera de ella, sino para enseñar y aprender a trabajar, fomentando, que no pretendiendo vanamente suprimir, el ineludible esfuerzo personal, si ha de haber obra viva, y cultivándolo reflexivamente, a fin de mejorar el resultado.

e) La Institución considera indispensable para la eficacia de su obra la activa cooperación de las familias. Nada es tan nocivo para la educación del niño como el manifiesto o latente desacuerdo entre su familia y su escuela. Nada, por el contrario, tan favorable como el natural y recíproco influjo de una en otra.

f) La educación elemental y la secundaria no pueden separarse. Forman un proceso continuo que también debe extenderse a las universidades con los mismos métodos.

g) Las clases deben ser una conversación, familiar e informal entre maestros y alumnos, llevados por un espíritu de descubrimiento: métodos intuitivos, realidades en vez de abstracciones, objetos en vez de palabras, diálogo socrático, el aula debe ser un taller, el maestro un director, los alumnos una familia.



h). La disciplina no puede basarse en castigos, sino en la idea de la corrección y la reforma. Los juegos y otras actividades libres son lo que da la mejor oportunidad para observar las inclinaciones de los niños. La obediencia a la ley debe excluir todo predominio de la voluntad independiente o de un poder dictatorial.

i). Se propugna el principio de la pedagogía activa y en íntimo contacto con la vida, el método intuitivo, expresión acuñada por Pestalozzi y Froebel. Cuando se funda la Institución Libre de Enseñanza, la influencia teórica central viene de estos dos pedagogos y, aunque nunca se abandone del todo, el método intuitivo va modernizándose y enriqueciéndose al contacto cotidiano con las ideas de aquí y de allí hasta alcanzar unas dimensiones plenamente contemporáneas por obra del genio educador de Manuel Bartolomé Cossío.

j) Pone gran interés la institución en formar en la salud y la higiene, el decoro personal de hábitos y maneras; la amplitud, elevación y delicadeza del sentir; la depuración de los gustos estéticos; la tolerancia, la alegría, la serenidad, la conciencia del deber, la lealtad, la disposición a vivir como se piensa. Utiliza el trabajo intelectual sobrio e intenso, el juego corporal al aire libre, la relación con la naturaleza y con el arte. Reniega del sistema corruptor de exámenes, de la emulación, de los premios y castigos, del espionaje hacia los alumnos.

## 6. Giner y sus contemporáneos

Giner estaba al día de los últimos experimentos escolares, métodos o doctrinas, como bien lo recoge el profesor Berrio respecto a lo que ha venido en llamar “Colaboraciones en el BILE”<sup>11</sup> así nos lo ponen de relieve, certificando su actualizado conocimiento de la pedagogía del área inglesa, la alemana, la francesa, la norteamericana, la italiana, en fin, de todo el mundo occidental. Conocía muy bien la pedagogía en Europa así como de otras civilizaciones orientales. Las nuevas concepciones educativas lo adquiría mediante la lectura de las principales obras pedagógicas, así como las literarias, filosóficas y científicas, que iban apareciendo en todo el mundo; a través de una importante selección de revistas especializadas que se recibían en la ILE; manejando

---

<sup>11</sup> RUÍZ, JULIO, “Francisco Giner de los Ríos (1839-1915)” en *Perspectivas: revista trimestral de educación Comparada*, París, UNESCO, Oficina Internacional de Educación), vol. XXIII, nos 3-4, 1993, pp. 808-821.

diariamente la prensa internacional de más categoría; con estancias en otros países (sobre todo el Reino Unido y Portugal) y participando en congresos internacionales. Cultura pedagógica unida a sus presupuestos filosóficos, hacia una educación nueva, en su concepción, en sus planteamientos, en sus métodos; en la que todas las innovaciones que presenta con respecto a su tiempo, tienen valor en cuanto favorecen la realización de un mejor proceso educativo, destinado a hacer del hombre un ser digno de ese nombre, y la raza humana una humanidad que sea auténticamente la obra de Dios, que sea reflejo de la armonía divina, en el marco de la doctrina “pan-teísta” del sistema krausista que profesaba. En dos axiomas se podía resumir el núcleo esencial a partir del cual se despliega el pensamiento filosófico de Giner : la existencia de un Ser Superior y la existencia del hombre como ser finito pero perfectible en un continuo devenir-progreso. Los dos, y las relaciones dialécticas en que se implican según el pensamiento de Giner, fundamentan su enfoque antropológico de la educación y nos perfilan a Giner como un adelantado del humanismo del segundo tercio del siglo XX, ya en la línea personalizada de Meunier, ya en la social de Erich Fromm, hasta el punto, creo yo, de poderse hablar de su humanismo pedagógico y, por qué no, de su pedagogía humanista.

“Parece que cada día va reconociéndose más y más que en la educación humana no hay sino dos esferas: a) la educación general, para formar al hombre como tal hombre, en la unidad y armonía de todas sus fuerzas; b) la educación especial o profesional, que lo prepara para el desempeño de una formación social determinada, según su vocación, aptitud y demás condiciones naturales y sociales de su vida individual” (Giner, XVII-161).

Intentando aclarar en las mentes de los pedagogos y de los políticos los períodos y los tipos en la formación del hombre, añadiendo que tales principios fundamentaban estas conclusiones:

1. “La primera enseñanza forma con la primera un mismo período continuo de cultura, el propiamente general, fuera del cual no hay lugar ya más que para el profesional o especial.
2. La clasificación de los grados de enseñanza en primera, secundaria y superior debe rectificarse en el sentido de que no existen más que las dos esferas cualitativas dichas...”.

Luchando contra los prejuicios sociales y la falta de una psicología evolutiva. Formación general y formación especial profesional, se resumen los principios pedagógicos y didácticos más característicos en la formación general de Giner. Necesidad de educar en libertad y para la libertad, exigido por

la categoría de hombre, y por ello la educación será neutral en lo religioso, en lo filosófico y en lo político. No significa ausencia de ese tipo de educación, sino educación “en espíritu y base comunes”. Giner, persona profundamente religiosa aunque no confesional, afirmó en los primeros años de su formación como educador, que

“sin espíritu religioso, sin levantar el alma del niño al presentimiento siquiera de un orden universal de las cosas, de un supremo ideal de la vida, de un primer principio y nexo fundamental de los seres, la educación está incompleta, seca, desvirtuada, y en vano pretenderá desenvolver íntegramente todas las facultades del niño e iniciarlo en todas las esferas de la realidad y del pensamiento” (Giner, VII-76).

En esa etapa de formación general habrá educación religiosa, educación social y educación física, estética, intelectual y moral; una educación integral, activa, unificada, en régimen de coeducación (se consideraba este régimen básico para formar el carácter moral y también para combatir la inferioridad de la mujer en la sociedad). Formación de la conciencia del deber, de un cuerpo sano y vigoroso, de hábitos nobles, de una correcta actividad intelectual, de gustos estéticos depurados, de un espíritu tolerante, de autodomínio moral, todo para llegar a conseguir personas “con un sentido ético de la vida”. En la línea del ilustre educador inglés Arnold, con el que tuvo bastantes relaciones, Giner repetiría con frecuencia que quería hombres cabales, veraces, viriles, limpios, sufridos. Entre las prácticas que recomendaba (y que fueron experimentadas en la Institución a partir de 1880) estaba la relación constante con la familia, así como una vida escolar familiar como modelo de dinámica de las actividades en la escuela, la frecuente intimidad con la naturaleza y el arte, los juegos corporales al aire libre, los paseos y las excursiones escolares, los viajes de estudio, las colonias escolares, la orientación profesional, entre otros.

Defensor de la graduación y seriación de la enseñanza a través del proceso de formación general. Lo mismo que del valor de la intuición, sobre lo que nos dejó muchos textos.

El desarrollo del método intuitivo en la línea de Pestalozzi y Fröbel encajaba perfectamente en su idea de la actividad como principio fundamental didáctico, anhelando en todo momento que la instrucción fuera educadora.

Como había observado que ciertos profesores que presumían de utilizar el método intuitivo no sabían aplicarlo, insistió varias veces sobre su correcto uso. Dice en una de estas ocasiones:

“La excursión, como el experimento, como el análisis de un concepto o la observación de un hecho de conciencia, como todos los resortes, en suma, del procedimiento intuitivo, en vez de constituir, según es uso, una ilustración y comprobación de la teoría previamente expuesta, deben precederla como bases para su formación por el discípulo, dirigido y excitado, pero no sustituido, por el maestro” (Giner, XII-173).

Es importante la individualización de la enseñanza y el de la continuidad de la acción educativa. Giner más que un pedagogo fue un educador, utilizaba el método socrático, la mayéutica, ayudando a sus alumnos y discípulos a encontrar por sí mismos la formación necesaria. Condenó tajantemente los exámenes en los colegios, como instrumentos de perversión pedagógica y por ello moral. Suprimió los deberes para casa y desterró los textos de la escuela, y en la ILE los alumnos hacían sus propios libros mediante cuadernos de clase. En esa línea defendía la importancia de la elaboración del material escolar por los mismos alumnos, con el principio de la creatividad de su pedagogía. Temas como la necesidad de botiquines en la escuela, el origen y repercusiones de las neurosis, el fútbol, el emplazamiento de los colegios, el valor de los campus escolares, las drogas, entre otros :

“Transformad esas antiguas aulas, suprimid el estrado y la cátedra del maestro, barrera de hielo que lo aísla y hace imposible toda intimidad con el discípulo; suprimid el banco, la grada, el anfiteatro, símbolos perdurables de la uniformidad y del tedio. Romped esas enormes masas de alumnos; por necesidad constreñidas a oír pasivamente una lección, o alternar en un interrogatorio de memoria, cuando no a presenciar desde distancias increíbles ejercicios y manipulaciones de que apenas logran darse cuenta. Sustituid en torno del profesor, a todos esos elementos clásicos, un círculo poco numeroso de escolares activos, que piensan, que hablan, que discuten, que se mueven, que están vivos [“] Y entonces la cátedra es un taller, y el maestro, un guía en el trabajo; los discípulos, una familia; el vínculo exterior se convierte en ético e interno; la pequeña sociedad y la grande respiran un mismo ambiente; la vida circula por todas partes y la enseñanza gana en fecundidad, en solidez, en atractivo, lo que pierde en pompa y en gallardas libreas” (Giner, VII-34/35).

Elemento del proceso educativo que considera de mayor importancia: el profesor, por la influencia de su discípulo preferido, Manuel Bartolomé Cossío, de que el elemento básico y que más había que cuidar en la educación era el maestro. Reforma por el profesorado exigiéndoles una formación superior a los demás, una buena preparación pedagógica de carácter teórico y práctico a la vez, y, por supuesto, los saberes propios de su especialidad ; se establecieran centros de formación completa de tal profesorado, como único medio de conseguir un carácter verdaderamente educador para sus enseñanzas.

Tres claves para entender a Giner: capacidad crítica, independencia, visión de conjunto, la valentía ante los problemas, la valentía ante las soluciones a esos problemas.

En resumen, la inteligencia resuelta que bien se puede encontrar en esta alabanza a don Leopoldo de Urquía, que hago mía por lo que refiere a Giner:

“un modelo de profesores porque a la competencia del ramo del saber que cultivaba, unía una verdadera vocación pedagógica. Mas que un catedrático era un maestro en el más alto y noble sentido de esta palabra. Le contaba entre sus discípulos predilectos Federico de Castro y Fernández y la mucha estimación que le profesaba Don Francisco Giner de los Ríos”<sup>12</sup>

**Conclusión:** con Antonio Machado, digo: “sed buenos y no más, sed lo que he sido /entre vosotros: alma.../ ¡yunques, sonad; enmudeced campanas!”<sup>13</sup> Pues Francisco Giner de los Ríos propuso<sup>14</sup> buscar la belleza a través de la formación y la cultura.

Su lema: fantasía, entendimiento y memoria.

Su niñez: en el Sur.

---

<sup>12</sup> Machado a Leopoldo Urquía en “Idea Nueva”, *Baeza*, 5 de agosto de 1915.

<sup>13</sup> *Ib.*, 21 de febrero de 1915.

<sup>14</sup> JIMÉNEZ-LANDI, A. *Comentario a un verso de Antonio Machado*; “¡Yunques sonad; enmudeced, campanas!” n. 8, *BILE*, (Ejemplar dedicado a: Homenaje a Antonio Machado), pp. 127-131.



---

## LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO JURÍDICO Y SOCIOLOGÍCO DE FRANCISCO GINER A TRAVÉS DE SUS OBRAS JURÍDICAS CAPITALES

DELIA MANZANERO FERNÁNDEZ<sup>1</sup>  
*Universidad Autónoma de Madrid /  
Universidad Pontificia Comillas*

### 1. Introducción

Al situar nuestro estudio en la Filosofía del Derecho de Francisco Giner de los Ríos nos asomamos a uno de los temas más relevantes y significativos de la obra de este autor, uno de los que más ha favorecido la difusión de su pensamiento y probablemente uno de los temas que ha dejado tras de sí mayores frutos, junto a su obra pedagógica en la Institución Libre de Enseñanza<sup>2</sup>, en el campo de la filosofía práctica.

La relevancia de esta tradición humanista del pensamiento español para la reflexión sobre los desafíos educativos y políticos que la sociedad plural contemporánea plantea es crucial, señaladamente, en el área de la Filosofía jurídica y social, pues, —como afirma el propio Giner—, esta disciplina “ofrece general interés para todo hombre en cuanto que da razón de las instituciones jurídicas existentes y proporciona un criterio para juzgar el orden actual”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Esta investigación se inscribe dentro del proyecto de investigación: “Fundamentos y desarrollo de la idea krausista de Europa: universalismo, internacionalismo, educación y cultura” (Proyecto de investigación I+D+i reference: FFI2011-23682, 2012-2015) de la Universidad Pontificia Comillas, dirigido por Ricardo Pinilla Burgos y financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

<sup>2</sup> “Para darse cuenta, en verdad de la importante función que en la cultura general de su país desempeña el Sr. Giner, es preciso considerar que es, desde hace más de 25 años, el agitador y directo interno del movimiento filosófico educativo de tonos avanzados, modernos y reformistas de España”. POSADA, A., “Los estudios sociológicos en España”, *BILE*, XXIII, tomo II, 1899, p. 246.

<sup>3</sup> GINER DE LOS RÍOS, F., y CALDERÓN, A., *Resumen de Filosofía del Derecho*, Madrid, OO.CC., tomo I, t. XIII, 1926, p. 20.

La interminable bibliografía relativa al periodo que abarca este estudio, en particular, los estudios dedicados a la literatura política y social de la España de finales del siglo XIX e inicios del XX, y muy especialmente aquellos que se han preocupado del problema de la educación y de cuestiones relativas a la filosofía del derecho, ponen de manifiesto lo que significa en la intelectualidad española la excelsa figura de Francisco Giner de los Ríos<sup>4</sup>.

Durante su trayectoria académica, Francisco Giner se erigió como uno de los más distinguidos filósofos del Derecho en España, y ha pasado a la historia del pensamiento jurídico como “la figura más eminente del movimiento krausista español, [...] y el más destacado filósofo del Derecho –*sensu stricto*– de su país en el siglo XIX y los inicios del XX, poseedor de una información completa y de un pensamiento en varios aspectos original”<sup>5</sup>. Estaba al tanto de cuantos trabajos importantes se publicaban en el mundo sobre filosofía de Derecho, ciencias sociales y políticas, siendo poseedor de grandes recursos de documentación, de un pensamiento en numerosos aspectos original, y precursor de medidas que en el transcurso de la historia han sido adoptadas en el campo jurídico.

Es pues interesante constatar que muchas de las cuestiones que Giner abrió a la discusión jurídica de su tiempo fueron enormemente originales y precursoras de lo que aún hoy en día continúa siendo objeto de debate en las áreas de Filosofía del Derecho y Teoría del Estado; por ejemplo, su esfuerzo en la positivación y la protección efectivas de los derechos humanos en su reflexión acerca del sujeto de derecho, que rompía con las explicaciones

---

<sup>4</sup> Por razones de espacio, nos es imposible presentar un listado exhaustivo de los libros y artículos que se han ocupado de este objeto de estudio y de toda la renovada bibliografía de este periodo, pero detallamos una muestra de las que consideramos más representativas, sabiendo que quedan múltiples obras, cuya contribución ha sido igualmente valiosa, fuera de este listado: VÁZQUEZ ROMERO, J. M. (Ed.), *Francisco Giner de los Ríos. Actualidad de un pensador krausista*, Madrid, Marcial Pons, Ediciones de Historia, 2009. ÁLVAREZ LÁZARO, P., y VÁZQUEZ ROMERO, J. M. (Eds.), *Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2005. GIL CREMADES, J. J., “El pensamiento jurídico español del siglo XIX: Francisco Giner de los Ríos”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Granada, 1971, nº 11, fasc. 2º, pp. 31-59; *Krausistas y liberales*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1975; *El reformismo español. Krausismo, escuela histórica, neotomismo*, Barcelona, Ediciones Ariel, 1969. DÍAZ, E., *La filosofía social del krausismo español*, Madrid, Editorial Cuadernos para el diálogo, 1973; *Sociología y Filosofía del Derecho*, Madrid, Taurus Ediciones, 1976. LÓPEZ MORILLAS, J., *Racionalismo pragmático. El pensamiento de Francisco Giner de los Ríos*, Madrid, Alianza Editorial, 1988. ABELLÁN, J. L., *Historia Crítica del Pensamiento Español*, Madrid, España-Calpe, tomos IV y V, 1984.

<sup>5</sup> RECASÉNS SICHES, L., *Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX*, primer tomo, primera edición, México, Editorial Porrúa, S.A., 1963, p. 12.



contractualistas. Asimismo, es interesante recuperar cuestiones que conservan hoy toda su actualidad, como su reivindicación de aspectos de lo humano olvidados por la mayoría de las filosofías del derecho de su tiempo: el derecho a la educación, al asociacionismo, etc., así como la explicación organicista-espiritual de la persona colectiva de Giner (similar a la de Francisco Suárez y Gierke), las teorías correccionalistas en materia penal... cuestiones clave que constituyen temas ineludibles en el debate sobre la fundamentación de los derechos humanos y los desafíos que la pluralidad plantea en las complejas sociedades contemporáneas.

La aspiración de este artículo es profundizar en el pensamiento social y jurídico de Francisco Giner y comentar la evolución de su filosofía social y del derecho a través de sus obras jurídicas capitales. Para ello, trataremos de analizar su relación las doctrinas jurídicas del krausismo europeo en las que se encuentra el germen de sus conceptos fundamentales, así como su relación con otras corrientes de pensamiento que le fueron contemporáneas, a fin de arrojar una visión más completa y fiel del talante y sentido de su obra.

## 2. Análisis de los textos jurídicos y sociológicos de Giner

Como se ha indicado en la introducción, junto a la primordial tarea pedagógica que desempeñó en la Institución Libre de Enseñanza, la obra por excelencia de Francisco Giner fue la que escribió en materia jurídica, porque consideró la Filosofía del Derecho como una vocación de su vida y sintió al enseñarla mayores responsabilidades y temores que al tratar de otras materias. Sus libros y artículos en materia jurídica así lo atestiguan<sup>6</sup>. Puso en éstos gran sobriedad y condensación de pensamiento, una enorme consideración y escrúpulo en el re-toque, y una riqueza de sugerencias y estímulos capaces de penetrar en el fondo de los problemas. En virtud de estos rasgos, sigue siendo enteramente válida hoy día la aseveración que se hizo en el primer cuarto del siglo XX de que la

<sup>6</sup> La doctrina jurídica de Giner está dispersamente publicada en diversos volúmenes de sus obras completas, en sus traducciones y artículos en el *BILE* y, por esta razón, recomendamos a los lectores que deseen consultar las fuentes documentales de que sus discípulos disfrutaron, consulten la obra de su sobrino, Fernando de los Ríos, donde sus ideas y observaciones nos ofrecen un cuadro completo de la filosofía del derecho del que fue su mentor, gracias a los años en que asistió a las clases de Derecho de Giner, su participación en las actividades de la Institución, y a su estrecha relación intelectual y espiritual con Giner. RÍOS URRUTI, F. de los, *La Filosofía del Derecho en Don Francisco Giner y su relación con el pensamiento contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Corona, 1916, p. 229.

filosofía del derecho de Giner ha logrado “sobrevivir a despecho de las nuevas direcciones de los estudios y conserva sus principales valores”<sup>7</sup>.

Repasemos brevemente algunas obras seleccionadas donde puede hacerse un seguimiento de sus principales doctrinas jurídicas. La primera aproximación de Giner a esta materia tuvo sus resultados en los *Principios elementales del Derecho*, cuya publicación no sería inmediata<sup>8</sup>.

En sus *Obras Completas* encontramos una serie de escritos que, por los títulos y su contenido expreso, tratan centralmente de cuestiones relativas a su filosofía del derecho y a la sociología, como son sus *Prolegómenos del derecho. Principios de derecho natural, Estudios jurídicos y políticos, La persona social. Estudios y Fragmentos*, tomos I y II, y muy especialmente su notabilísimo *Resumen de Filosofía del Derecho* (tomos I y II) escrito con Alfredo Calderón. Estos dos volúmenes del *Resumen de Filosofía del Derecho* representan las dos condensaciones más importantes que Giner llevó a cabo en materia jurídica, y ambos están preñados de un pensamiento que toca los más esenciales problemas del Derecho.

Además de los citados libros, hay un potente material jurídico en las notas que escribió, junto a Gumersindo de Azcárate y González de Linares, para los tres volúmenes de la traducción de la *Enciclopedia Jurídica* de Ahrens; algunas de estas notas fueron reeditadas también en el *BILE* por su especial interés para abordar problemáticas concretas.

Hemos de destacar también los numerosos artículos y las interesantes referencias históricas, bibliográficas y documentales que vienen recogidas en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* (*BILE* histórico: 1877-1936), en que Giner publicaba con cierta regularidad para comentar obras recientes de juristas extranjeros o bien expresar su opinión sobre complejas cuestiones jurídicas o sociales contemporáneas. Algunos de estos artículos han sido analizados como fuentes primarias de la presente investigación y pueden ayudar a arrojar nueva luz sobre el tema que estamos estudiando pues, al no haber sido todavía recopilados a texto completo en un volumen los contenidos de estas publicaciones periódicas no han estado tan presentes en otros estudios que se han hecho sobre Giner<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> GÓMEZ DE BAQUERO, E., “La Filosofía del Derecho de Giner”, *BILE*, L, tomo I, 1926, p. 226.

<sup>8</sup> “un libro cuyo publicación ha aplazado el autor por ahora”. Advertencia en: GINER DE LOS RÍOS, F., *Principios elementales del Derecho. Introducción a la filosofía del Derecho. Concepto del Derecho*, Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 1871, p. 65.

<sup>9</sup> Al menos sí contamos con un registro muy útil de todos sus títulos en la Nómina bibliográfica.

Tampoco deben olvidarse otros trabajos suyos como las varias traducciones que hizo Giner de las obras jurídicas de Ahrens, Röder y otros autores; así como el texto “Apuntes bibliográficos sobre la obra de Don José María Maranges”, publicado por Giner en los *Estudios Jurídicos* de Maranges<sup>10</sup>. Este sería el marco, en líneas generales, de las obras jurídicas y sociológicas en las que Giner fue desarrollando su pensamiento.

En definitiva, en todas las citadas obras de filosofía jurídica que hemos brevemente reseñado y analizado para este estudio, se aprecia cómo la preocupación capital y más recurrente de Francisco Giner fue defender el principio de que el elemento moral es superior a la fuerza externa y colectiva del Derecho como normatividad reguladora de la vida social. Más que en la eficacia de la coacción y de la fuerza, Giner depositó su confianza en el poder regenerador de la educación y dedicó toda su obra a cultivar ese elemento interno de la ley moral:

La única garantía firme del Derecho es la voluntad justa de aquellos a quienes toca cumplirlo; principio tan exacto, que hasta para el corto número de casos en que se puede aplicar la coacción material, queda esta aplicación pendiente por completo de la CONCIENCIA, así del magistrado que la decreta como de los encargados de obedecerle. [...] La hipótesis, además, de esa fuerza insuperable («irresistible», según Kant) que suele atribuir a los Poderes públicos, es de todo punto inexacta, como lo acreditan hechos tan punibles que, o no son perseguidos, o siéndolo, quedan impunes, sin embargo, y hasta a veces triunfantes, v. gr.: las insurrecciones y las rebeliones victoriosas<sup>11</sup>.

La idea central de Giner en materia de Derecho es, pues, su decantación, como concepto ético, de toda coacción. De ahí su estimación del fondo ético del Derecho, de la Sociología, su teoría sobre la ineficacia de las garantías y de los cambios exteriores (y, por tanto, de lo que suele llamarse revoluciones), sus ideas sobre la autonomía (los *Estados* jurídicos), sobre la personalidad, sobre el derecho penal, etc., temas que son capitales en la obra de Giner.

Procedamos pues a comentar la evolución del pensamiento jurídico y sociológico de Giner a través de las obras jurídicas citadas, y su relación con otras corrientes de pensamiento que le fueron contemporáneas.

---

fica de León Esteban Mateo sobre el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, Nómina bibliográfica (1877-1936)*, Valencia, Cuadernos del Departamento de Educación Comparada e Historia de la Educación de la Universidad de Valencia, 1979, p. 344.

<sup>10</sup> MARANGES, J. M., *Estudios jurídicos*, con un prólogo de Gumersindo de Azcárate; y la biografía del autor por Francisco Giner de los Ríos, Madrid, Imp. Aribau y C<sup>a</sup>, 1878, 244 pp.

<sup>11</sup> GINER DE LOS RÍOS, F., *Resumen de Filosofía del Derecho*, Madrid, Tomo II, OO.CC., t. XIV, 1926, p. 136.

### 3. Reflexiones sobre la evolución del pensamiento de Giner

En primer lugar, hay que señalar que el pensamiento jurídico en la España de la segunda mitad del siglo XIX discurrió fundamentalmente por los cauces más definidos del krausismo, el historicismo y del neotomismo. Los autores más destacados que expusieron estos grandes tópicos del pensamiento jurídico español fueron, por lo tanto, Krause, Savigny, y Santo Tomás<sup>12</sup>. Estas tres grandes corrientes de pensamiento coinciden en su intento de formular una filosofía material del Derecho y de la sociedad, en mantener, por tanto, la tradición ius-naturalista que había quebrado en el resto de Europa en el siglo XIX.

La prevalencia e influjo del positivismo sobre el resto de doctrinas, se explica por el cambio de paradigma filosófico producido tras la restauración borbónica; un cambio que supuso lo que estudiosos de este periodo denominaron *la crisis de la metafísica*, y que trajo consigo el ascenso de la mentalidad positiva como tendencia predominante<sup>13</sup>.

si la filosofía krausista había sido la orientación especulativa hegemónica durante el sexenio revolucionario, con la restauración borbónica los nuevos aires de la mentalidad positiva (neokantismo, comtismo, darwinismo...) son los que cifran el debate, engolosinado con los enfoques evolucionistas que propician los monismos naturalistas, y afanado en las preocupaciones críticas que pretenden un nuevo rigor metodológico y epistemológico<sup>14</sup>.

A pesar de que estas corrientes paradigmáticas del siglo XIX (positivismo, historicismo,...) se oponían frontalmente a los planteamientos clásicos de la escuela de Derecho Natural, la axiología jurídica no llegó a desaparecer nunca por completo en España, pues varias escuelas siguieron cultivando la

<sup>12</sup> Cfr. MONTORO BALLESTEROS, M. A., "El pensamiento jurídico español del siglo XIX: Enrique Gil y Robles", en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez, El pensamiento jurídico español del siglo XIX*, Granada, número 11, fascículo 2º, 1971, p. 84. GIL CREMADES, J. J., *El reformismo español. Krausismo, escuela histórica, neotomismo*, Barcelona, Ediciones Ariel, 1969.

<sup>13</sup> Sobre el dominio del monismo científico y positivo de tipo biológico natural, consúltese la obra de NÚÑEZ RUÍZ, D., *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*, Madrid, Tucur, 1975. Vid. JIMÉNEZ GARCÍA, A., *El krausopositivismo de Urbano González Serrano*, Badajoz, Departamento de Publicaciones de la Exema. Diputación Provincial de Badajoz, 1996, pp. 125-138. Véase también las observaciones sobre este periodo: "Junto a la Jurisprudencia empírica no cabía sino la consideración sociológica; y ésta debía desenvolverse tomando como tipo las Ciencias Biológicas. La terminología de éstas pasa casi íntegra al campo de las disciplinas sociales y jurídicas". RECASÉNS SICHES, L., *Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX, O.c.*, p. 3.

<sup>14</sup> MENÉNDEZ UREÑA, E., y VÁZQUEZ-ROMERO, J. M., "El pensamiento y las ideas", en *Historia de España Menéndez Pidal*, J. M. J. Zamora (dir.), Madrid, Espasa Calpe, t. XXXVI, vol. II, 1994, p. 125.

doctrina iusnaturalista. La más numerosa de estas escuelas fue la krausista, de la que Giner participó más activamente en sus primeros escritos jurídicos, continuando así con la tarea propuesta por Krause y Ahrens de restaurar el espíritu ético en la ciencia del derecho, a la que hizo su particular aportación.

Más tarde, en la que podría denominarse una segunda etapa de su obra correspondiente al periodo del institucionismo, se dejarían sentir los efectos del positivismo de modo más claro en su interpretación de la vida del Derecho como un conjunto de hechos dotados de realidad social.

A esa etapa inicial de su pensamiento, de marcada influencia krauseana, pertenecen sus dos primeras obras en materia jurídica; así lo confirma un riguroso estudio sobre la Filosofía del Derecho de Krause<sup>15</sup>. Su libro *Principios de derecho natural* constituyó pues el primer volumen de lo que sería posteriormente recogido en el proyecto de edición de sus *Obras Completas*. Se trata de una obra escrita en colaboración con “una de las más claras inteligencias y uno de los mejores escritores que la Universidad envió al periodismo”<sup>16</sup>, su íntimo discípulo Alfredo Calderón.

Este libro, aún siendo de trabazón sistemática, de conjunto y concluido, tenía, –según apunta su prologuista, Adolfo Posada–, sólo el valor de una *conclusión provisional*<sup>17</sup>, en conformidad con el aspecto dialógico que pretendía inculcar la pedagogía gineriana.

Como síntesis de su momento histórico, esta obra tiene un valor radical para los estudiosos del pensamiento jurídico del siglo XIX, pues nos ofrece claves para explicar el proceso histórico de las ideas jurídicas y políticas de España, es decir, su enlace con nuestra filosofía del derecho y con la tradición política nacional, así como el influjo que en ella ejercieron las grandes corrientes universales del Derecho.

La relevancia de este libro en su contexto histórico viene acentuada por las demandas de algunos autores y de notables juristas como Joaquín Costa, quienes enfatizaban la absoluta necesidad de una obra sistemática y completa en materia jurídica en España como la que Giner tenía en proyecto:

---

<sup>15</sup> “Para ilustrar la influencia de las doctrinas de Krause en la esfera jurídica baste citar nombres como los de Francisco Giner de los Ríos (*Principios Elementales del Derecho*, Madrid, 1871; *Principios de Derecho Natural*, Madrid, 1873”. QUEROL FERNÁNDEZ, F., *La filosofía del derecho de K.Ch.F. Krause. Con un apéndice sobre su proyecto europeísta*, Madrid, Universidad Comillas, Unión Editorial, 2000, p. 41.

<sup>16</sup> ANDREÑO, “Las obras completas de Giner”, *BILE*, XLI, tomo I, 1917, p. 159.

<sup>17</sup> POSADA, A., “Este libro del maestro”, *BILE*, XL, tomo I, 1916, p. 94.

El filósofo más fiel a este sentido racional en la esfera de la Filosofía del Derecho [Fco. Giner], está escribiendo, a lo que parece, una *Introducción* a esta ciencia, que, a juzgar por exposiciones precedentes, está llamada a causar una profunda y saludable revolución en este orden de estudios, ajenos todavía del carácter propiamente científico, no obstante haberse producido desde el Renacimiento, y mayormente desde Kant, hasta nuestros días, una rica y aun brillante literatura filosófico-jurídica. Los A.A. que más lejos han ido en esta dirección, como *Ahrens*, *Röder* y algunos otros, con ser dignos de la predilección y estima de que justamente gozan en Europa, están distantes de responder a aquellas condiciones metódicas que prestan al conocimiento indagado las cualidades de certidumbre, sistema y demás con que se levantan a categoría de ciencia<sup>18</sup>.

Para los juristas y políticos contemporáneos y para la literatura posterior en lengua castellana, los novedosos planteamientos de este libro de Giner fueron toda una revelación y un fecundo hallazgo para sus discípulos, entre ellos, Adolfo Posada, quien afirma lo siguiente: “Nos reveló a todos, este libro singularísimo una nueva sistemática jurídica, condensada alrededor de una concepción del Derecho, rica, fecunda, inagotable, intensamente humana y llena de jugo de ideal para la vida”<sup>19</sup>.

En efecto, los *Principios* suponen un punto de inflexión en la ciencia jurídica española, y, al mismo tiempo, constituyen un eslabón esencial en la evolución de la obra jurídica de Francisco Giner pues representan el vínculo más directo de Giner con la concepción jurídica y social de Krause: “La relación de los *Principios* con el movimiento krausista alemán, se ha reconocido expresamente hasta por los de allá. El insigne Röder hizo, en 1878, una traducción alemana de este libro, que luego se publicó por los Dres. P. Hohlfeld y A. Wünsche”<sup>20</sup>.

En esta primera etapa previa al influjo positivista y, en particular, en esta obra de los *Principios*, se expone un concepto radical pluralista de *Estado*, basada en un conjunto complejo y orgánico de personas individuales y sociales, y también una actitud política europeizante, ideas ambas características del pensamiento jurídico de Krause.

Además, los conceptos de autonomía y del resurgir sindicalista, expresadas en su sugestiva teoría de las *sociedades especiales*, también entroncan directamente y recogen el espíritu de su maestro Krause, adquiriendo quizá, en los *Principios de Derecho Natural* de Giner, mayor intensidad y mayor nivel de desarrollo.

<sup>18</sup> COSTA, J., *La vida del Derecho: ensayo sobre el derecho consuetudinario*, segunda edición, prólogo para esta nueva edición de don José-Luis Lacruz Bermejo, Zaragoza, Guara editorial, 1982, p. 260.

<sup>19</sup> POSADA, A., “Este libro del maestro”, *BILE*, XL, tomo I, 1916, p. 93.

<sup>20</sup> *Ib.*, p. 95.

Los rasgos característicos de la concepción del Derecho de Giner de los Ríos antes expuestos siguen pues fielmente la especulación krausista, pues, de igual suerte que Krause, Giner considera al Derecho como sistema que establece las condiciones de posibilidad para la realización orgánica del ideal de la condición humana<sup>21</sup>. Sin embargo, la filosofía jurídica de Giner no pone tanto el acento en esta consideración de la existencia de un derecho puramente racional, independiente del derecho histórico y positivo que en algunas ocasiones se expone en la obra de Krause:

Un conocimiento verdaderamente fundado y científico de la naturaleza moral del hombre, sólo igualmente de este modo, en el un [*sic*] todo de la ciencia, podrá ser formado. Ahora, pues que en todo conocimiento es el primero de lo esencial, se trata por tanto también en la ciencia moral, ante todo, de cómo el hombre debe obrar en *todo tiempo* conforme a la eterna ley de su vida interior, para poder estimar, según esto, su conducta efectiva, moral o inmoral: y así ha de construirse la ciencia moral, puramente, científicamente e independientemente de toda experiencia sensible<sup>22</sup>.

Sanz del Río, en su artículo sobre *El Derecho y el Estado, según Krause*, suscribe también la existencia de este trasfondo iusnaturalista de las tesis krauseanas y parece incidir en ese concepto de un Derecho natural atemporal y inmutable:

Luego es continuo y permanente el reconocimiento y el establecimiento del derecho para el Derecho, o el derecho sobre el derecho en forma de constitución o garantía, u otra racional y libre, pero superior y soberana. Luego la soberanía del Derecho es fundamental y permanente la vida social y política humana, independiente de tiempos, mudanzas, arbitrariedad en su carácter fundamental y en su categoría; esto es, es eterna, legal, conforme al orden del mundo, aunque está ella misma en sus determinaciones sujeta a la forma de racionalidad, de libertad y de derecho, y es modificable con la vida humana y social y referida a ella<sup>23</sup>.

Como puede apreciarse en esta cita, para Krause el ideal del derecho, es decir, lo que el derecho *debe ser*, no es el resultado de una abstracción

<sup>21</sup> “[...] conjunto orgánico de las condiciones libres (dependientes de la voluntad) para el cumplimiento armónico del destino humano”. Citado por AHRENS, H., *Curso de Derecho natural o de Filosofía del Derecho*, traducción de la sexta edición por Don Pedro Rodríguez Hortelano y Don Mariano Ricardo Asensi, Sexta edición española, quinta tirada, Madrid, Librería editorial de Bailly-Baillière e Hijos, 1898, p. 114.

<sup>22</sup> KRAUSE, K. C. F., “El fundamento de la moral de Krause expuesto por él mismo”, *BILE*, XXIV, tomo I, 1900, p. 180.

<sup>23</sup> SANZ DEL RÍO, J., “El Derecho y el Estado, según Krause”, *BILE*, VI, tomo II, 1882, p. 269.

históricamente dada, de un espíritu nacional o costumbre, sino de una fundamentación *a priori* del derecho. En varios lugares subraya esta idea de que la observación y reflexión sobre el derecho positivo “realizado”, no puede conducir a la fundamentación filosófica del derecho.

El conocimiento filosófico del Derecho aparece aquí como una abstracción de la esencia eterna como verdad eterna, como conclusión necesaria del análisis de la naturaleza humana en la razón pura. Lo jurídico se presentaría pues, como un juicio universal, general y necesario, como un *deber ser* abstracto y racionalista y, en ningún caso expresión o reflejo de un momento histórico. Así lo expresa Fernando de los Ríos, quien subraya esta distinción entre la Filosofía del Derecho de Giner con respecto a la de Krause:

Krause, como en general el Derecho racionalista de aquella época, había asignado a la Filosofía del Derecho, como campo de actuación, el estudio de lo que hubiese en el derecho de eterno, de pura razón, abstracción hecha de toda historia. Don Francisco Giner, considera de muy otro modo la relación de nuestra ciencia con la experiencia: «Ha de comprender la Filosofía del Derecho todo lo particular y vario que se halle en éste, refiriéndolo a su unidad esencial»<sup>24</sup>.

De igual modo, el discípulo de Krause, Ahrens, parte metodológicamente de una investigación ‘psicológica’ que procede indagando en la conciencia el concepto de Derecho, y, por tanto, determina un concepto puramente analítico del Derecho sin atender a las relaciones jurídicas sensibles.

En este sentido, Giner, distanciándose de estos planteamientos abstractos, dirigió la siguiente objeción a Ahrens: su crítica consistió en rechazar este calificativo de ‘psicológico’ referido a la investigación del concepto de Derecho, ya que, a sus ojos, el Derecho se construye, no a través del puro *pensamiento* ideal, como una mera construcción reflexiva e inmediata del conocimiento jurídico, sino que el concepto de Derecho se forma a través de “la percepción objetiva del Derecho como propiedad real nuestra: de donde luego procede también la consideración de idea”<sup>25</sup>. En otras palabras, la revisión de Giner a Ahrens, constituye en una mayor consideración de la experiencia, lo cual

<sup>24</sup> RÍOS URRUTI, F. de los, *La Filosofía del Derecho en Don Francisco Giner y su relación con el pensamiento contemporáneo*, Villanueva, Biblioteca Corona, 1916, p. 67.

<sup>25</sup> GINER DE LOS RÍOS, F., Nota comentario a su traducción en: AHRENS, H., *Enciclopedia Jurídica o Exposición orgánica de la ciencia del derecho y del estado. Versión directa del Alemán, aumentada con notas críticas y un estudio sobre la vida y obras del autor por Francisco Giner, Gumersindo de Azcárate y Augusto G. Linares, Profesores en la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Victoriano Suárez, tomo I, 1878, p. 22.



supuso una primera veta en la crítica a las doctrinas filosóficas idealistas que llegaban de Alemania.

Esta nueva reformulación de los postulados de la filosofía idealista, fue dando forma a su pensamiento más propio: el positivismo sociológico del periodo institucionista, desarrollado en lo que se ha denominado la segunda etapa de su obra, que supone una nueva reconsideración de los principios con los que partía y un distanciamiento de la filosofía idealista.

Son interesantes a este respecto las palabras del propio Giner en su artículo *Cómo empezamos a filosofar*, en el que se critica precisamente la recepción acrítica y literal, por parte de los pensadores españoles, de la filosofía del derecho de los grandes filósofos, de unos principios abstractos muy distantes de la realidad social viva a que se aplican:

Con efecto, si en tiempos atrás, se tomaba a las formas naturales como tipos inmutables, inmóviles, casi petrificados, lejos de ver en ellas otras tantas manifestaciones oscilantes de la fuerza y proceso interior con que evoluciona la vida natural, única cosa que a través de ellas persiste, así también es uso imaginar todavía las doctrinas científicas como una especie de cristalizaciones, como construcciones definitivas, perpetuas e irreformables, aún en las cuales fuera sacrilegio poner mano. Más aún. La expresión de sus doctrinas adquiere la misma dureza, el mismo carácter rígido, la misma estructura sacramental; hasta el punto de que, no sólo la concepción del derecho, o del pensamiento, o del espacio, etc., se toma inalterable de Kant o de Krause, de Spencer o de Tiberghien, de Comte o de Wundt; sino hasta las definiciones en que se significan y que reciben, con el transcurso del tiempo, un valor arqueológico poco distante del de tal o cual fórmula social ya sin contenido: el de un órgano atrofiado en la evolución de la especie. La verdad, precisamente, es lo contrario. Las cosas, aunque cognoscibles y pensables, no son unas mismas con el pensamiento, como al idealista parece<sup>26</sup>.

Uno de sus más íntimos discípulos, quizá el principal en materia jurídica y sociológica, Adolfo Posada, quien comulgó con gran parte del ideario gineriano y continuó su obra en esta derivación hacia la sociología<sup>27</sup>, hizo una interesante observación sobre lo que él consideraba que debía ser esta determinación del *Ideal*, y para lo cual –afirma Posada–, se precisaba una

<sup>26</sup> GINER DE LOS RÍOS, F., “Notas Pedagógicas. Cómo empezamos á filosofar”, *BILE*, XI, tomo II, 1887, p. 248.

<sup>27</sup> DEL CAMPO, S., y MESAS DE ROMÁN, P.J., “La Sociología en España. Adolfo Posada”, en *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 163-192. DEL CAMPO, S. (dir.), *Historia de la sociología española*, Barcelona, Ariel, 2001.

verdadera interpretación y adaptación de los principios de Krause, y no una mera asimilación literal o acrítica:

Hay que ir *más allá* de los hechos, a buscar su causa, a explicarlos, a descubrir su fondo, introduciendo el sople vivificante del *ideal*. Mas el ideal no es lo abstracto y caprichoso que saca el pensador de su propia sustancia; el ideal es lo esencialmente real, lo que surge del fondo de la vida bajo la acción del pensar hondo, sereno; el ideal para la vida, según la profunda concepción de Krause; el ideal no es una *meta*, es lo más real de cada momento. Pero lo real no es el hecho empírico: mejor dicho, el hecho no agota la realidad social, antes desaparece, es fugaz, y la realidad continúa; el hecho nos la denuncia. Filosofar es penetrar por el hecho en la realidad social, para interpretarla; la Sociología, como la Filosofía, es una ciencia explicativa, en la cual tienen ancho campo las hipótesis, pero sometidas siempre a las exigencias del material sobre que se apoyan<sup>28</sup>.

E incide Posada en esta tesis, en una de sus publicaciones sobre filosofía política, matizando esta definición del ideal y su necesaria relación con la base social e histórica de la cual se desprende:

Porque el *arte social* –y, claro es, el político, que no es más que una de sus determinaciones– supone precisamente el *Ideal*; es decir, la aptitud para elaborar la realidad social futura –la política en este caso–, no de una manera abstracta y caprichosa, sino a partir del *pasado* y teniendo en cuenta las condiciones del *presente*<sup>29</sup>.

De este modo, Giner rectifica en general al iusnaturalismo racionalista del siglo XVIII y da mayor amplitud al contenido de la Filosofía del Derecho. Si para éste el Derecho no abarcaba el derecho histórico, sino sólo el conocimiento del Derecho y del Estado en pura razón, en Giner se reconoce que la Filosofía del Derecho no ha de limitarse sólo al estudio de lo que haya en el Derecho de pura razón, de ideal puro, sino que debe comprender también todo lo particular y vario que se halle en lo jurídico, refiriéndolo a su unidad esencial.

Por otra parte, debe señalarse que el Giner del segundo periodo que escribía bajo la influencia de la filosofía de Hegel, de la escuela histórica (especialmente de Savigny) y del positivismo, no llegaría nunca a identificarse plenamente con estas teorías, puesto que también reconocía un elemento supra-empírico en el concepto mismo del Derecho. La postura de Giner, está pues a medio camino entre estas dos teorías contrapuestas, ante las cuales él mantiene una original posición, según la cual, **los ideales concretos son to-**

<sup>28</sup> POSADA, A., “La Sociología como Filosofía”, *BILE*, XXXI, tomo II, 1907, pp. 286-287.

<sup>29</sup> POSADA, A., “El arte político (1). Capítulo de un libro en preparación sobre El Gobierno”, *BILE*, XXXIV, tomo I, 1910, p. 95.

**dos relativos históricos;** en sus palabras: “Las más elevadas ideas no suplen a la práctica, aunque la ordenan y dirigen; como toda la experiencia del mundo no puede sustituir a los principios”<sup>30</sup>.

De acuerdo con diversos estudios realizados sobre la Filosofía jurídica sobre Giner, reputados ya de clásicos<sup>31</sup>, lo característico del tránsito entre estos dos períodos en la obra jurídica gineriana estriba en la dualidad que Giner establece entre Derecho Natural y Derecho Positivo en la primera etapa en su libro *Principios de Derecho Natural*, y su esfuerzo por mitigar, si no por suprimir, ese dualismo en la refundición ampliada de esta obra en la segunda etapa, en el que vendría a ser el libro más destacado de nuestro autor, el *Resumen de Filosofía del Derecho*.

Véase una muestra de esta opinión –sustentada también por el filósofo del derecho Recasens Siches–, según la cual, Giner adopta una postura personal y aún contraria a su maestro, enmendando en éste aspecto a la doctrina idealista de Krause y tomando distancia de ella en su *Resumen de Filosofía del Derecho*:

Giner de los Ríos, rectificando Krause, como en general al iusnaturalismo racionalista, estima que la Filosofía del Derecho no debe limitarse sólo al estudio de lo que haya en el Derecho de eterno, de pura razón, abstracción hecha de toda historia o experiencia, sino que ha de comprender también todo lo particular y vario que se halle en lo jurídico, refiriéndolo a su unidad esencial [...] Y, así, dice [Giner], que no hay que delimitar el Derecho natural exclusivamente el elemento inmutable y eterno, sino «que cada época de la historia tiene su Derecho natural propio y peculiar» –y añade Recasens Siches más adelante– “No hay un Derecho puro y simplemente eterno, desligado de todo vínculo real, histórico, ni un mero proceso de fenómenos jurídicos desprovistos de todo fondo esencial, pues los hechos poseen su esencialidad: hacerlo así es negar la unidad del objeto, e incapacitarnos para homogenizar los contenidos varios de la historia. Esta es, a mi entender, la parte más interesante y viva del pensamiento gineriano”<sup>32</sup>.

El *Resumen de Filosofía del Derecho*, escrito por Giner en colaboración con su alumno predilecto en esta materia, Alfredo Calderón, fue durante mu-

<sup>30</sup> GINER DE LOS RÍOS, F., “La futura ley de instrucción pública”, *Boletín-Revista de la Universidad de Madrid*, nº 5, 10 de marzo de 1869, p. 260.

<sup>31</sup> RÍOS URRUTI, F. de los, “Ensayo sobre la Filosofía del Derecho en D. Francisco Giner y su relación con el pensamiento contemporáneo”, *BILE*, XXXIX, 1915, tomo I, pp. 145-160. DÍAZ, E., *La filosofía social del krausismo español*, Madrid, Editorial Cuadernos para el diálogo, 1973, 279 pp. También se refiere a la existencia de estas dos etapas en el pensamiento de Giner un artículo del *BILE* publicado por un autor desconocido que se esconde bajo el acrónimo de F.R.P. [Francisco Rivera Pastor], “Un Prólogo”, *BILE*, XLVII, 1923, tomo II, pp. 286-288.

<sup>32</sup> RECASÉNS SICHES, L., *Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX*, o. c., p. 12.

chos años, como se ha repetido muchas veces, el *manual y libro de horas* de muchos cultivadores de la Filosofía del Derecho<sup>33</sup>. En esta obra encontramos la mejor muestra del monismo jurídico de Giner, de acuerdo con el cual, tan natural es el derecho positivo que nos ofrece la experiencia, como el que se denomina natural. El Derecho es, en su conjunto, según Giner, permanente y mudable a la vez, principio y hecho, pues no existe un principio real exclusivamente teórico, desprovisto de aplicación práctica.

Sobre el contenido y talante del *Resumen de Filosofía del Derecho* gineriano, y sobre esta transición de una fase idealista a una perspectiva más sensible a la historia, Altamira refiere lo siguiente:

Lejos de ser el *Resumen* [...] un manual de ortodoxia krausista, es el fruto de un espíritu libre de todos los prejuicios, incluso de sistema, y que, basándose, cierto es, en la sustancia, llena de infinitas posibilidades fructíferas de desarrollo, que tiene la doctrina jurídica de Krause, y contribuyendo a que se produjesen, se ha enriquecido a la par con la más amplia influencia de otras direcciones filosóficas, como la histórica y la llamada positivista, que tampoco es una. Y es interesante advertir las notas originales que sobre la base de esa compleja elaboración [...] ha dado Giner en muchos de los problemas de Filosofía del Derecho<sup>34</sup>.

Este segundo periodo de la obra de Giner, caracterizado por la crisis del idealismo en el tránsito del siglo XIX al XX, y por la influencia del positivismo en la Institución Libre de Enseñanza, comprende otras dos obras, –poco sistemáticas, ya que se trata de sendas recopilaciones de artículos y reseñas bibliográficas–, donde de una manera determinante se hace pasar a un primer plano la consideración de lo social. Se trata de *La persona social. Estudios y fragmentos* y del libro *Filosofía y Sociología*, editados, respectivamente, en 1899 y 1904. En una y otra se contiene el punto de vista gineriano sobre la nueva ciencia, la Sociología, que aún estaba en busca de su objeto, pero que tendría, en sus diversas corrientes, a hacer de la sociedad una realidad sustanti-

<sup>33</sup> ZOYAYA, A., “La voz de Giner”, *BILE*, L, tomo I, 1926, p. 223. Hay numerosas muestras del aplauso que recibió esta obra gineriana: “Su obra capital es: el *Resumen de Filosofía del Derecho* (1898), cuya primera forma de *Principios* (1873) fue traducida al italiano y al alemán, de donde sacó Mambelli el sentido de sus *Lezioni* (1895). Son explicaciones de clase, recogidas por Alfredo Calderón, que hizo de Platón con Giner, quien tenía mucho de Sócrates”. SALDAÑA, Q., “Mentalidades españolas. Don Francisco Giner”, *BILE*, XLVII, tomo I, 1923, pp. 185-186. “«He aquí el libro de D. Francisco, por excelencia», dice muy exactamente el prologuista (D. José Castillejo)”. GÓMEZ DE BAQUERO, E., “La Filosofía del Derecho de Giner”, *BILE*, L, tomo I, 1926, p. 255.

<sup>34</sup> ALTAMIRA, R., “Giner de los Ríos y su influencia social y jurídica”, *BILE*, XXXIX, tomo I, 1915, p. 113.

va. A este respecto, ha de recordarse que Giner fue miembro del Instituto Internacional de Sociología desde el 1.º de Mayo de 1895, Vicepresidente en 1897, y Presidente, en 1908:

Los sociólogos admiraban desde hace mucho en él [Francisco Giner] aquel pensamiento equilibrado y penetrante, que en un organismo moderado sintetizaba varias de las tendencias que le eran caras. Se consideran satisfechísimos por haberlo tenido por un año a su cabeza. Durante el tiempo de esta Presidencia, escribió para nuestra Revista un importante artículo titulado “A propósito de la función de la ley”<sup>35</sup>.

Las ideas sociológicas de Giner se encuentran magistralmente expuestas en su libro *La persona social*. En ella se desarrollan sus conceptos primordiales sobre la sociedad, el Estado y el *selfgovernment*, los cuales ofrecen un acercamiento más amplio y comprensivo a la filosofía jurídica y a la política de su tiempo, por ejemplo, en los aspectos que podía alumbrar su comprensión del Derecho y de la soberanía en términos no exclusivamente —cuando no contrarios— a la soberanía nacional:

ahora, luego que el organicismo sociológico ha hecho su evolución realista, que se ha consolidado la doctrina de las personas sociales, cuando el espíritu ético y social descompone el clásico formulismo jurídico, y las gentes del Derecho político tienen que elaborar nuevas doctrinas para explicar o vencer las negaciones históricas que se vienen produciendo, el concepto clásico cesarista, absolutista y rousseauiano de la soberanía, eje de la doctrina tradicional y revolucionaria del Estado. Basta recordar, por ejemplo, el hecho, según esta doctrina inexplicable, del Estado Federal, como Estado *soberano* de Estados *con soberanía*, o la intensificación, cada día más eficaz, del *Home rule* o del *selfgovernment*, local y regional, o bien, las pretensiones crecientemente agresivas del *sindicalismo*, el máximo del desmenuzamiento de la soberanía absoluta e indivisible. Todo lo cual denuncia la profunda transformación del Derecho y del Estado<sup>36</sup>.

Se produce aquí un cambio en su orientación con este marcado énfasis hacia la sociología; un cambio que no rompe con la filosofía del derecho gineriana sino que es coherente con su doctrina, pues consigue hacer efectivo el principio que promulgó Giner de que la Filosofía del Derecho ha de partir de la experiencia jurídica, para lo cual ésta tiene necesariamente que pasar por los estudios sociológicos.

<sup>35</sup> WORMS, R., “Francisco Giner de los Ríos”, *BILE*, XLV, tomo I, 1921, p. 29.

<sup>36</sup> POSADA, A., “Este libro del maestro”, *BILE*, XL, tomo I, 1916, pp. 95-96.

Pareciera que Giner y Posada apuntaban con ello a un objetivo mayor y mucho más ambicioso, pues para los krausistas, la salvación de los problemas jurídicos y políticos de su contexto vendría de la mano de la sociología y de su supuesto potencial y utilidad para prever y recoger las aspiraciones y necesidades de la opinión pública. Así lo expresa Posada de modo elocuente –en lo que parece ser una arenga para enardecer y despertar el entusiasmo de sus lectores– hacia esa metodología sociológica y práctica que aprende de su maestro Giner y en la que él tanto confiaba:

¡Qué función más augusta la de la Sociología, si contribuye a activar este sentimiento de identidad! ¡Qué función más eficaz, si logra convertirlo, de fuerza emotiva, en móvil de la conducta! Ya no parece como sueño metafísico –imaginario– el *ideal de la Humanidad* de un Krause, ni puede estimarse como una visión de filósofo aquella comunidad de seres espirituales de que habla el profesor Royce, «que fueran tan sabedores de su relación común con el verdadero yo que su vida sería una comunión espiritual íntima, hasta el punto de que la experiencia de cada uno es un libro abierto para todos»<sup>37</sup>.

#### 4. Conclusión

De acuerdo con esta presentación general de la evolución del pensamiento jurídico y sociológico de Giner a través sus obras, se ha tratado de explicar la progresiva transición en la obra de Giner, desde una etapa inicial iusnaturalista que parte de una concepción ideal del Derecho natural, a una segunda etapa, marcada por una versión iusnaturalista más flexible, dinámica y abierta a la historia y a cierto tipo de positivismo que luego encontraría un nuevo desarrollo en los estudios de Sociología de sus discípulos Adolfo Posada y Urbano González Serrano, así como en los principios pedagógicos del institucionalismo.

A la vista de la amplia y enjundiosa obra de Krause en materia social y política, creemos que esta evolución presente en el pensamiento de Giner puede considerarse, no como una alternativa o un giro de signo contrario a la doctrina de Krause, sino que, si seguimos con precisión las determinaciones del concepto de Derecho en Krause, bien pudiera tratarse de una continuación o derivación coherente con su doctrina, porque en la obra de Krause sí hay una sensibilidad hacia la historia, como nos ha hecho ver Heinrich Ahrens:

---

<sup>37</sup> “Royce, *Spirit of Modern Philosophy*, pp. 395-396. Comp. Forel, L. cit., pág. 357”, citado en: POSADA, A., “La Sociología como Filosofía”, *BILE*, XXXI, tomo II, 1907, p. 288.

en la doctrina filosófica de Krause hallamos la más perfecta base ética hasta hoy para la Ciencia del Derecho, del Estado y la Sociedad: por donde he debido aquí tomar como norma en esta sumaria exposición de toda la Ciencia del Derecho esa doctrina; dando a la vez prueba de que su espíritu verdaderamente filosófico-jurídico, si por una parte mantiene con rigor muy superiores exigencias para el progreso de la justicia y la moralidad, por otra sabe estimar la vida real cumplidamente y la legitimidad que recibe de la historia de las costumbres actuales, concebir las instituciones existentes en su naturaleza interna, e indicar, por último, el recto camino para un prudente progreso<sup>38</sup>.

Podemos pues entender que esta transición no es sino una evolución lógica en su pensamiento, puesto que el desenvolvimiento del concepto de Derecho de Krause conduciría necesariamente a esa ampliación hacia el historicismo y la sociología. Hay pues, en la filosofía jurídica gineriana, una fidelidad a la concepción global del Derecho del krausismo, tanto así, que se ha llegado a afirmar que, en este sentido, “Giner es más krausista que el propio Krause”<sup>39</sup>.

Si atendemos pues a la caracterización comprometida que Krause hace del ideal del Derecho y su realización positiva, por ejemplo, en el amplio catálogo de derechos fundamentales en que se traduce ese ideal (derechos de la persona, que abarcan los derechos de la mujer, la infancia, los disminuidos, etc.; así como los derechos de la vida asociativa, a la educación, a la libertad de expresión, etc.), es fácil comprender este giro en la obra de Giner como una evolución y desarrollo del propio concepto de Derecho krauseano.

Sólo así puede entenderse la enorme importancia que los discípulos de Giner siempre han atribuido al *Ideal de la Humanidad* (1811) de Krause en la obra jurídico-social de Giner —una obra que ha sido designada como la *verdadera Biblia del asociacionismo*<sup>40</sup>— y el vínculo que éste siempre ha reconocido, tanto en sus primeros libros jurídicos y sociológicos como en los de madurez, con el valioso legado de la concepción jurídica y social de Krause, a la que, en última instancia, también se debe el surgimiento de estas doctrinas sociológicas en España:

<sup>38</sup> AHRENS, H., *Enciclopedia Jurídica*, o. c., tomo I, pp. 12-13.

<sup>39</sup> RIVACOBIA Y RIVACOBIA, M. de, *Krausismo y Derecho*, Santa Fé (Argentina), Librería y Editorial Castellví, 1963, p.62.

<sup>40</sup> GURVITCH, G., *La idea del Derecho Social. Noción y sistema del Derecho social. Historia Doctrinal desde el siglo XVII hasta el fin de siglo XIX*, Granada, Editorial Comares, Colección Crítica del Derecho, Sección Arte del Derecho, edición, traducción y estudio preliminar «La idea del “Derecho social” en la teoría general de los derechos: el pensamiento de Gurvitch» de J. L. Monereo Pérez y A. Márquez Prieto, 2005, p. 497.

Pero entre las pocas obras que ha dejado, figura una de alto alcance sociológico, no en el sentido positivo, sino más bien en un sentido idealista y metafísico, pero preñada de intuiciones geniales; me refiero a la refundición española del libro de Krause *El ideal de la Humanidad*, en el cual se hallan, como en un germen, todos los supuestos y todas las consecuencias de la *doctrina orgánica de la Sociedad y del Estado*. El influjo de este libro y de las ideas que implica, revélase fuera de España en Ahrens, Mohl y cuantos han difundido esa doctrina orgánica en España revélase en las enseñanzas jurídicas del Sr. Giner y en toda la literatura política moderna más importante<sup>41</sup>.

De todo lo dicho, puede pues colegirse que la deuda de Francisco Giner con la filosofía jurídica y social krauseana y, en particular, con los citados juristas krausistas europeos, es enorme e incuestionable. El cobijo que le procuró en la fase inicial de su pensamiento la doctrina filosófica-jurídica de Krause, y cuya base ética puede constatarse en sus *Principios de Derecho Natural*, es la que le dotó de los medios necesarios para emanciparse y desarrollar su obra más madura y genuina: mantener con rigor, por un lado, las exigencias ideales de la moral para el progreso de la justicia, y, por otro, estimar la vida real cumplidamente y la legitimidad que recibe de la historia y las costumbres.

El enlace de estos dos elementos, filosófico e histórico, son pues determinantes en el estudio de la obra de Giner y para la comprensión de la determinación prudente del progreso de la civilización que postula. Si bien, su deuda con la filosofía del derecho krauseana no se acaba aquí, pues no debe pasarse por alto que este mismo principio filosófico-histórico es uno de los principales postulados de Krause.

En definitiva, si bien el krausismo español no consistió pues, como su nombre pudiera apuntar, a la sola influencia de la doctrina de Krause, su deuda con el pensamiento del filósofo alemán es fundamental e indispensable para comprender su derivación y desarrollo ulterior en España<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> POSADA, A., “Los estudios sociológicos en España”, *BILE*, XXIII, tomo II, 1899, p. 221.

<sup>42</sup> “Lo que se ha dado en llamar *krausismo* es el grupo de doctrinas mantenidas por aquel ilustre maestro y por el núcleo numeroso de sus discípulos más o menos personales, que llegaba a formar algo así como el ejército intelectual de la Revolución española, como que figuran en él Salmerón, Ruiz de Quevedo, Azcárate, Fernando de Castro, Federico y J. de Castro, Tapia, Moret, F. Canalizas, los Giner, Ríos Portilla, Sales y Ferré, Uña, González Serrano, Alas, Bu-ylla, Soler, Linares, Arés, Romero de Castilla, Sama, Cossío, Sela, A. Calderón... en suma, muchos de los principales representantes del pensamiento científico de la moderna España”. POSADA, A., “Los estudios sociológicos en España”, *BILE*, XXIII, tomo II, 1899, p. 220.



## “FILOSOFÍA ESPAÑOLA” COMO FILOSOFEMA FUNDAMENTAL DE MENÉNDEZ PELAYO

GERARDO BOLADO  
*UNED-Cantabria*

Este trabajo es una aproximación al filosofema fundamental de Marcelino Menéndez Pelayo tal y como se hace efectivo en un exponente maduro de su obra, me refiero a la primera edición de sus *Ensayos de crítica filosófica* (1892). Las tres cuestiones que desarrollaré en dicha aproximación, serán: ¿Cuál fue el filosofema fundamental de Menéndez Pelayo? ¿Qué ideoma y draoma constituyen ese filosofema en los *Ensayos de crítica filosófica* (1892)? ¿Qué estadio de desarrollo alcanzó ese filosofema pelayiano en dichos *Ensayos...*? La exposición, por consiguiente, tendrá tres partes: 1. “Filosofía española” como filosofema fundamental de Menéndez Pelayo; 2. Ideoma y draoma del filosofema “Filosofía española” en sus *Ensayos de crítica filosófica* (1892); 3. Desarrollo del ideoma “Filosofía española” en los *Ensayos de crítica filosófica* (1892). Concluiré con unas consideraciones sobre la suerte histórica del mencionado filosofema pelayiano.

### 1. “Filosofía española” como filosofema fundamental de Menéndez Pelayo.

Menéndez Pelayo no fue un filósofo sistemático, por lo que han perdido el tiempo y, con frecuencia, la paciencia, todos los que han buscado en su obra un sistema o la sistematización de alguna disciplina filosófica. Ni siquiera sistematizó su *Estética* en la *Historia de las ideas estéticas en España (HIEE)*, si bien sabemos que de haber tenido tiempo para hacerlo, habría dejado una adaptación castellana de la *Estética* de Theodor Vischer en la España finisecular. Pero sí mantuvo el filosofema “filosofía española” como idea rectora de toda su historiografía filosófica.

Nuestro historiador distingue por eso entre el filósofo y el historiador de la Filosofía, y considera que aquél tiende a reducir desde su propio sistema la historia de la filosofía que por sí misma suele dotar al historiador de un *pensar histórico* capaz de levantarle a la comprensión filosófica. Con esta posición se aparta de los partidarios del filosofema antitético, “Filosofía”, que desde Sanz del Río hasta Ortega y Gasset, pasando por Salmerón o Gumersindo de Azcárate, mantuvieron la tesis exactamente contraria, según la cual sólo quien tiene una filosofía puede ser buen historiador de la filosofía, constituyendo la experiencia de ésta el punto de partida desde el que el filósofo creador edifica su propio sistema. Aquí nos limitamos a presentar la posición de Menéndez Pelayo que dicho sea de paso compartimos en este punto.

El filósofo tiene su propio sistema de ideas que es un organismo con su propia lógica, y cuando se confronta con el sistema de otro filósofo suele traducir las ideas, conceptos y relaciones del organismo ajeno a su propio sistema con la consiguiente transformación de su significado y sentido; por eso, las historias de la filosofía de los filósofos que son relevantes para conocer la filosofía de éstos, no suelen ser fiables para el conocimiento del resto de los sistemas y de la marcha de la filosofía en general.

En cambio, el historiador de la filosofía que carece de sistema propio, tiene por cometido la exposición comprensiva e histórica de los sistemas filosóficos que se suceden en la historia, ajeno a la polémica y a la aplicación inmediata: “Cada nuevo sistema es un organismo nuevo, y como tal debe estudiarse, aceptando íntegramente la historia y llegándonos a ella con espíritu desapasionado”<sup>1</sup>. Si el historiador de la filosofía llega a penetrar en el significado y sentido histórico de los sistemas desde un estudio minucioso de los detalles, “verá surgir, de las rotas entrañas de la historia, el radiante sol de la metafísica, cuya visión es la recompensa de todos los grandes esfuerzos del espíritu”<sup>2</sup>. De esta manera el cultivo de la historia de la filosofía puede llegar a convertirse en una auténtica filosofía, resultante de un modo de “pensar histórico” que es ciertamente elevado y excepcional:

Bástale al historiador de la filosofía comprender lo que expone: con esto se librará de la peligrosa tentación de rehacerlo. Pero no hay cosa más rara

<sup>1</sup> MENÉNDEZ PELAYO, M., *Ensayos de crítica filosófica*. Madrid: Est. Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, 1892. Citados por la Edición Nacional de las *Obras Completas*, vol. 43, Madrid: Aldus / CSIC, 1948, p. 111. En adelante me referiré a esta edición de la obra con las siglas *ECF*.

<sup>2</sup> *Ib.*, p. 111.

en el mundo que este género de comprensión, el cual en cierto altísimo grado viene a constituir una verdadera filosofía, un cierto modo de pensar *histórico*, que los metafísicos puros desdeñarán cuanto quieran, pero que, a despecho de su aparente fragilidad, no deja de ser la piedra en que suelen romperse y estrellarse los más presuntuosos dogmatismos. La historia es la filosofía de lo relativo y de lo mudable, tan fecunda en enseñanzas y tan legítima dentro de su esfera como la misma filosofía de lo absoluto, y mucho menos expuesta que ella a temerarios *apriorismos*.<sup>3</sup>

Menéndez Pelayo confiesa abiertamente, con la transparencia característica de su estilo, que de filósofo sólo tiene el amor al saber y la alta estima de la especulación filosófica<sup>4</sup>, en especial de la platónico-cristiana; y se reconoce a sí mismo como un historiador y crítico, sobre todo de la Literatura Española e Hispano-americana que considera “objeto capital, por no decir único”<sup>5</sup> de sus tareas, pero también de la filosofía española<sup>6</sup>. En su discurso de ingreso a la Real Academia filosófica por excelencia, la de Ciencias Morales y Políticas, reconoce que lo único que puede aportar en ella, así como justificar su pertenencia a la misma, es su ensayo de filosofía española:

Al medir, señores, la pequeñez de mis fuerzas, para salir del grave compromiso en que vuestra elección me había colocado, hube de fijarme desde luego en aquella materia científica cuyo cultivo asiduo, aunque poco fructuoso, era el único título que podía alegar para sentarme entre vosotros. Un ensayo de filosofía española es lo único que podéis esperar de mí...<sup>7</sup>

En Menéndez Pelayo hay una filosofía histórica de carácter hermenéutico, cuyo filosofema fundamental no es otro, sino el axioma dialéctico “Filosofía española” que es la afirmación programática de la creación y de la investigación histórica dentro de la tradición filosófica española.

---

<sup>3</sup> *Ib.*, p. 111

<sup>4</sup> “Si algo tengo de filósofo, será en el sentido etimológico de la palabra, esto es, como amante, harto platónico y desdeñado, de las ciencias especulativas”. (*Ib.*, p. 119)

<sup>5</sup> *Ib.*, p. 21

<sup>6</sup> “No parece, pues, que le fuera tan vocacional el argumento [la historia de la filosofía española] ... Por medio de Bonilla atiende, si no excelentemente, sí suficientemente al punto de la investigación filosófica». (IRIARTE, J., *Menéndez Pelayo y la filosofía española*. Madrid: Razón y Fe, 1947, pp. 338-339).

<sup>7</sup> *ECF, o. c.*, p. 126

## 2. Ideoma y draoma del filosofema “Filosofía Española” en sus “Ensayos de crítica filosófica” (1892)

Para comprender un Filosofema, enseña Ortega y Gasset, no basta definir su ideoma o formulación lingüística y recomponer sus implicaciones lógicas, sino que conviene verlo nacer desde su correspondiente draoma, es decir desde el sustrato vital de creencias del que surgió, en su contexto socio-histórico, teniendo presente el momento social de la Filosofía misma<sup>8</sup>. A continuación vamos a definir el ideoma “Filosofía española” y a reconstruir el draoma del que surge: el momento maduro de ese Filosofema pelayiano en los *Ensayos de crítica filosófica*.

1) *El ideoma “Filosofía española”* es un axioma programático que puede formularse como sigue: “Hay una tradición filosófica española, con unos caracteres determinantes de la creación filosófica en la cultura española, de manera que el destino de su filosofar creador depende de la continuidad de esa tradición y del diálogo con la misma”. De este axioma filosófico se sigue el imperativo de retomar y revitalizar, normalizar la funcionalidad histórica de la tradición filosófica española, a través de su reconstrucción historiográfica y de su modernización, así como el anatema de esterilidad para todo aquel que rompe con la misma.

Menéndez Pelayo que fue, en su tiempo, el mejor conocedor de nuestra cultura intelectual y literaria, tiene un concepto histórico-cultural de “España y lo español” extraordinariamente extenso en el tiempo, amplio en lo geopolítico y complejo en lo étnico cultural, que tal vez sería más correcto designar con los términos “Hispania y lo hispánico”. Como lo podemos comprobar en el fragmento siguiente que escribió en relación a la *Historia del derecho español* de Eduardo de Hinojosa:

Es, por tanto, la *Historia del Derecho Español*, como la historia de toda nuestra cultura, congregación de mil arroyuelos dispersos, mezcla de razas y civilizaciones distintas, algo, en suma, que exige y lleva consigo conocimientos tan disímiles, como la arqueología romana y la de los antiguos pueblos germánicos, la hebraica y la islamita, la legislación foral de los tiempos medios, el renacimiento del Derecho romano y las tentativas de codificación moderna. Para abarcar tan largo y magnífico estudio, apenas parece suficiente el alma de un Savigny, de un Thierry o de un Mommsen.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), en *Obras Completas*. Tomo IX. Madrid: Taurus / FOG, 2009, pp. 929-1172, pp. 1104-1106.

<sup>9</sup> *Ib.*, p. 224.

Menéndez Pelayo fue hispanista de corazón, y su filosofema nace precisamente del amor y del conocimiento profundo de la cultura hispánica. Y es un filosofema radicalmente dialéctico, porque esa *filia* surge de una reacción historicista romántica frente al filosofema antinómico, el axioma ilustrado “Filosofía”, que representaron Sanz del Río y el krausismo-institucionismo en la España de la Segunda mitad del siglo XIX, la Generación del 98 literario en la España de entresiglos, y la Generación del 14 en la Edad de Plata, y que formularé así: La tradición filosófica pre-ilustrada española que es estéril y esterilizante, ha abortado todo germen de filosofía y de pensamiento moderno en España por su negación de la libertad y su intolerancia; de manera que el destino de nuestro filosofar creador en la modernidad supone la liberación de sus cadenas tradicionales, y depende de la incorporación de la mejor tradición de filosofía moderna occidental que sea afín a nuestra identidad cultural, y del diálogo con la misma. De este axioma filosófico se sigue el imperativo de incorporar filosofías occidentales compatibles culturalmente, en especial alemanas, y de normalizar así la filosofía moderna en España, como también el anatema de esterilidad para todo aquel que no rompa con la propia tradición filosófica pre-ilustrada.

Estos Axiomas antitéticos, “Filosofía española” vs. “Filosofía”, componen una dialéctica concreta, histórica, no abstracta, de carácter lógico argumentativo, pues son ideas programáticas contrapuestas que no se pueden demostrar lógicamente o argumentativamente, ni siquiera con argumentos históricos, sino que más bien condicionan las posibilidades de desarrollo de todo un planteamiento filosófico, y con ello el éxito o el fracaso de su concreción histórica efectiva. Son ideas elementales que constituyen el núcleo generador de un programa histórico-filosófico de investigación. Lo que se puede medir, discutir, es su predominio y validez histórica, es decir el éxito o el fracaso del sistema histórico que permiten desarrollar.

Y no conviene olvidar, aunque no la desarrollemos aquí, la confrontación de la pelayiana “Filosofía española” con el otro filosofema opuesto que identifica la tradición filosófica española con el tomismo al que considera como Filosofía perenne. Pero volvamos a la cuestión del drama que dio lugar a los *Ensayos de crítica filosófica*.

2) *Drama del filosofema “Filosofía española” en los Ensayos de crítica filosófica*. La publicación de la tercera edición de *La ciencia española*, y de la *Historia de las ideas estéticas en España*, así como su intervención en la exposición universal de Barcelona (1888), habían reforzado la posición de Me-

néndez Pelayo y de su filosofema en la escena intelectual española. Por otro lado, la composición de las reseñas de la estética alemana, inglesa y francesa del siglo XIX, así como su búsqueda de estudios y valoraciones de filósofos españoles, realizados por historiadores europeos, le había llevado a un mejor conocimiento de la filosofía contemporánea, verdadera clave de la decidida tendencia modernizadora que va presidir su habitual enfoque comparatista en los discursos objeto de análisis.

La Real Academia de la Historia le encargó a Menéndez Pelayo la contestación al Discurso de ingreso del jurista e historiador del Derecho español, Eduardo de Hinojosa. El historiador santanderino leyó el 10 de marzo de 1889 su breve discurso de contestación, *Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria y los orígenes del Derecho de Gentes*, en el que subraya el reconocimiento del famoso teólogo dominico como precursor del Derecho Internacional.<sup>10</sup>

Este breve discurso de Menéndez Pelayo pone de manifiesto su sintonía con la tendencia liberal historicista a la modernización de nuestra tradición en materia de Derecho y de costumbres. Esa orientación historiográfica, un tanto contrafáctica, que interpretaba en términos liberales costumbres, instituciones y leyes de nuestra tradición pre-ilustrada, goza de la complicidad del historiador cántabro que la aprecia pese a considerarla inverosímil desde el punto de vista histórico; pues, en definitiva, su trabajo historiográfico, ordenado a la restauración de nuestra tradición intelectual y literaria, se identifica con la búsqueda de vías de actualización y apertura hacia el futuro de la misma, es decir de su modernización. Así expresa su admiración por la obra histórica de Martínez Marina que valoró la tradición como una *vis a tergo* para conquistar el futuro:

Así lo comprendió Martínez Marina, y por eso cuando teólogos mal aconsejados de su tiempo le tachaban de jansenista y de hereje, él iba a buscar en nuestros grandes teólogos y canonistas del siglo XVI, en Domingo de Soto y en Melchor Cano, en Vázquez y en Suárez, el fundamento y la justificación de sus teorías de Derecho público; y así, cuando la reforma constitucional, inspirada más bien en los ejemplos de la Constituyente francesa que en tradiciones españolas, alarmaba y escandalizaba a muchos espíritus, él persistía, con empeño quimérico cuanto se quiera, pero generoso al cabo, en aliar las nuevas doctrinas con la tradicional libertad castellana, y ponía toda su enorme erudición al servicio de la nueva causa, no porque fuese la de Rousseau y Condorcet, sino porque él, en un extraño espejismo, había llegado a creer

<sup>10</sup> *Ib.*, pp. 393-397.

que sus conclusiones convenían con cierta doctrina implícita transmitida de los Concilios de Toledo al de León y al de Coyanza, formulada luego en las Cartas municipales, especialmente en aquellas que ordenaban los *buenos hombres* de la tierra con una especie de democracia instintiva que había resistido a la invasión del Derecho romano y al movimiento centralizador y absolutista del siglo XVI.

De esta tendencia de Martínez Marina podrá decirse cuanto se quiera... siempre habrá que reconocer (y esta es la verdadera gloria de Martínez Marina) que hasta sus errores fueron fecundos, y que sin él no existiría la historia del Derecho español.<sup>11</sup>

Pocos meses después, la Universidad Central le encargó la lección inaugural del curso 1889-1890. Menéndez Pelayo, lejos de elegir un tema de su especialidad académica, se decidió a exponer una pieza central y predilecta de su filosofema, *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España*, ante representantes académicos de los filosofemas antagónicos, tanto krauso-institucionistas como tomistas. Explícitamente justificó su atrevimiento, insistiendo en que el platonismo es “una de las corrientes más caudalosas de nuestra ciencia patria, inseparable de la historia de nuestro arte literario” (1892, 24), como ya había demostrado en capítulos centrales de su *Historia de las ideas estéticas en España*, siglos XV, XVI y XVII. Este discurso solemne que comienza con un homenaje a dos profesores fallecidos en el curso anterior, el latinista y humanista clásico Adolfo Camus y el hebraísta García Blanco, es un estudio monográfico que adopta como hilo conductor el “armonismo” como rasgo característico de la filosofía de los principales representantes de la corriente platónica, nacidos en la Península Ibérica desde la época hispano-romana hasta el presente, incluyendo a los judeo-hispanos y a los arábigo-hispanos, y diferenciando como ramas filosóficas hispanas a la castellana, a la catalano-provenzal y a la galaico-portuguesa.

En 1889 fue elegido miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (RACMP), y campeaba con su “Filosofía española” en la vida cultural y educativa española.

Un año después, sin embargo, cuando creía haber completado la síntesis histórica de nuestra cultura intelectual que superaban la etapa polémica de su filosofema, resurge de manera brutal la descalificación de su obra histórica y la negación de la “Filosofía española” desde más allá de los Pirineos. Una revista de su gusto, a la que estaba suscrito, y que había sido la fuente principal de su

---

<sup>11</sup> *Ib.*, pp. 225-226.

elaboración de los capítulos VI y VIII de su reseña de la estética alemana post-hegeliana, la *Revue Philosophique* de Theodule Ribot, publicaba ese mismo año el artículo, “L’Histoire de la Philosophie en Espagne”<sup>12</sup>, firmado por el menorquín, nacionalizado francés, José Miguel Guardia Bagur (1830-1897).

Este veterinario afincado en París, materialista, fanático anticatólico y partidario acérrimo de los herederos de Sanz del Río y de la España liberal, volvía a negar con brutal acritud y menosprecio la “Filosofía española” que sólo podía ser defendida, a su juicio, por ingenuos como Laverde o Valera, o por neocatólicos tradicionalistas y sectarios, contrarios de la libertad y de las luces de la razón y, por eso, enemigos de Francia y de su cultura, como Alejandro Pidal y Menéndez Pelayo. El artículo extendía los improprios de su persona a piezas esenciales de su proyecto historiográfico, como los *Heterodoxos* y la *Historia de las ideas estéticas...*, que descalificaba por ser obras metodológicamente monstruosas, verdadero caos de citas producto de la erudición fácil de un bibliófilo bibliógrafo, ayuno de pensamiento y de ideas... Engendros merecedores del verso de Horacio a Lucilio: *Quum flueret lutulentus, erat quod tollere velles*.

No conocemos, como deberíamos, la historia de este personaje, nefando con la figura y la obra de Menéndez Pelayo, y nefasto para la suerte del filosofema pelayiano en la Francia y en la España de entre siglos, al que suplantó en la *Revue Philosophique* con sus propios artículos<sup>13</sup> sobre científicos y médicos como *Gómez Pereira*, *Oliva Sabuco*, *Huarte de San Juan*, etc., a los que procura abstraer de su pertenencia a la historia de la filosofía o de la medicina española. Disponemos de algunos estudios de esta parte de la polémica de la ciencia española<sup>14</sup>, en la que no podemos detenernos aquí.

<sup>12</sup> En *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*: París, XXIX, mayo, pp. 471-490. El artículo fue comentado en los medios académicos e intelectuales madrileños, donde tenía difusión la *Revue Philosophique*. Enrique Bobadilla le comunicó a Menéndez Pelayo por carta –fechada en Madrid, 30 de junio de 1890-, su disposición a defenderle en *El Imparcial* del ataque de Guardia: “He leído en la *Revue philosophique* un juicio de V. firmado por J. M. Guardia. Es fácil, que me atreva a refutarlo en *El Imparcial*...”. Parece ser que no llegó a hacerlo. Debo a Rosa F. Lera y a Andrés del Rey la pesquisa e identificación como autor de esa carta, de Enrique Bobadilla, cuya firma no es legible en el original.

<sup>13</sup> En los que se sirve a la carta, por cierto, de la despreciable erudición de su antagonista.

<sup>14</sup> Joaquín Iriarte estudia esa polémica en la obra citada (1947, pp. 233-262), dentro del capítulo VI: “El duelo Guardia-Menéndez (1889-1892). Ha avanzado en su estudio el trabajo, “Una polémica sobre la “Filosofía española”: José Miguel Guardia contra Marcelino Menéndez Pelayo”, de Ivan Lissorgues, en MANDADO, R. & BOLADO, G. (Dir.), *La ciencia española. Estudios*. Santander, Real Sociedad Menéndez Pelayo, 2011, pp. 195-221.



Menéndez Pelayo expresó su indignación con la revista de Ribot y con el veterinario Guardia, en su correspondencia con Morel Fatio y con Henry Cazac<sup>15</sup>, y aprovechó la primera oportunidad disponible para desplegar sin complejos la perspectiva universal y modernizadora que imprimía marcadamente a su filosofema en este período, alejándolo del culturalismo, de la mera erudición y, desde luego, del sectarismo. Este *kairos* fue el discurso de ingreso en la RACMP que, bajo el título “De los orígenes del Criticismo y del Escepticismo y especialmente de los precursores Españoles de Kant”, pronunció el día 15 de mayo de 1891, y en el que no pudo reprimir varios toques de atención a su antagonista<sup>16</sup>.

Cuando el historiador español pensaba en la manera de difundir su filosofema en Francia, donde tenía amigos que le daban acceso al *Bulletin*

---

<sup>15</sup> En carta de 16 de mayo de 1892 a Pierre Henry Cazac, escribe Menéndez Pelayo: “Esta revista [Revue Philosophique] me agrada y me parece seria, a pesar de la debilidad que ha tenido aceptando las diatribas de Guardia contra hombres y cosas que en Francia no se conocen”. *Epistolario*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1982-1991. Citado del *Menéndez Pelayo Digital* (Vol. 11, nº 616). En adelante citaré: *Epistolario*, volumen □ vol. □ y número de carta “nº”s.

<sup>16</sup> “Todavía están chorreando tinta, y aun menos tinta que hiel, ciertos artículos de famosa revista parisiense, en que un escritor, ciertamente docto y digno de mejores empresas, pero a quien continuamente azusan sus odios y flaquezas de tráfuga, que por una parte le hacen aborrecer y maldecir hasta el nombre de España, y por otra parte le impiden pensar ni escribir de cosa ninguna que no sea española, como queriendo acallar un remordimiento siempre vivo, se desata furibundo, en apariencia, contra la filosofía ibérica, en realidad contra los que mal o bien hemos defendido su causa. Y este hipercrítico no repara en que él mismo ha escrito y continúa escribiendo de Gómez Pereyra, de Huarte y de Doña Oliva, encomios mayores que los que ningún español ha podido lanzar en el delirio de su entusiasmo. Los que pasábamos por más audaces nos limitábamos a afirmar y a probar que Gómez Pereyra era el precursor de Descartes y de la escuela escocesa. Pues bien, a los ojos del novísimo y singular detractor de nuestra filosofía, Gómez Pereyra vale él solo más que Descartes, Locke y la Escuela Escocesa, juntos y separados; es el verdadero padre de la antropología moderna. Del mismo modo Huarte no resulta sólo precursor de Lavater, sino de Cabanis y de Gall; y Doña Oliva hizo tales estudios y descubrimientos sobre el sistema nervioso y sobre las relaciones de lo moral y lo físico, que hay que estimar su libro como antecedente necesario de la doctrina de Bichat. Y después de confesar esto como el Dr. Guardia tan brillantemente lo confiesa, vengan injurias y vituperios, que no faltará pecho para tolerarlos o repelerlos, según parezca más conveniente; y de todos modos no caerán sobre el noble rostro de la España del siglo XVI, sino sobre algunos españoles de ahora, que por ningún concepto se creen inmunes de la universal decadencia, ni tampoco aspiran a ser *casos raros* entre su nación y gente. Lo único que puede y debe exigirse a cuantos en adelante traten estas materias, es que prescindan de aquel gastado recurso de la Inquisición y del fanatismo religioso y de la intolerancia, no menos que de contraponernos el ejemplo de la libertad filosófica que, según dicen, ha gozado Francia; pues de todo esto acaba de dar buena cuenta un escritor tan pío y timorato como Ernesto Renán, en un libro que el año pasado nos ofreció a modo de testamento filosófico. El libro se llama *El Porvenir de la ciencia...* (ECF, pp. 132-133).

*Hispanique*, pero no a la *Revue Philosophique* de orientación materialista, y especialmente interesada en los avances de la psicología científica contemporánea, le llegó una oferta inesperada. Entre el verano y el otoño de 1891, Menéndez Pelayo recibió un par de cartas de Pierre Henri Cazac, en las que este joven neotomista, profesor de Bachillerato en Tulle, se ofrecía a colaborar con él en la tarea de difundir su filosofema en Francia, y contrarrestar la perniciosa influencia de Guardia. Expresaba su total disponibilidad para traducir y buscar un editor francés de los escritos pelayianos de Filosofía española. No podemos detenernos aquí en la historia del proyecto editorial que nació de la correspondencia entre ambos, de publicar en Francia una *Bibliothèque de philosophie espagnole contemporaine*. Pero si me interesa resaltar que la composición de los *Ensayos de crítica filosófica* (1892) tiene su origen en la sugerencia que hizo Henry Cazac<sup>17</sup> a Menéndez Pelayo, de unir otros escritos a su discurso de ingreso a la RACMP, a fin de formar un volumen más sólido de ensayos de crítica filosófica sobre Historia de la Filosofía Española; sugerencia a la que respondió afirmativamente Menéndez Pelayo en su carta de 16 noviembre del corriente<sup>18</sup>, en la que le daba, además, instrucciones sobre la composición de ese volumen “acerca del pensamiento español antiguo”, que en principio incluiría el discurso sobre los precursores de Kant, y el discurso sobre los desarrollos de la Filosofía Platónica en España, a los que se podrían añadir otros dos trabajos menores, si fuera necesario. La publicación francesa de esta obra no encontró editor y quedó en el dique seco, lo mismo que todo el proyecto editorial de una Biblioteca de Filosofía Española contemporánea, y que la intención de Menéndez Pelayo de publicar algún trabajo inédito, traducido al francés por Cazac, en la *Revue Philosophique*<sup>19</sup>. La correspondencia del historiador español con Henry Cazac, sin embargo, además de habernos dejado valiosos documentos de la visión pelayiana de la Filosofía española contemporánea, sirvió para transmitir a este último su hispanismo.

<sup>17</sup> Henry Cazac le hace esta sugerencia en su carta de 5 de septiembre de 1891. La fecha de la carta no está clara en el original, y fue mal datada por los editores del epistolario, que la fecharon arbitrariamente el 5 noviembre. Este error editorial ha ocultado hasta ahora el verdadero origen de los *Ensayos de crítica filosófica*. La idea de Cazac le gustó a Menéndez Pelayo, que notificó enseguida a Clarín (vol. 11, n° 312, 16 septiembre 1891) su decisión de publicar esa obra en España. La rectificación es importante, pues pone de manifiesto el origen polémico de la primera edición de los *Ensayos*...

<sup>18</sup> *Epistolario*, vol. 11, n° 385.

<sup>19</sup> *Ib.*, vol. 11, n° 616, 16-05-1892.

En su artículo del *Bulletin Hispanique* (1903), titulado “Le lieu d’origine et les dates de naissance et mort du philosophe Francisco Sánchez”, en el que se documenta definitivamente su nacimiento en Tuy, Henry Cazac se refiere a los *Ensayos de Crítica Filosófica* del docto Menéndez Pelayo, confesando que “los trabajos administrativos le habían impedido desgraciadamente publicar una traducción con notas y apéndices de ese bello libro del primer escritor de la España contemporánea”, y ofreciendo “al maestro madrileño, el homenaje de su arrepentimiento por el retraso involuntario.”<sup>20</sup>

En 1892, en medio de las celebraciones en España con motivo del cuarto Centenario del Descubrimiento de América, Menéndez Pelayo publicó la primera edición de los *Ensayos...* en la que recopilaba sus discursos académicos mencionados, dedicados a las tres joyas predilectas de la Filosofía española del Renacimiento, la época predilecta de su filosofema: “De las vicisitudes de la filosofía platónica en España”, “De los orígenes del Criticismo y del Escepticismo y especialmente de los precursores Españoles de Kant”, y “Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria y los orígenes del Derecho de Gentes”. Menéndez Pelayo no dotó de introducción, ni de advertencia alguna, a esta primera edición de sus *Ensayos...* que fue además la única que publicó en vida

### **3. Desarrollo del ideoma “Filosofía española” en los “Ensayos de crítica filosófica” (1892)**

El análisis de los tres discursos que componen los *Ensayos...*, escritos entre 1889 y 1891, pone de manifiesto su unidad metodológica y temática, así como su pertenencia al filosofema pelayiano, del que representan a mi juicio el desarrollo más maduro, por las razones que recojo a continuación.

Ante todo, la perspectiva histórico-filosófica desde la que Menéndez Pelayo intenta recuperar la Filosofía Renacentista Hispánica en esos *Ensayos...*, se beneficia del punto de vista universal y modernizador, y del mejor conocimiento de la Historia de la Filosofía y de la Filosofía europea contemporánea, que ha alcanzado en ese momento. El historiador español ha tomado contacto con la historiografía filosófica alemana y francesa contemporánea, y está convencido de que le toca vivir un ciclo filosófico caracterizado por un criticismo kantiano que no renuncia a la luz de la metafísica futura, y por un

<sup>20</sup> *Bulletin Hispanique*, 1903, 7-8, p. 7.

escepticismo que reduce el saber humano al conocimiento positivo de los fenómenos. El se inclina al criticismo y atiende a la búsqueda de nuevas formas “real-idealistas”, protagonizadas por Hermann Lotze o Max Schasler. En su discurso sobre los precursores españoles de Kant, describe la situación presente de la filosofía, repitiendo casi a la letra un párrafo tomado del apartado octavo de su reseña sobre la Estética alemana contemporánea, como sigue:

En suma: el realismo, el pesimismo, el positivismo, el materialismo, el empirismo en todas sus formas, el criticismo y el escepticismo, han contribuido juntos o aislados a difundir en la atmósfera de las escuelas un marcadísimo desdén hacia la filosofía pura. Los excesos del idealismo fantástico e intemperante no podían menos de traer esta reacción, la cual desgraciadamente ha ido tan lejos, que está solicitando ya otra en sentido contrario.<sup>21</sup>

Además, Menéndez Pelayo dispone no sólo de los conocimientos de la historia de la filosofía hispana, acumulados por su incesante investigación durante más de veinte años, sino de los resultados de los trabajos de los historiadores europeos que habían estudiado la filosofía judeo-hispana, árabe-hispana, filósofos españoles del Renacimiento, etc.<sup>22</sup>. Aún más, en estos *Ensayos*... adopta explícitamente como *obrussa* o piedra de toque de sus juicios históricos, el estado de opinión sobre los autores hispanos establecido por la crítica alemana y francesa:

Y es triste ciertamente que tan pocos nombres españoles podamos unir al extenso catálogo de investigadores extranjeros que nos han dado medio hecha la historia de nuestra ciencia antigua, de la única ciencia que poseemos. Y es sobre toda ponderación tristísimo el que para probar a los españoles que en España se ha pensado en otras edades, y para evitar que lospreciados de científicos contesten a nuestras demostraciones históricas con chistes que debían de ser muy chistosos en tiempo del abate Marchena o del abogado Cañuelo, haya que decirles previamente que esas doctrinas españolas tan vetustas han pasado por la aduana de Berlín y aun por la de París, y, por consiguiente, se las puede recibir sin recelo.<sup>23</sup>

En fin, Menéndez Pelayo domina una serie de categorías históricas que le permiten desarrollar con una tensión modernizante su filosofema, “Filosofía española”, que no se limita a exponer las fuentes históricas de la Filosofía española renacentista, que tuvieron su valor intrínseco y su impacto en su

---

<sup>21</sup> *ECF*, p. 113.

<sup>22</sup> *Ib.*, pp. 127-131.

<sup>23</sup> *Ib.*, pp. 131-132.

tiempo, sino que las presenta como fuentes de una tradición filosófica viva, dotada de su idiosincrasia característica y determinada por sus propios rasgos de identidad. Así el rasgo de identidad “armonismo”, característico a su juicio de los filósofos hispanos, o la condición de “precursores” de nuestros filósofos del Renacimiento, o el modelo de “ciclo” para la reconstrucción del desarrollo histórico.

Esta unidad de enfoque y composición, junto con la unidad de estilo y de temática, filosofía hispana antigua y renacentista, especialmente estrecha entre el discurso sobre el platonismo hispano que tiene su punto culminante en nuestros filósofos platónicos del Renacimiento, y el discurso sobre nuestros filósofos renacentistas precursores de Kant que representan el primer ciclo crítico moderno, sucesor del ciclo crítico antiguo, representado por la Academia media y nueva, confieren a los *Ensayos*... una innegable unidad, aunque Menéndez Pelayo no los sometiera a una reelaboración unificadora con vistas a esta publicación.

Sin embargo, los *Ensayos*..., como su propio nombre indica, fueron en realidad escorzos parciales e inacabados, no piezas históricas maduras, y nacieron bajo el signo de una polémica<sup>24</sup> que no llegaron a superar. En ellos pone a prueba conceptos historiográficos que puedan servir de eje para dinamizar las tendencias fundamentales de la tradición filosófica hispana, como ciclo filosófico, rasgo característico, o precursor.

---

<sup>24</sup> Guardia Bagur respondió a las alusiones de Menéndez Pelayo en sus *Ensayos*..., con una recensión de los mismos en la *Revue Philosophique*, titulada “La misère philosophique en Espagne” (París, 1893, XXXVI, pp. 287-293), que es en realidad un libelo indigno de una revista científica. Además de despreciar de manera intolerable la España de la Restauración, manifiesta una injustificada desconsideración por la obra de Menéndez Pelayo. Descalifica en bloque los *Ensayos*..., por ser en realidad discursos académicos, “improvisaciones librescas carentes de madurez” (p. 289), “mediocridad indigna de Historiadores de la Filosofía” (p. 290), “tentativa de restaurar el eclecticismo en España, por parte de un “hombre sin convicciones”” (p. 290), “exponentes de una erudición altiva y de juicios temerarios” (p. 292), etc. Califica la España de la Restauración y los *Ensayos*... de “miseria psicológica y anemia mental” (p. 293). Con todo, ese libelo apunta a la inviabilidad de la versión pelayiana del filosofema “Filosofía española” como afirmación de la tradición filosófica hispana, y adelanta la posición del grupo más influyente de la Generación del 98 literario, y de la Generación del 14, ante la Restauración y ante la obra histórica de Menéndez Pelayo: “no son serios, no son creíbles”. Además, presenta dos argumentos dignos de consideración de los que me ocuparé más adelante: el primero incide en que “la teoría de la sucesión histórica de los sistemas es tan insostenible como la teoría positivista de los tres estadios” (p. 290), el segundo en que Menéndez Pelayo incluye y enriquece su filosofema, con productos filosóficos de razas y autores proscritos por la nación española, como los judíos, los árabes o los autores exiliados. Menéndez Pelayo canceló su suscripción a la *Revue Philosophique* de Ribot.

1) *La Tradición filosófica hispana en la Historia de la Filosofía: “ciclo filosófico”*

Menéndez Pelayo sigue en su concepción de la Historia de la Filosofía una matriz historicista de procedencia hegeliana, heredada probablemente de su familiaridad con la historiografía filosófica alemana posthegeliana. La Historia de la Filosofía<sup>25</sup> es la sucesión de las formas cambiantes del espíritu de los pueblos de occidente, siendo lo novedoso en aquella precisamente esas formas o sistemas, no tanto las ideas que entran a formar parte de ellos como su materialidad. Esa sucesión de sistemas filosóficos es determinista, no dependen de la voluntad de los individuos, ni de los pueblos, sino de la dialéctica o lógica misma de dichas formas de pensar y su transición de unas a otras. La sucesión histórica está pues regida dialécticamente por la lógica misma de las formas de pensamiento.

Las formas cambiantes del espíritu permanente del pueblo, que se suceden en la historia de la filosofía, son los sistemas filosóficos u organismos de ideas en los que éstas forman una unidad lógica. Lo capital en los sistemas filosóficos, aquello de lo que depende su originalidad, no son las ideas que forman parte de ellos como su materialidad, sino la unidad sistemática “entendida como una particular manera de exponer y sacar a luz el contenido de la conciencia; como una particular posición del filósofo respecto de la realidad incógnita; como una singular armonía dialéctica que rige todas las partes de un sistema. Las ideas son de todo el mundo, o más bien, no son de nadie: en el pensador más original se pueden ir contando uno por uno los hilos del telar ajeno que han ido entrando en la trama; la originalidad sólo en la *forma* reside.”<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> “Semejante prole *sin madre* no ha existido jamás en ninguna ciencia, y menos que en otras ha podido existir en filosofía, donde todo pensamiento nace de otro como desarrollo o como antítesis, y donde un pequeño número de tesis, tan antiguas como la filosofía misma, idénticas en nuestras aulas a las que ya se discutían en las escuelas del Indostán y en los pórticos de Grecia, ejercitan y ejercitarán continuamente la actividad humana, que en filosofía inventa siempre por lo tocante a la *forma* del pensar, y no inventa nunca por lo tocante a su *materia*. No hay historia que presente en su desenvolvimiento tan conciliadas la unidad y la variedad, como la historia de la filosofía, ni hay otra donde pueda seguirse más claramente la genealogía de las ideas y de los hechos, que jamás aparecen como fortuitos y vagos, sino como enlazados por ley superior y sujetos a cierto ritmo dialéctico. Y esto, no tan sólo porque la historia de la filosofía haya sido comúnmente escrita por filósofos hegelianos o por pensadores armónicos que hayan querido introducir en ella un orden artificial que quizá no responde a la realidad de las cosas, sino porque así como el sujeto de la historia universal puede ser considerado,...” (ECF, p. 144).

<sup>26</sup> *Ib.*, p. 108

Esa sucesión, además, sigue una forma cíclica de desarrollo en la que, a un ciclo elevado de dominio de las formas sistemáticas de pensamiento, sucede un ciclo valle de descomposición de dichas formas y de hundimiento en el caos de elementos que caracteriza los períodos críticos y escépticos, desde los que el espíritu vuelve a elevarse hasta alcanzar un nuevo ciclo de formas dogmáticas o sistemáticas de pensar. Pues el espíritu tiende de manera incesante a la plenitud de la forma sistemática.

Las formas sistemáticas que se suceden en la Historia de la Filosofía son productos espirituales resultado de la creación de los genios, pero están determinados por la época y por la tradición filosófica de la que surgen:

Todo organismo filosófico es una forma histórica que el contenido de la conciencia va tomando según las condiciones de tiempo y de raza. Estas condiciones ni se imponen, ni se repiten, ni dependen, en gran parte, de la voluntad humana.<sup>27</sup>

Menéndez Pelayo distingue dos grandes épocas del espíritu. La Época Antigua que abarca el período clásico y los tiempos medios, y se caracteriza por ser realista, por tomar como punto de partida a la realidad, se entienda ésta como idea o como sustancia. Y la Época Moderna que surge del Renacimiento y se extiende desde Descartes hasta su contemporaneidad, se caracteriza por ser subjetivista o psicologista, es decir por partir de la actividad de la conciencia, se entienda ésta como experiencia sensible o como actividad racional. Por eso, el kantismo que es una filosofía de la conciencia, es impensable en la época antigua, dado que ésta es una época de filosofía realista, como el platonismo que es una filosofía de la idea entendida como realidad paradigmática, es impensable en la filosofía moderna que es una época psicologista o subjetivista.

En los *Ensayos...*, los ciclos filosóficos que se suceden en la Historia de la Filosofía, parecen ser los siguientes: “Sistema eleático” y “escepticismo sofístico”, “Platón – Aristóteles” y “Crítico de la Academia media y escepticismo de la Academia nueva y del Pirronismo”, “Sistemas medievales (Agustinismo – Tomismo)” y “crítico y escepticismo renacentista”, “Sistemas racionalistas” y “Escepticismo empirista y crítico kantiano”, “Sistemas idealistas (Fichte – Schelling – Hegel)” y “Crítico de la Escuela Escocesa y escepticismo Positivista y Neokantiano”.

---

<sup>27</sup> *Ib.*, p. 112

La Historia de la filosofía no se compone de las corrientes filosóficas a que dan lugar las formas filosóficas producidas por sujetos racionales autónomos que las sintetizan desde su propia conciencia, con independencia de su época y del espíritu del pueblo al que pertenecen. Los protagonistas permanentes de la Historia de la Filosofía son más bien las tradiciones filosóficas de los pueblos de Occidente. Estas tradiciones manifiestan el espíritu de un pueblo, son sustancia y sujeto a la vez, es decir realidad consciente que deviene auto-consciente.

La tradición filosófica de un pueblo pasa por períodos creadores, en los que domina un ciclo de la Historia de la Filosofía, influyendo en el pensamiento de los otros pueblos, y por momentos de decadencia en los que es influida por la tradición filosófica del pueblo o de los pueblos creadores y predominantes en los mismos. Cada tradición, por ser a la vez sustancia y sujeto, tiende a crear formas filosóficas idiosincrásicas, caracterizadas por ciertos rasgos identificadores que son como su Rh.

La tradición filosófica hispana que surge en la latinidad con las síntesis de filosofía greco-latina producidas por los filósofos hispano-romanos, y resulta en los tiempos medios de las síntesis entre las Filosofías griegas y greco-latinas, y las religiones de la Biblia, por obra de los filósofos hispano-cristianos, judeo-hispanos y árabe-hispanos, y se desarrolla en la rama castellana, catalano-provenzal y galaico-portuguesa, fue creativa e influyente en la Edad Media y en el Renacimiento; pero decayó en la Modernidad, haciéndose receptora de las formas producidas por otras tradiciones filosóficas, como la francesa desde la Ilustración o la alemana desde la segunda mitad del siglo XIX.

Menéndez Pelayo entiende que la creación del filósofo depende del ciclo filosófico correspondiente a su época; por lo que no es pensable, por ejemplo, que surja un filósofo metafísico en una época crítica de la filosofía. Convencido de que le tocaba vivir un período crítico de la filosofía, el historiador santanderino prefirió hacer suyo e identificarse con el “*ars nesciendi*” de W. Hamilton, antes que con el agnosticismo soberbio del “*ignorabimus*” propio de positivistas y neokantianos:

“... entretanto que acaban de disiparse las nieblas que todavía nos encubren el sol de la Metafísica futura... Practiquemos en todo, aquel programa tan modesto, pero tan sabio, de higiene intelectual que comprendió William Hamilton en tres palabras de inmenso sentido, nunca más dignas de recordarse que en épocas de dura transición como la presente: *parsimonia, integridad, armonía.*”<sup>28</sup>

<sup>28</sup> *Ib.*, p. 216



2) *Los rasgos característicos del Platonismo hispano: independencia de criterio, eclecticismo y armonismo, que apuntan al Ideal-realismo o idealismo realista*

A juicio de Menéndez Pelayo, los filósofos españoles están determinados lo sepan o no por su propia tradición filosófica; hasta tal punto que sólo pueden ser creativos de manera auto-consciente, haciéndola suya, revitalizándola y creando formas sistemáticas siempre nuevas, pero caracterizadas necesariamente por los rasgos de la idiosincrasia hispana. Una posición, ésta, heredada de Llorens i Barba<sup>29</sup>, y acrecentada por influencia de su amigo y mentor Gumersindo Laverde. Posición que forma parte de la reivindicación historicista y romántica de la tradición cultural hispana del Fichte español –en la que destaca la unidad de origen grecolatino y cristiano, el catolicismo romano, y la idiosincrasia formal y de estilo. Recordemos que, en sus *Reden an die Deutsche Nation* frente a la ingerencia francesa, ese idealista alemán hizo una reivindicación ética de la *Kultur*, insistiendo en la territorialidad, la Reforma religiosa y la lengua que imprimen el carácter alemán, y son las fuentes de su creatividad, libertad y destino histórico.

El primero de los discursos, “De las vicisitudes de la filosofía platónica en España”, tiene como hilo conductor la demostración de que la tendencia hacia una forma de eclecticismo, el *armonismo*, es decir a las formas armónicas de composición de la idea platónica y la forma sustancial aristotélica, es el rasgo característico de los principales filósofos que forman la corriente platónica hispana, desde Séneca hasta Fox Morcillo, pasando por los filósofos árabe-hispanos Avempace o Tofail, los judeo-hispanos Salomón ben Gabirol, Avicibrón, Maimonides, Leon Hebreo y los cristianos Domingo Gundisalvo, Ramón Lull, Raimundo Sabunde, Miguel Servet. El platonismo es un realismo absoluto que identifica la verdadera realidad con los arquetipos ideales, por lo que, a su juicio, no puede darse en la filosofía moderna de la conciencia que es subjetivista; así que el platonismo decae y se hace raro en el XVII, y es prácticamente inexistente en el XVIII, encontrando su último eco

---

<sup>29</sup> “¿Cómo negarnos, pues –decía Llorens–, a reconocer un fondo de ideas elaboradas paulatinamente por la nación entera, hijas de un espíritu común que estampan su sello en sus creaciones? Por eso el pensamiento filosófico adquiere un aspecto indígena y forma parte del patrimonio intelectual de cada pueblo. No debemos arrinconar por vetusto el patrimonio espiritual que nos han legado los siglos.” RUBIO I LLUCH A., “Algunas indicaciones sobre los educadores intelectuales y las ideas filosóficas de Menéndez Pelayo”. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 1912, XVI, 7 y 8, pp. 22-5, p. 33.

en los *Principios del orden esencial de la naturaleza* (1785), del leibniziano Pérez y López, “donde parece que a través de los tiempos vuelve a sonar la voz de Raimundo Sabunde”<sup>30</sup>. Con la ingerencia cultural y política francesa se interrumpe la tradición cultural hispana, desapareciendo todo resto de platonismo en el siglo XIX.

... en rigor no existe platonismo del siglo XIX ni en España ni fuera de ella. Platón pertenece hoy a la literatura mucho más que a la filosofía: los helenistas son los que mejor le entienden e interpretan. Con haber sido tan poderosa la corriente idealista en la primera mitad de nuestro siglo, ha corrido siempre por cauce muy diverso del cauce socrático. Ni Hegel es Platón, ni Schelling es Plotino, a pesar de aparentes y superficiales semejanzas. Basta la posición del problema crítico, para aislar del mundo antiguo toda filosofía posterior a Kant. En realidad, hasta el dialecto filosófico ha cambiado: si duran los antiguos términos, es con distinto valor y sentido.”<sup>31</sup>

La tendencia *armonista* que se encuentra no sólo en los platónicos hispanos, sino también en nuestros filósofos críticos del Renacimiento, explica a su juicio que el krausismo prendiera en España en detrimento de otros sistemas idealistas de superior potencia especulativa, así como el éxito entre nosotros del kantismo en sus distintas formas. En cualquier caso, Menéndez Pelayo insiste en que la recepción de filosofías pertenecientes a otras tradiciones será fecunda en la medida en que logremos injertarlas en las ramas vivas de nuestros clásicos:

Y así como el innegable, aunque no muy merecido, favor que por muchos años obtuvo el armonismo krausista, con detrimento de otros sistemas alemanes de muy superior potencia metafísica, quizá pueda explicarse por aquella tendencia armónica del genio español que ya apunta en lo poco que de metafísica escribió Séneca, y luego se dilata vigorosa en Ben-Gabriel, Raimundo Lulio, Sabunde, León Hebreo, Fox Morcillo y todos los platónicos del Renacimiento, así la tendencia crítica y psicológica, no menos esencial en la historia de nuestra filosofía, la de Luis Vives, Gómez Pereira y Francisco Sánchez, parece que en nuestro siglo ha favorecido las diversas, aunque particulares y fugaces, apariciones de la doctrina kantiana, ya en la forma escocesa de Hamilton y Mansel, ya concretada a ciencias particulares, como la Filosofía de las Matemáticas y la Estética, ya en la forma del criticismo de Renouvier o del neokantismo de Kuno Fischer. Quizá hubieran prosperado más todas estas direcciones, sobre las cuales, en buena cortesía literaria, debo suspender aquí todo fallo, si sus representantes hubieran cuidado, como sé que lo intentó uno de ellos, maestro inolvidable para mí, de soldar el criticismo moderno con el antiguo, y buscar en nuestros libros del siglo XVI el germen de vida que todavía contienen.”<sup>32</sup>

<sup>30</sup> ECF, p. 107.

<sup>31</sup> *Ib.*, pp. 107-108.

<sup>32</sup> ECF, pp. 211-213.

Escapa a nuestras posibilidades discutir aquí si pueden formar parte de una misma tradición, la hispana, autores que viven en épocas tan distantes y dispares, pertenecen a culturas tan diversas, y piensan y escriben en lenguas tan distintas, como los incluidos por nuestro historiador en la corriente platónica hispana, perteneciendo además muchos de ellos a etnias o tendencias religiosas o filosóficas heterodoxas estigmatizadas, perseguidas y expulsadas de España; o si son sostenibles las reconstrucciones del rasgo idiosincrásico “armonismo” en cada uno de los autores. Chocamos aquí, como sabemos, con una parte del filosofema programático “Filosofía española”, cuya discusión, por fuerza histórica, es imposible de resolver de manera teórico-abstracta y de gran complejidad, como se pone de manifiesto en el análisis del tema afrontado por Costantin Lascaris<sup>33</sup>. En este punto, topamos además con la erudición histórica y los juicios críticos de Menéndez Pelayo que comprometen el análisis pormenorizado del buen conocedor de la Filosofía Antigua a un trabajo ingente. En relación a Séneca, por ejemplo, escribe:

En Metafísica, Séneca no es estoico, sino ecléctico, con marcadas tendencias al *armonismo*, y es ciertamente cosa muy para considerada y que no debe atribuirse a mera coincidencia, el encontrar bosquejada ya en el más antiguo de nuestros pensadores, en un filósofo gentil del siglo I de nuestra era, uno de los que han sido impulsos y aspiraciones primordiales del pensamiento español, siempre que libremente ha podido dar muestra de sí. Séneca acepta a un tiempo la teoría platónica de las *ideas* y la teoría aristotélica de la forma (*eidos*): en su sistema no puede haber contradicción ni discordancia entre ellas: “¿Qué diferencia encontráis—dice— entre *idea* y *eidos*? *Idea* es forma ejemplar: *eidos* es forma tomada del ejemplar e impuesta a la obra. Son, pues, la misma cosa *idea* y *forma*, pero la llamamos *forma* cuando está en las cosas creadas; *idea*, cuando está fuera de las cosas, y no tanto fuera de las cosas, como antes de las cosas mismas...”<sup>34</sup>

De lo que no cabe duda es de la preferencia de Menéndez Pelayo, tanto en Metafísica como en Estética por los sincretismos armónicos, que logran sistematizar en una unidad orgánica los arquetipos ideales, espiritualizados, elevados hasta lo divino (por el platonismo cristiano alejandrino, por ejem-

<sup>33</sup> El análisis de Lascaris queda abierto, pero es el mejor orientado de los que conozco. Sostiene que “el filosofar hecho en la Península ibérica tiene unas ciertas, y ciertamente muy leves características comunes. Lo que nunca suscitó polémicas en Francia, en Italia, en Grecia, en España levantó una polvareda que aún dura para algunos.” (*La Filosofía Española* – “Selección e Introducción” de Constantin LASCARIS COMNENO. Madrid: Rialp, 1955, p. 12). Un objetivo de la historia de la filosofía española sería delimitar concretamente “cuales son esos “comunes caracteres externos” (*Ib.*, p. 14).

<sup>34</sup> *ECF*, pp. 24-25.

plo), con las formas reales, materializadas, ganadas desde el conocimiento positivo. No cree que sea posible deducir las formas reales desde las ideas, como pretenden los racionalistas, ni inducir las ideas desde las formas materiales, como postulan algunos empiristas; y se niega a aceptar idealismos, realismos, menos aún positivimos. Prefiere un idealismo realista en el que la razón desarrolla su idea, que por alguna vía llega a componer una unidad armónica con las formas reales abstraídas del conocimiento positivo de experiencia. E identifica esta preferencia por el Ideal-realismo con la tendencia preferencial de la tradición filosófica hispana; pero no nos atrevemos a decidir aquí si tiende al “Ideal-realismo” por considerar que es la tendencia filosófica hispana, o si tiende a considerar que aquél es la tendencia filosófica hispana porque es su preferencia filosófica. Un corolario de esa preferencia es una advertencia, recurrente en su obra: la escisión entre la teoría y la práctica, por ejemplo entre la idea estética y la creación artística, o entre la teoría científica y la aplicación técnica, tiene consecuencias nefastas para ambas, termina por conducir a la decadencia científica y artística.

La reconstrucción histórica del ideal-realismo como rasgo idiosincrásico del platonismo hispano, unida a su concepción cíclica de la Historia de la Filosofía, le lleva a concluir su ensayo dedicado a esa dirección de nuestra tradición filosófica, animando a su auditorio joven a buscar el advenimiento de alguna manifestación del idealismo realista que ya no será platónico-aristotélico, para exasperación del veterinario materialista, metido a historiador de nuestro médicos del Renacimiento, don Miguel Guardia Bagur:

¡Quien sabe lo que puede esperarse mañana de estas direcciones fecundísimas! ¡Felices vosotros, jóvenes alumnos que me escucháis, felices si llegáis a ver en pleno desarrollo esa planta del *idealismo realista*, cuyo germen está escondido en nuestro suelo bajo la espesa capa que tantos años de decadencia han amontonado...”<sup>35</sup>

### 3) *Los filósofos españoles del Renacimiento como “precursores” del escepticismo y del criticismo moderno*

La historiografía filosófica posthegeliana le lleva a Menéndez Pelayo a pensar, según vimos, que la Historia de la Filosofía es la sucesión cíclica de los sistemas de pensamiento expresión de la autoconciencia del espíritu de

<sup>35</sup> *Ib.*, pp. 114-115.

los pueblos que han protagonizado la historia de occidente. En aquella, los períodos de hundimiento en ciclos críticos y escépticos son la consecuencia de los ciclos de plenitud sistemática; por lo que, a juicio de Menéndez Pelayo, el criticismo y el escepticismo, no deben ser vistos, según es habitual, “como filosofías puramente negativas y disolventes, sino como momentos obligados de la evolución filosófica, como puntos de parada en que el espíritu se detiene para hacer examen de conciencia y proseguir con más aliento su camino”<sup>36</sup>.

Menéndez Pelayo diferencia distintos orígenes y formas de los ciclos críticos en el siguiente párrafo sintético:

Toman, por lo general, una forma violenta, como desafío al sentido común, a la autoridad y a la tradición; suelen nacer de un exceso de dogmatismo impuesto por largos siglos, y que, a la corta o a la larga, suscita rebeliones y protestas, en las cuales, a trueque de negar el valor de la ciencia oficial, se llega hasta la negación de toda ciencia; nacen otras veces del conflicto patente entre la experimentación y la especulación, de la imposibilidad de encerrar en la antigua fórmula metafísica el caudal de las nuevas intuiciones; nacen, por último, y es el caso de Algazel entre los musulmanes, y de Pascal, de Huet y de Donoso Cortés entre los cristianos, de una especie de desolación mística, de un profundo sentimiento de la miseria humana, de donde resulta el desesperar de las fuerzas de la razón, y hasta el afirmar su radical impotencia<sup>37</sup>.

“El escepticismo puro es un mito”<sup>38</sup>, una fabulación, como la inventada por Diógenes Laercio al narrar la historia del Pirronismo; pues, “lo natural al entendimiento humano es la afirmación relativa, incompleta, limitada cuanto se quiera, pero afirmación al cabo”<sup>39</sup>. El escepticismo es más bien un ciclo histórico transitorio desde el que el espíritu tiende a elevarse hacia el establecimiento de un nuevo ciclo sistemático regido por una nueva metafísica:

Pero en todos estos casos, el escepticismo no es más que estado provisional y transitorio, del cual se sale, o mediante la invención de una metafísica nueva, o reduciendo las nociones del mundo fenomenal a cierto sistema que nunca deberá llamarse metafísica experimental, puesto que la experiencia no puede contener ni producir la metafísica, pero que merecerá el nombre de síntesis científica; o bien refugiándose en el orden moral, en el orden estético o en el sentimiento religioso, y fundando en ellos una nueva especie de filosofía, cuya base podrá ser escéptica, pero cuyas conclusiones serán altamente

---

<sup>36</sup> *Ib.*, p. 135.

<sup>37</sup> *Ib.*, p. 134.

<sup>38</sup> *Ib.*, p. 135.

<sup>39</sup> *Ib.*, p. 134.

dogmáticas y afirmativas. No presenta la historia de la filosofía género de escepticismo que no haya tenido alguna de estas salidas.<sup>40</sup>

Su visión cíclica de la Historia de la Filosofía, unida a su concepción del escepticismo y del criticismo como ciclos transitorios del pensamiento del espíritu humano, le sirven para construir su concepto de “precursor”<sup>41</sup> que no significa autor precedente que desarrolla ideas o doctrinas, tomadas de manera completa o parcial por los autores considerados sucesores, sino que se refiere, más bien, a los autores que pertenecen al ciclo filosófico precedente y de la misma naturaleza dentro de la Historia de la Filosofía Antigua, o de la Filosofía Moderna, y que, por eso, comparten una misma tendencia filosófica general con el ciclo sucesor. Por compartir una tendencia filosófica general, es posible establecer analogías o correlaciones conceptuales entre las doctrinas de los filósofos pertenecientes a ellos.

La creación de los filósofos españoles depende del ciclo filosófico correspondiente a su época. Al hablar de precursores españoles del criticismo kantiano, o del escepticismo positivista o neokantiano, Menéndez Pelayo no quiere decir que Kant o los Neokantianos tomaran ideas o doctrinas de nuestro autores críticos o escépticos del Renacimiento, sino más bien que nuestros autores críticos y escépticos del Renacimiento fueron creadores y dominaron en un ciclo filosófico de la misma naturaleza y precedente del espíritu moderno, con el que comparten una misma tendencia filosófica general. De la misma manera que los filósofos de la Academia Media o Nueva, pueden ser considerados precursores del criticismo o escepticismo del Renacimiento hispano, por representar el ciclo crítico o escéptico precedente, si bien dentro de la Historia Antigua de la Filosofía:

al hablar de precursores de Kant, no lo entiendo en el pueril sentido de que Kant robase o se apropiase sus ideas, que probablemente no conoció, sino que encuentro y hago notar una coincidencia de pensamiento, derivada, no de conceptos accidentales, sino de una general tendencia filosófica, y aun de la semejanza profunda que media entre los dos grandes períodos *críticos* del pensamiento moderno: el período del Renacimiento, que entierra la filosofía de la Edad Media y abre la puerta a Bacon, a Descartes y a Leibniz, y el de los últimos años del siglo XVIII, en que, agotado aquel ciclo filosófico, así en su manifestación empírica como en su manifestación onto-psicológica, vuelve a ponerse en tela de juicio el valor y la legitimidad del conocimiento, y nace de entre las ruinas amontonadas por la filosofía

<sup>40</sup> *Ib.*, pp. 134-135.

<sup>41</sup> Procedente del “Vorläufer” de la historiografía alemana: Fiedrich A. Lange, o Gerkrath, etc.

crítica una nueva forma de pensar y un nuevo dogmatismo, más audaz y temerario que otro ninguno<sup>42</sup>.

Nuestro historiador distingue dos tendencias generales del espíritu en los ciclos críticos que se caracterizan por renunciar al conocimiento metafísico de los *noumenos*: el criticismo y el escepticismo. El criticismo o *ars nesciendi* que representan Arcesilao en la Filosofía antigua, Vives en la Filosofía renacentista de tránsito desde la Filosofía medieval a la Filosofía moderna, y (su interpretación de) Kant en ésta última, defiende la posibilidad de la ciencia positiva o explicación causal del funcionamiento de los fenómenos, la posibilidad de establecer una moral universal basada en el deber, así como el futuro advenimiento de un nuevo ciclo sistemático, metafísico. En cambio, el escepticismo que representan Enesidemo en la Filosofía antigua, Sánchez en el ciclo crítico del Renacimiento, y Hume o los Neokantianos en la Filosofía moderna, tienen en común el “*ignorabimus*”, seguiremos ignorando, tienden a considerar opinión el conocimiento de los fenómenos, a conformarse con una moral probabilista o casuística, y niegan la posibilidad de toda metafísica futura.

... El criticismo no es un sistema de filosofía, sino una peculiar posición del espíritu filosófico. Tan imposible es a la razón humana no dudar nunca de sí misma, como detenerse y aquietarse en esta duda. ... la filosofía misma lleva implícito siempre cierto grado de escepticismo [carácter examinador]...

Pero no se trata aquí de esta tendencia escéptica relativa y parcial, sino de aquel universal escepticismo que discute hasta la posibilidad de la ciencia, o la encierra en el límite infranqueable de un puro *subjetivismo*...<sup>43</sup>.

No podemos detenernos en el comentario de las analogías y correlaciones que establece entre Luis Vives, a quien considera el más importante Filósofo hispano de todos los tiempos<sup>44</sup>, e Inmanuel Kant<sup>45</sup>, buscando en aquél enfo-

<sup>42</sup> ECF, pp. 133-134.

<sup>43</sup> *Ib.*, pp. 137-138.

<sup>44</sup> “... en la historia de la ciencia española; no hay ninguno que le supere. Es el gran pedagogo del Renacimiento, el escritor más completo y enciclopédico de aquella época portentosa, el reformador de los métodos, el instaurador de las disciplinas. Él dio el último y definitivo asalto a la barbarie en su propio alcázar de la Sorbona; en él comienza la escuela moderna. Él restableció el alto concepto de la enciclopedia filosófica, perdido y casi olvidado entre las cavilaciones sofisticadas del nominalismo decadente. Él reconcilió la elegancia de las letras humanas con la gravedad del pensamiento filosófico. En una época abierta a todo género de temeridades, profesó y practicó constantemente el gran principio de la sobriedad y parsimonia científica, el *ars nesciendi*...” (*Ib.*, p. 164).

<sup>45</sup> Menéndez Pelayo consideraba improbable que Kant hubiera leído a Luis Vives, pero no imposible; por la magnífica edición de Mayans de finales del XVIII, y por la tesis de

ques, distinciones y conceptos análogos a los kantianos más divulgados en los tratados de la época. Así encuentra en la filosofía de Vives la afirmación de la *aprioridad* de la constitución psico-epistémica del sujeto en la consecución del conocimiento de la verdad, o la consideración de la inducción como método de las ciencias reales, o un considerable tratamiento lógico de la probabilidad; y resalta analogías conceptuales como las siguientes: materia (*materia*) y forma (*effectio* o *forma*), fenómeno (*sensile*) y noumeno (*sensatum, quiddam intimum*; o bien *vis intus latens*, lo que llaman *esencia*), entendimiento (*mens*) y razón (*dianoia* o *cogitatio*), formas sintéticas o a priori, (*naturales informationes in omnium animis impressas, insculptasque notiones*), razón teórica (*ratio speculativa*, que se divide en *ratio speculativa inferior*, y *ratio speculativa superior*) y razón práctica (*ratio practica*).

Y, como Llorens i Barba, considera a Luis Vives precursor de ese kantiano moderado que fue Hamilton, quien conoció y elogió al valenciano; si bien, no se detiene en este lugar a buscar analogías conceptuales. Escribe Menéndez Pelayo:

...coincidencia que en Hamilton, a lo menos, no puede ser fortuita, puesto que aquel hombre de inmensa lectura filosófica, y que conocía hasta los escolásticos más oscuros, hacía grandísimo aprecio de las obras de Luis Vives, a quien más de una vez cita en sus ensayos o *Discussions* sobre la Lógica, llamándole *pensador tan profundo como olvidado*<sup>46</sup>.

Después de presentar a Luis Vives como precursor de Kant, estudia detenidamente la obra crítica de Francisco Sánchez, *Quod nihil scitur...*<sup>47</sup>, en la que la crítica y la concepción nominalista de la ciencia, como visión unitaria y totalizadora de la realidad, se vuelven contra el aristotelismo escolástico y su concepto de la ciencia y del método. En su estudio, además de presentarle como precursor de Descartes<sup>48</sup>, busca elementos cardinales que lo separan del

---

Schaumann: "Tan evidente es la analogía entre algunos conceptos de nuestro filósofo y otros de la doctrina kantiana, que el mismo Kant pudo leer impresa una tesis de Schaumann (*De Ludovico Vive Dissertatio, Halae, 1792*), en que se hace notar esta analogía y se considera a Vives como precursor de Kant. Me ha sido imposible adquirir esta disertación, de la cual sólo tengo noticia por una referencia de Lange en su artículo ya citado." (*Ib.*, p. 174, cita 1).

<sup>46</sup> *Ib.*, p. 174.

<sup>47</sup> Para un análisis de *Quod nihil scitur...*, remite a la tesis alemana del Dr. Ludwig Gerkrath, Privatdozent en la Universidad de Bon, *Franz Sanchez. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Bewegungen im Anfange der neueren zeit* (Wien: Wilhelm Braumüller, 1860).

<sup>48</sup> "Su empeño es no menor que lo fue luego el de Descartes: rehacer totalmente la síntesis científica, mostrando: 1.º Si es posible saber alguna cosa, y 2.ºCuál puede ser el método que nos lleve a esta ciencia segura y novísima." (*ECF*, pp. 177-179).



escepticismo vulgar y “lo convierten en verdadero precursor del criticismo positivista” (1892, 182-183).

En Sánchez encuentra Menéndez Pelayo todo un sistema agnóstico, en el que desde un análisis nominalista del objeto del conocimiento y del sujeto cognoscente se concluye la incapacidad del ser humano, para llegar a conocer algo “que no sea fenomenal, variable y limitado”, es decir para alcanzar un conocimiento metafísico y deductivo de la realidad en sí. Si bien, como suele ser frecuente en la historia, el agnosticismo filosófico no va acompañado del religioso:

Se puede creer firmemente en Dios y en el alma inmortal, y en una revelación positiva, como Sánchez creía, y condenar como él toda innovación religiosa (*Time cultum mutare deorum*), y no creer al mismo tiempo ni en la Metafísica, ni en el poder de la demostración, ni en la existencia de los universales<sup>49</sup>.

En este discurso, apenas se detiene en el humanista extremeño, Pedro Valencia, cuyo *De iudicio erga verum...* es, a su juicio, un ensayo de monografía histórico-filosófica sobre la Academia Nueva y sobre el problema del conocimiento, tal como en dicha escuela fue formulado, ordenada a exponer en toda su pureza el escepticismo antiguo. Aprecia su labor como historiador que no acepta la trivialización de las doctrinas filosóficas: “...antes de juzgar una doctrina filosófica, había que remontarse a las fuentes, *ex ipsis primis fontibus*, y no en otra lengua que en la suya propia...”<sup>50</sup>.

#### 4) *Francisco de Vitoria como precursor del ius gentium*

En *Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria ...*, Menéndez Pelayo elogia la *Historia del Derecho Español* de Eduardo de Hinojosa que ha llenado un vacío en el conocimiento de nuestra tradición, así como su trabajo de historiador que procede “con amor puramente histórico, desinteresado y retrospectivo, incompatible con cualquier otro amor que no sea la santa caridad de la patria... con un trabajo de primera mano, bebido en las mismas fuentes, sobrio y sustancioso en la doctrina, tan libre de temeridades sistemáticas como de rutinarios apocamientos”<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> *Ib.*, p. 192.

<sup>50</sup> *Ib.*, p. 201.

<sup>51</sup> *Ib.*, pp. 227-228.

Menéndez Pelayo aprecia la figura de Vitoria como “restaurador de la Escolástica, en pleno Renacimiento”<sup>52</sup>, como Teólogo y jurista singular, insistiendo en que “No fue moralista y jurisconsulto, *a pesar* de ser teólogo, sino que lo fue precisamente por su teología, deduciendo de ella corolarios que alcanzan a todas las grandes cuestiones sociales, el origen del poder y el fundamento de la soberanía, los límites y relaciones entre la potestad eclesiástica y la civil, los derechos de la paz y de la guerra, la esclavitud, la colonización y la conquista”<sup>53</sup>.

El historiador cántabro que resalta en el escolástico dominico su condición de reformador renacentista de la Teología y del Derecho, sus “relaciones antes benévolas que hostiles con los grandes humanistas de su tiempo, sin exceptuar al mismo Erasmo”<sup>54</sup>, su amplia participación “del espíritu de generosa y libre indagación que el Renacimiento trajo consigo”<sup>55</sup>, se hace eco del reconocimiento de sus reacciones como precursoras del *ius gentium* moderno, tema que había desarrollado Hinojosa en su discurso de Ingreso. Una vez más constata Menéndez Pelayo que ha sido la crítica extranjera —el escocés Mackintosh, el norteamericano Wheaton, el belga Ernest Nys, el italiano A. de Giorgi, etc.—, la que ha estudiado y puesto en valor su aportación singular al progreso de la conciencia moral y jurídico-política de la Humanidad.

En el reconocimiento de Francisco de Vitoria como “precursor”, va implícito un uso distinto de ese concepto que ya no se entiende como característico de un autor que pertenece a un ciclo histórico precedente y análogo, y que comparte una tendencia filosófica general, sino como definitorio de un autor que aporta precedentes doctrinales reconocidos de una determinada tendencia de pensamiento moderno. Francisco de Vitoria es precursor del derecho internacional, merced a que el protestante holandés Hugo Grocio, al reconstruir los antecedentes doctrinales de su teoría del derecho natural en su *De jure belli et pacis*, reconoció entre éstos la aportación de sus reacciones *De Indis* y *De jure belli*, y a que, por eso mismo, la historiografía internacional que reconstruyó, en el último tercio del siglo XIX, la Historia del Derecho Internacional moderno, consideró las reacciones del dominico como documentos fundacionales del mismo.

---

<sup>52</sup> *Ib.*, p.228.

<sup>53</sup> *Ib.*, p. 229.

<sup>54</sup> *Ib.*

<sup>55</sup> *Ib.*

Pero en ambos casos, en el sentido de “compartir una tendencia general del espíritu humano”, o en el sentido de “ser fuente u origen doctrinal”, el concepto pelayiano de “precursor” es un concepto propio de una historiografía no culturalista, sino universalista, que sitúa la tradición filosófica española en la Historia de la Filosofía universal. Y, más allá, es una clave pelayiana que nos enseña a leer y recuperar la Filosofía española del Renacimiento.

### 5) *La suerte histórica del filosofema pelayiano*

El axioma pelayiano “Filosofía española” que podemos formular con más precisión como “Tradición filosófica hispana”, alcanzó con sus aportaciones bibliográficas y sistemáticas un desarrollo histórico fundacional, caracterizado por una concepción estricta de la filosofía como pensamiento sistemático, por la matriz historicista y por el carácter reivindicativo y polémico. En una primera fase, v. g. en la primera y en la segunda edición de *La ciencia española*, y bajo la influencia de Gumersindo Laverde, sus desarrollos historiográficos son más culturalistas, e. d. adoptan como marco último de la exposición de los autores a la propia tradición filosófica hispana; tienen además un marcado carácter reivindicativo y polémico. En la fase de madurez, p. e. en los trabajos añadidos en la tercera edición de *La ciencia española*, de 1888, en su Historia de la estética española del siglo XVIII, o en los *Ensayos de crítica filosófica* (1892), sus exposiciones adoptan un punto de vista universal y modernizante, es decir presentan a los autores hispanos en el marco de la Historia de la Filosofía; además sus exposiciones son marcadamente históricas y difuminan el carácter polémico y reivindicativo que nunca pierden.

En la España de la Restauración, sin negar el valor de las aportaciones de otros<sup>56</sup> estudiosos de la filosofía española, nadie contribuyó tanto como Menéndez Pelayo a la implementación del filosofema “Filosofía española” y su imperativo de desarrollo historiográfico. Los que colaboraron en su línea de trabajo, o los que contribuyeron en la dirección marcada por ese ideoma, bien pueden ser considerados “pelayianos”.

El filosofema legado por Menéndez Pelayo quedó, sin embargo, a la sombra de dos generaciones sucesivas que impusieron en la escena intelectual española el filosofema antitético, “Filosofía”: la generación del 98 literario en el

---

<sup>56</sup> Gumersindo Laverde, José Fernández Cuevas, Luis Vidart Schuch, Fray Ceferino González, Adolfo de Castro Rossi, Mario Méndez Bejarano, etc.

período de entre siglos, y la generación orteguiana del 14 en la llamada Edad de Plata. El discípulo y heredero de los papeles de Menéndez Pelayo y miembro de la generación del 98 científico, Adolfo Bonilla y San Martín<sup>57</sup>, elaboró un plan general de la disciplina Historia de la Filosofía española, basándose en los desarrollos bibliográficos y sistemáticos aportados sobre todos por su maestro, y adoptando elementos fundamentales del enfoque de este, como la dimensión histórica de lo hispano y su lugar en la Historia de la Filosofía Occidental, la revisión de las “escuelas filosóficas hispanas”, el concepto de “precursor” en el análisis de nuestros filósofos del Renacimiento, o la revisión de los “caracteres propios y definidos” de la Filosofía desarrollada en la Península ibérica. Pero Bonilla que no logró crear escuela por lo disperso de sus intereses, sólo desarrolló la parte de su programa de Historia de la Filosofía Española que abarca desde los tiempos primitivos hasta el siglo XII; además de aportar una extensa monografía sobre Luis Vives.

El año siguiente de la muerte de Adolfo Bonilla, en tiempos de tiranía máxima del filosofema “Filosofía”, el *XI Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias* (Cádiz, 1º de mayo de 1927), animado y financiado por el tradicional Luis Marichalar, Vizconde de Eza, puso en marcha una iniciativa para dar continuidad y completar el plan pelayiano de Bonilla. Consistió ésta, como es bien sabido, en habilitar una serie de concursos en los que se premiaba la mejor monografía dedicada a cada uno de los períodos de la Historia de la Filosofía Española, previstos, pero no desarrollados por el discípulo de Menéndez Pelayo. Un concurso ofrecía el Premio Moret a la mejor monografía sobre la Filosofía española de los siglos XIII al XV, y recayó en los miembros de la generación del 14, los hermanos Tomás y Joaquín Carreras Artau, por su trabajo en dos tomos, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* (1939, 1943). Otro concurso aportaba el Premio Echegaray a la mejor monografía sobre la Filosofía española del Renacimiento, y se otorgó al miembro de la generación del 14, Marcial Solana, por su trabajo en tres volúmenes “*Historia de la Filosofía española. Época del Renacimiento (siglo XVI)*” (1940-1941). Un tercer concurso concedía el premio Bonilla a la mejor monografía sobre la Filosofía arábigo-española, y fue ganado por el miembro de la generación de Profesores de Postguerra, Miguel Cruz Hernández, por su trabajo en dos volúmenes

---

<sup>57</sup> BONILLA Y SAN MARTÍN, A., *Historia de la Filosofía Española (desde los tiempos primitivos hasta el siglo VII)*. Madrid: Victoriano Suárez, 1908; *Historia de la Filosofía Española (siglos VIII-XII: judíos)*. Madrid: Victoriano Suárez, 1911.

*Filosofía Hispano-musulmana* (1957). El Premio Dato previsto para la mejor monografía sobre la Filosofía española de los siglos XVII y XVIII, y el Premio Carracido destinado a la mejor monografía sobre la Filosofía española del siglo XIX, no se entregaron. En el Tardofranquismo y la Transición, el filosofema pelayiano “Filosofía española” experimentó una refundación<sup>58</sup>. Se convirtió en una disciplina investigadora y docente del área de Filosofía, alcanzando así la institucionalización plena pretendida por Laverde y Menéndez Pelayo, pero de manera dislocada y un tanto devaluada con respecto al resto de las historias de la filosofía. En estos últimos treinta años, la especialidad Historia de la Filosofía española se ha practicado de diversas formas, pero con el predominio de una Historia de las ideas y de la cultura española e iberoamericana que desborda los cauces específicamente filosóficos del plan pelayiano de Bonilla, y que adopta el punto de vista del filosofema “Filosofía española contemporánea”, desarrollado por la tradición orteguiana desde los años cuarenta del siglo pasado, en especial por María Zambrano, Julián Marías, y Paulino Garagorri. Por eso, la investigación de los núcleos investigadores más activos del presente se ha orientado principalmente a construir las tradiciones del pensamiento español contemporáneo, y ha atendido sobre todo la historia de las ideas en la cultura española desde el krausismo en adelante, dejando un tanto de lado el pensamiento español pre-ilustrado; además, en la producción historiográfica de esos núcleos investigadores no encontramos conceptos pelayianos que aparecen en el plan Bonilla, como “tradicición”, “escuelas filosóficas hispanas”, “precursor”, “carácter idiosincrásico”, etc.

Sin embargo, la institucionalización presente del filosofema orteguiano “Filosofía española contemporánea” representa a mi juicio una evolución histórica del filosofema pelayiano “Filosofía española”, y los historiadores actuales de la Filosofía Española son también herederos del legado de Menéndez Pelayo, aunque desarrollen su docencia e investigación en un estrato histórico superior. Pues no parece pensable la existencia de tradiciones de pensamiento filosófico español contemporáneo que no desarrollen de alguna manera, pese a las aparentes discontinuidades, las tradiciones de pensamiento español anteriores a la Ilustración, ni tampoco que pueda formarse un buen historiador del pensamiento español que no se haya confrontado con la obra histórica del maestro santanderino.

---

<sup>58</sup> ABELLÁN, J. L., «Límites en la historiografía de Menéndez Pelayo». En *Menéndez Pelayo. Hacia una nueva imagen*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1983.

En nuestra filosofía oficial del presente, coexisten en singular dialéctica los filosofemas comentados, “Filosofía” y “Filosofía española”, con manifiesto predominio del primero en la docencia y en la investigación. Pero como han podido comprobar los protagonistas de las dos últimas generaciones decisivas del filosofema “Filosofía”, también ellos son, les guste o no, filósofos españoles que acaban formando parte del filosofema “Filosofía española”.

## ‘ABD AL-JĀLAQ AṬ-ṬORRĪS Y MIGUEL DE UNAMUNO

MOHAMED BILAL ACHMAL

*Instituto al-Qadi Ibn al-Arabi (Tetuán)*

### En torno a una citación.

El líder del Movimiento Nacionalista Norteño ‘Abd al-Jālaq aṭ-Ṭorrīs (1910-1970)<sup>1</sup> tenía muy buena vinculación con el ámbito político y cultural español de su época. Prueba de ello, su interés cada vez incremento por la empresa del pensar y actuar en España. Era uno de los que debían de ser muy informados de todo aquello relacionado con su país, entonces, bajo soberanía española<sup>2</sup>.

De hecho, tenía amistades españolas<sup>3</sup> muy influyentes en su entorno como líder carismático del Movimiento Nacionalista Norteño que era. Pero desde luego no se conformaba sólo con los asuntos de la política española o nacional, sino intentaba también estar al corriente de lo que se estaba aportándose en el campo de la cultura filosófica de aquellos fructíferos años. La consulta de su obra, muestra lo más diverso y complejo que estaba su pensamiento

<sup>1</sup> El apellido de aṭ-Ṭorrīs es derivado del original castellano *Torres* lo que indica su procedencia andalusí como tantas familias tetuanías. Para la biografía del *ustād* (el Profesor) –así se llamaba y sigue llamandose en Tetuán– véase KHHĀLA, M. R., *M’uṣāmu al-mualifīna*, t. II, Muassasatu ar-Risālāti, Beirut, 1993, biog. n.º 6707, p. 69; Bensūda, A., *al-Ithāfu*, en Hīṣṣī, M., *Al-āmu al-Magribi*, t. IX, Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1996, p. 3422; AZ-ZARQALĪ, J., *al-ālamu*, t. III, Dāru al-‘Ilmi lil-Malayīna, Beirut, 2002, p. 291; MISRĪ, B., y BĪRĪS, H., *Hombres desde Tetuán*, Tetuán, 2011, pp. 153-156.

<sup>2</sup> aṭ-Ṭorrīs seguía los acontecimientos españoles paso a paso desde El Cairo y París, y nos informaba de todo aquello en su diario como comprobaremos mas tarde; especialmente de los graves sucesos ocurridos entre 1930 y 1931 como la muerte del general Primo de Rivera, la proclamación de la República, la quema de iglesias y de conventos, la fundación de las Juntas de Ofensiva Nacional Sindicalista (JONS) y el nombramiento del general Sanjurjo como Alto Comisario de la República en Tetuán entre otros.

<sup>3</sup> En su diario del 24 de marzo de 1932, aṭ-Ṭorrīs nos informa sobre qué paso en la cena ofrecida por él a su huésped el señor Gil Robles, diputado católico en Las Cortes Españolas. Véase AṬ-ṬORRĪS, *Diario del líder de la Unión*, Azūz Ḥakīm (ed.), t. I, Rabat, 1990-1992, p. 220.

político nutrido, sin duda alguna, de tantas lecturas en el seno de la cultura árabe y europea<sup>4</sup>. Sus referencias a autoridades indiscutibles en las múltiples áreas del conocimiento humano, muestran su amplia, exuberante y exhaustiva cultura, tanto clásica como moderna<sup>5</sup>.

Nos limitaremos aquí a reflexionar sobre un aspecto de su pensamiento, jamás examinado antes por los estudiosos del legado del Movimiento Nacionalista Norteño. Y lo haremos en los estrictos límites de una hipótesis bastante prometedora planteada por nosotros unos años antes: la existencia de un hispanismo embrionario en algunos representantes de la vida política norteña<sup>6</sup>.

Para lograr nuestro objetivo, es necesario detenernos en los contextos históricos y políticos que llevaron al líder norteño a redactar un artículo sobre un poeta como al- Mutanabbī (354/ 965)<sup>7</sup> y de paso, citar a un filósofo como Miguel de Unamuno (1864-1936).

### **Contextos históricos y políticos de una citación: El Milenario de al-Mutanabbī.**

En el doble número de *El Nuevo Marruecos*, órgano de la intelectualidad marroquí y espejo de su renovación cultural<sup>8</sup>, la Redacción señala que, al

<sup>4</sup> Cabe señalar que aṭ-Ṭorrīs cursó estudios en la Universidad de El Cairo y de la Sorbona de París. Su estancia en ambas ciudades le permitió conocer a destacados hombres de letras como Ṭaha Ḥusayn (1889-1973), Yūsef Karam (1886-1959), Mustafā ‘Abd al-Rāziq (1885-1947) y Aḥmad Amīn (1886-1954) entre otros. Véase AṬ-ṬORRĪS, o. c. t. I. p. 76.

<sup>5</sup> La actividad cultural de aṭ-Ṭorrīs lo demuestra todo. Es él quien fue el artífice de tantas asociaciones culturales y políticas en el Norte. Véase un ejemplo de las mismas en *al- Ḥayāt* (la Vida fundada por el propio aṭ-Ṭorrīs el día 1 de marzo del año 1934) n° 81, Tetuán 27 de mayo de 1994. aṭ-Ṭorrīs era un perfecto conferenciante sobre diversas temas como “La Dinastía Almohade y su influencia en la filosofía islámica” y sobre personalidades como Blasco Ibáñez. Su condición de hombre de letras es ya conocida. Véase JALĪFA, I., *La vida cultural en Tetuán*, t. II, Rabat, 1994, pp. 429-430, donde el autor manifiesta el talento literario de líder norteño.

<sup>6</sup> Véase, ACHMAL, M. B., *La Generación y la causa*, Rabat, 2003, pp. 91-118.

<sup>7</sup> Para su biografía, véase por ejemplo: IBN JILĪQĀN, *Wafayātu al-a’yāni*, F. Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. I, Gottingae, 1835, pp. 63-66; pp. 120-125 de la edición crítica de IḤSĀN ABBĀS, Dāru Ṣādir, Beirut, 1994; AḌ-ḌAḤBĪ, *Siyaru a’lāmi an-nubalā’e*, t. XVI, ṢU‘AYB AL-ARNĀŪT Y AKRAM AL-BUṢĪYĪ, (2ª ed.), ar-Risālatu, Beirut, 1984, biog. n° 139, pp. 199-201; AZ-ZARQALĪ, o.c. t. I, p.115; IBN AL-‘IMĀD AL-ḤANBALĪ, *Ṣaḍarātu aḍ-ḍahabi fi ajbāri man ḍahaba*, t. IV, ‘ABD AR-RAḤMĀN Y MAḤMŪD AL-ARNĀŪT (1ª ed.), Dāru Ibn Kafīr, Damasco y Beirut, 1989, pp. 282-285; AL-YĀFI‘Ī, *Mir’ātu al-Īnāni*, t. II, Jalīl al-Manṣūr, (1ª ed.) Dāru al-Kutubi al-Ilmiyyati, Beirut, 1997, pp. 264-268; AL- QANNŪYĪ, *Abayadu al-‘ulūmi*, t. III, Dāru al-Kitābi al-‘Arabiyyi, Beirut, 1978, pp. 73-75.

<sup>8</sup> Así figura en su portada en árabe del número 9/10 fechado en febrero-marzo de 1936. Es de sobra mencionar que la mayoría de las publicaciones en el entonces Tetuán bajo el



cierre de dicha publicación, llegó a sus dependencias un interesante artículo de Šakīb Arsalān (1869-1946) titulado “Oriente y Occidente iguales en el arabismo”. Y como éste tuvo estrechos lazos con el panarabismo y la celebración del milenario de Abī aṭ-Ṭayyib al- Mutanabbī, vieron oportuno publicarlo allí junto con otros artículos dedicados integralmente al gran poeta árabe. Šakīb Arsalān era un inspirador del Movimiento Nacionalista Norteño<sup>9</sup>. No les pareció razonable dejar pasar desapercibido un artículo como éste, sin ponerlo en la primera fila del feroz combate ideológico que tenían con el Protectorado Español que les negaba identidad, independencia y soberanía integral sobre su país. ¿Y quién encarnaba la identidad, el orgullo y la dignidad árabe –aplastados por un sistema colonial muy firme en su supuesta tesis civilizadora– más que al-Mutanabbī? De ahí el número especial publicado entonces sobre el poeta de más prestigio en el mundo árabe e islámico. La celebración de su Milenario era un pretexto mas para animar la voluntad del pueblo marroquí a defender su unidad nacional, recién atacada por el famoso *Decreto Berebere* de 1930 lanzado por las autoridades francesas en el Sur, su zona de dominio y que había sido fuertemente rechazado por parte de las fuerzas vivas del Nacionalismo Norteño<sup>10</sup>. Con tal celebración, se pretendía demostrar que el pueblo marroquí tenía él también sus poetas que reflejasen su identidad, su personalidad y su infinito afán de liberarse de todas las formas de esclavitud. °Abd al-Jālaq aṬ-Ṭorrīs tuvo mucho que ver con tal asunto. Fue él quien tuvo la brillante idea de celebrar el Milenario de al-Mutanabbī pues le dolía ver que el mundo occidental celebrase el Centenario de Goethe (1749-1832) sin que el mundo árabe hiciese lo mismo con un símbolo de su cultura e historia. Para demostrar la existencia de una nación, hay que saber bien cómo resucitar de la muerte todas las glorias posibles. Al-Mutanabbī era una de éstas que supieron alimentar el imaginario árabe de varias generaciones con los valores de valentía, fuerza y orgullo. ¿Por qué no se aprovecharía entonces de las mismas para ganarle al enemigo unas cuantas ventajas en unas circunstancias degradantes

---

Protectorado, tenían editadas una contra portada en castellano como la presente *Revista Mensual de Cultura*.

<sup>9</sup> Šakīb Arsalān visito a Tetuán el día 14 de agosto de 1930 y permaneció allí hasta el día 18 cuando emprendió el camino para Tánger el día 19 del mismo mes. Véase acerca de esta visita, AṬ-ṬORRĪS, o. c. t. I.págs. 104-107 y 287; ḤAKĪM AZZŪZ, *Los documentos secretos de la visita del Emir Šakīb Arsalān a Marruecos*, 1ª ed. Tetuán, 1980, 2ª ed. Rabat, 1982.

<sup>10</sup> Como expresión de su unión con el Movimiento Nacional en el sur del país, aṬ-ṬORRĪS nos informa de sus gestiones en protesta contra el decreto francés así como de los sucesos al rededor del mismo. Véase AṬ-ṬORRĪS, o. c. t. I. pp. 129, 138, 102-103, 107 y 114.

para la moral nacional? Y así fue: Lograron organizar el dicho *Milenario*, con la masiva participación “ciudadana” tanto de Tetuán como de Fez. Quienes hicieron gala en *El Nuevo Marruecos* por el mismo evento, fueron la crema de la intelectualidad marroquí y árabe de la época<sup>11</sup>. Allí, ‘Abd al-Jālaq aṭ-Ṭorrīs dedica al mencionado poeta un artículo titulado “Abū aṭ-Ṭayyib al-Mutanabī” cuya autoridad crítica, era incuestionable desde la perspectiva histórica y literaria de la época. En dicho artículo, el autor explica los motivos de su iniciativa de celebrar el Milenario del poeta; analiza los fundamentos morales de su poesía y para concluir, reflexiona sobre el sentido poético del mismo, brindándole un homenaje, tanto a su poesía como a su persona, llena, según él, de simpatía, de orgullo y de esperanza. El autor quiso también revelar los fundamentos de la poesía de al-Mutanabī a través de su moral. En este sentido, señala que:

la mayoría de su poesía era elogiosa y como tal, sería muy raro encontrar en ella algo que fuera libre y que emane de las profundidades del poeta para que llegue a expresar el conflicto, la pasión o una tristeza interna en sí mismo.

Y luego cita a Unamuno de la siguiente manera:

Muchas veces quisiéramos engañarnos a nosotros mismos diciéndonos como dijo Unamuno sobre Cervantes: “no nos interesa lo que diga don Quijote, sino lo que nosotros entendamos de él”, pero no podemos pasar de una clara verdad: lo suyo es todo un elogio donde raramente se puede toparse con palabras internas del espíritu y de la conciencia<sup>12</sup>.

Con esto, el autor quiso decirnos que, aunque podamos prescindir de la realidad poética de al-Mutanabī, no podemos dejar pasar inadvertida su verdad como poeta del elogio que era. Y con esto, tampoco podemos entenderlo a nuestra manera como hizo Unamuno con Cervantes y deducir de su poesía rasgos de sus fundamentos morales. Por eso, ve que el amor al poder fue quien empujaba a este poeta a tanto elogio para estar al lado de quienes fueron los verdaderos portadores del bastón económico y político de este poder. Curiosamente, el mismo autor, se inclina a interpretar a al-Mutanabī de una manera

<sup>11</sup> Como Šakīb Arsalān, ‘Abd al-Jālaq aṭ-Ṭorrīs, Allāl al-Fāsī (1910-1974), Moḥammad b. al-Ḥasan al- Wazānī (1910-1978), Muḥammad Mekkī an-Nāširī (1906-1994) Muḥammad al- Mujtār as-Sūsī (1900-1963), Muḥammad al- Qarrī (1899-1937), Muḥammad b. al-Yamanī an-Nāširī (1890-1971) , Sa‘īd Hiṣṣī (1912-1942), ‘Abd Allāh Guennūn (1908-1989), Muḥammad al-Hašmī al-Filālī ( 1912-2008) entre otros.

<sup>12</sup> Aṭ-ṬORRIS, A., “Abū aṭ-Ṭayyib al-Mutanabī: Fundamentos de su poesía a través de su moral”, *El Nuevo Marruecos*, 9/10, 1935, pp. 5-18.

un poco inusual considerando el elogio de éste algo normal en su época y si hubiera sido en otra época como la nuestra, hubiera sido un revolucionario que predicara valores de justicia y de libertad.

### La citación de Unamuno: cuestiones e hipótesis

Dejemos a °Abd al-Jālaq aṭ-Ṭorrīs interpretar a su poeta tal como lo entendía y fijándonos en su referencia a Unamuno, y con ello en su hipotética relación con el mismo. Trataremos pues de averiguar si llegó a conocer la obra del filósofo bilbaíno, o solamente se enteró de la misma a través de algunos ecos que le llagaban sobre cómo era la fama y el prestigio intelectuales del autor de *El Cristo de Velázquez*.

Creemos que °Abd al-Jālaq aṭ-Ṭorrīs supo de Unamuno más de lo que parezca. Sí que le citó una vez, pero consideremos que fue en un contexto muy esencial cuanto a la evolución política e intelectual de su vida<sup>13</sup>. Sin embargo, la lógica de las cosas nos demuestra, a veces, todo lo contrario. Citar a Unamuno en estas alturas de la evolución del pensamiento toresano, aunque fuera esencial, no significa necesariamente que haya tenido este supuesto amplio conocimiento de la obra del filósofo bilbaíno. A veces se puede conocer a alguien a través de una o cuantas “anécdotas” insignificantes de su vida, pero jamás significaría eso que se tuviera de él un amplio conocimiento. A pesar de ello, algo nos hace creer que lo de aṭ-Ṭorrīs con Unamuno haya sido cosa distinta. Nada nos sorprende aquí. En la obra de este político, es frecuente hallar la referencia a destacados hombres europeos de filosofía y letras como Blasco Ibáñez (1887-1928)<sup>14</sup>, Goethe (1749-1832) o Kant (1724-1804). Tampoco nos impide creer que el mismo haya conocido a Unamuno porque era una piedra angular en su formación filosófica y literaria, siendo don Miguel la gloria de España durante los años en que aṭ-Ṭorrīs era aún un simple estudiante en El Cairo y la Sorbona. Añadiendo a eso el gran prestigio que tenía Cervantes en aquella época, lo natural sería que aṭ-Ṭorrīs habría tomado nota de ello e iba acumulando, con el tiempo, datos sobre su obra maestra *–El Quijote–* y leyen-

<sup>13</sup> La decepción que caracterizaba a aṭ-Ṭorrīs, una vez conseguida la independencia de Marruecos, la fusión del Partido de la Reforma Nacional con el del Istiqlāl un 16 de marzo del año 1956 y la dejadez que sufrió el Norte por parte del entonces régimen político marroquí, constituyeron los rasgos de un hombre totalmente “quijoteado”. Véase WOLF, J., *La epopeya de Abdeljalaq Torres*, Trad., Muḥammad Charif, Tetuán, 2003.

<sup>14</sup> Aṭ-Ṭorrīs pronunció una conferencia sobre Blasco Ibáñez el día 24 de febrero de 1933 en el Teatro Español de Tetuán, AṬ-ṬORRIS, o. c. t. II, pp. 14-15.

do las destacadas interpretaciones sobre la misma que vinieron apareciendo entonces. La interpretación de Unamuno era singular por su visión personal al Quijote igual, de una manera u otra, a la del pueblo español en su incansable búsqueda de su identidad y salvación.

Si esto fuera así, podemos suponer que aṭ-Ṭorrīs podría haber sido influido de una manera u otra, por Unamuno<sup>15</sup>. Un detenido análisis del corpus toresano, podría darnos algunos rasgos a favor o en contra de esa hipótesis. No tenemos constancia de si hubo otra referencia al filósofo salmantino en la obra publicada de aṭ-Ṭorrīs. Lo cual significa que tampoco podemos esperar mucho de un supuesto influjo unamuniano sobre nuestro líder. Sería faena absurda tratar de demostrar a través de un párrafo por muy significativo que fuese en la inmensa obra de aṭ-Ṭorrīs, que nuestro líder norteño haya sido influido por el autor de *Andanzas y visiones*. Si que olemos algún *aire español* reducido sí, pero presente, en aṭ-Ṭorrīs llegándole desde el pensamiento español en general, pero un rasgo particular que podamos atribuirlo al rector salmantino es aún, según creemos, materia suspendida. Y eso por dos principales razones: la primera, porque no tenemos el corpus toresano como debe de estar. Es decir, no tenemos la obra de aṭ-Ṭorrīs recopilada en obras completas. Lo que si tenemos es pura *Antología* de la rica e inmensa obra del líder norteño<sup>16</sup>. Sus escritos siguen aun repartidos en publicaciones en Marruecos y en el extranjero. Tal situación nos impide dar por fiables algunos datos sobre los rasgos unamunianos en el pensamiento de aṭ-Ṭorrīs. La segunda, porque no disponemos de tal o cual concepto puramente unamuniano que nos ayude a formular en plena comodidad que aṭ-Ṭorrīs llegó a influirse por Unamuno. Solo disponemos de formulas que hayan sido derramadas en toda la cultura filosófica y política española. Sí hallamos, por ejemplo, alguna vinculación de aṭ-Ṭorrīs con José Antonio Primo de Rivera (1903-1936) no significa que llegamos a la extrema deducción de que el primero haya sido un *fascista* o al menos un *pseudo-fascista*. El ámbito general de las ideas y creencias estaban tan cerca del pensamiento fascista hasta tal punto de que todo el mundo empleaba máximas equivocadas a la hora de expresar su opinión o mantener su postura ante tal o cual hecho de la vida pública. La teoría de *España como*

<sup>15</sup> Hecho que seguramente respaldará nuestra hipótesis antes mencionada, sobre el hispanismo embrionario en algunos representantes de la vida política norteña.

<sup>16</sup> Como es el caso del llamado *El legado toresano* a cargo de Muḥammad al-‘Arbī al-Messāri publicado sin fecha por el diario marroquí *al-‘Alamu* (la Bandera) órgano oficial del Partido del Istiqlāl (La Independencia).

*empresa eterna en el mundo*, que mantenía at-Ṭorrīs en sus escritos aplicándola al ejemplo marroquí<sup>17</sup>, es una buena muestra de lo que estaba globalizado como conceptos y máximas en aquella España agitada. Pero en ningún caso se nos daría razón suponer que at-Ṭorrīs haya sido “fascista” o “simpatizante” del fascismo. *Al-Ustād* viajó a la Alemania nazi y se interesó por la fundación del partido fascista en los años treinta<sup>18</sup>, dio un toque “camisa azul” a la Juventud del Partido Reformista Nacional y llegó a formular entonces posiciones extremistas hacia algunas formaciones políticas rivales<sup>19</sup>. Pero todo aquello es insuficiente para llegar a argumentar sólidamente el supuesto “fascismo” de at-Ṭorrīs. Nos falta un riguroso análisis comparativo de ambos partidos (Partido Reformista Nacional de at-Ṭorrīs creado en 1936 y las JONS de José Antonio) para sostener tal hipótesis. Sí que hubo cierto acercamiento político y espiritual entre José Antonio y Unamuno aparte de la única visita de cortesía que hizo el primero al segundo un 10 de febrero de 1933<sup>20</sup>. Pero tampoco ayuda a sostener rigurosamente el “fascismo” toresano, ni el influjo unamuniano sobre él. Sin un detenido análisis de ambos pensamientos, todo se quedaría en mera especulación.

Probablemente, el líder nacionalista norteño llegó a conocer a Unamuno gracias a su fama y prestigio como intelectual fuera de serie en toda España. Unamuno consiguió ser la gloria nacional ya en los años veinte cuando fue exiliado por el general Primo de Rivera, padre de José Antonio. Aún más, cuando le tocó anunciar la llegada de la República en el 14 de abril de 1931 desde el balcón municipal de Salamanca, era una figura emblemática de las

<sup>17</sup> En su artículo “Principios del Islam y el ʿĪhād nacional”, at-Ṭorrīs dice lo siguiente : “Marruecos es una unidad que no se divide, ni por los deseos ni por los intereses ni tampoco por el simple desacuerdo”, *Al-Ḥayātu* (la vida), n°1, 1-III-1934.

<sup>18</sup> AT-ṬORRIS, *o. c.* t. II, pp. 194-195. Lo de su visita a Alemania, fue en el año 1941 y la razón de la misma, era “enterarse de la posición del Tercer Reich hacia Marruecos y averiguar si era cierto lo que los alemanes pretendían en su día apoyar la causa nacional marroquí”. Véase JALÍFA, *La vida cultural en Tetuán*, t. II, p. 597.

<sup>19</sup> Como mero ejemplo de este extremismo, lo que escribió at-Ṭorrīs en su artículo “No toleramos la partición de las fuerzas del pueblo” que fue tan significativa en las circunstancias generales de aquellos años: “No existe ningún partido excepto el de la nación, de Dios y de la patria y no se puede que haya otro más”. *al-Ḥurriyatu* (la Libertad) 23-III-1937. También José Antonio Primo de Rivera dijo cosa semejante tres años antes: “España ha de estar unida, nada de partidos; nada de derechas ni de izquierdas”. *La Nación*, 21 de mayo 1934.

<sup>20</sup> En dicha visita, José Antonio dijo a Unamuno: “Yo quería conocerte, don Miguel, porque admiro su obra literaria y sobre todo su pasión castiza por España. Su defensa de la unidad de la patria frente a todo separatismo nos conmueve a los hombres de nuestra generación”. Véase, BRAVO, F., *José Antonio, el hombre*, Ediciones Españolas, Madrid, 1939, p. 87.

letras españolas. La culminación dramática de su gloria fue cuando desafió al general José Milán-Astray (1879-1954) en el “templo de la inteligencia” con su «*Venceréis pero no convenceréis*», durante una ceremonia de la Fiesta de la Hispanidad<sup>21</sup>. aṭ-Ṭorrīs debió conocer las circunstancias del fallecimiento de Unamuno y los sacramentos que le brindaron los hombres de Manuel Hedilla (1902-1970). Posiblemente, aṭ-Ṭorrīs tuvo algunas noticias de todo aquello puesto que el asunto estaba a la una de casi toda la prensa de entonces y como feroz lector de la misma que era, es probable que se informase del incidente en su momento<sup>22</sup>.

### **Indicios de un supuesto conocimiento directo de aṭ-Ṭorrīs a Unamuno**

Por otra parte, existe cuatro indicios que nos llevan a creer que el líder nacionalista norteño pudo haber conocido a Unamuno: La primera; sus idas y vueltas a España a lo largo de su vida de joven o de maduro. Probablemente en esas idas y vueltas habrá tenido la oportunidad de conocer a don Miguel. Éste era toda una figura de las letras españolas y hombre de actitudes bastante conflictivas política y filosóficamente. Ya en el año 1914 en plena Monarquía, fue cesado de su Rectorado de la Universidad de Salamanca. En 1924, fue condenado al exilio durante la Dictadura de Primo de Rivera (1870-1930). La culminación de su calvario, fue, sin duda, su desafío al general José Millán-Astray en plena guerra civil. Al no haberle conocido en tales condiciones excepcionales desde el punto de vista político e intelectual, hubiera sido imposible hacerlo en condiciones normales. La amplia cultura de aṭ-Ṭorrīs lo demuestra: nuestro líder seguía palmo a palmo el destino español y oía con máximo interés todo el “ruedo ibérico” desde la otra orilla del mediterráneo como se puede comprobar leyendo su diario o contemplando sus actividades políticas y culturales.

El segundo indicio, es el papel primordial que tenían previsto jugar las bibliotecas, librerías, instituciones y ferias del libro en el panorama cultural tetuaní en aquellos tiempos de máxima tensión castiza. Todos proporcionaban montones de títulos, libros, revistas y periódicos en multitudes ramas del saber y que vertían sobre diversos temas culturales y literarios. La capital del

<sup>21</sup> ROJAS, C., *¡Muera la inteligencia! ¡Viva la muerte! Salamanca 1936*, Planeta, Barcelona, 1995, pp. 130-147.

<sup>22</sup> Investigando el caso en la prensa tetuaní de entonces, no encontramos ningún dato sobre tales hechos.

Protectorado, como era Tetuán entonces, representaba la Meca de la cultura en la zona norte del país. Destacados hombres de letras, ciencia (Francisco Codera, Julián Ribera y F. García Lorca ...) y política (Fernando de Los Ríos, Alcalá Zamora ...) la visitaban a menudo, sin mencionar a otros que vivían allí ejerciendo su tarea docente como Carlos Quirós Rodríguez (1884-1960), uno de los primeros introductores de Ibn Rušd (1126-1298) a la España moderna y traductor de su *Compendio de Metafísica*<sup>23</sup> entre otras obras, quien desde 1931 hasta 1942 fue profesor de árabe literal en el Centro de Estudios Marroquíes, de Tetuán, del que llegó a ser su director. Bastaría finalmente citar a hombres de la Península, como el Premio Nóbel de Literatura Juan Ramón Jiménez (1881-1958), quien mantenía amistades con otros literatos tetuaníes como el todavía poeta y escritor Muḥammad aš-Šabbāg (1929-2013)<sup>24</sup> que juntos, solían tener tertulias políticas y literarias en el Café Nacional y otros casinos de la ciudad. Probablemente el nombre de Unamuno, su fama y su talento, habrían sido mencionados en algún rincón de la Paloma Blanca y que, seguramente, at-Ṭorrīs, tuvo conocimiento de todo ello<sup>25</sup>.

El tercer indicio, el amplio círculo de amistades que tenía at-Ṭorrīs entre los miembros de la logia masónica de Tetuán que formaba parte de la misma<sup>26</sup>. Hombres de medicina, administración pública, ingeniería, política y prensa, con poder y riqueza, fueron el alfa y la omega de la vida política y cultural española<sup>27</sup>. ¿Cómo no se descartaría la posibilidad de que el líder norteño se enterase de la obra y la vida de Unamuno, gloria de tantas en la historia de España?

El cuarto y último indicio, es el correo inglés instalado en Tetuán. Este servicio ha sido siempre de gran ayuda para toda la Intelectualidad norteña.

<sup>23</sup> Publicado por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1919.

<sup>24</sup> Muḥammad aš-Šabbāg estaba vivo durante la elaboración del presente trabajo, pues fallece el día 9-IV-2013 en Rabat.

<sup>25</sup> En 2013, después de haber redactado este artículo, he podido contemplar una dedicatoria a at-Ṭorrīs firmada en árabe con el punto y letra de Rudolfo Gil Benumeya en su libro *Andalucismo africanos*, Instituto de Estudios Africanos, Madrid, 1953. La dedicatoria dice así : “A Abdeljalaq Torres en recuerdo de nuestra antigua segunda patria de al-Andalus , con un abrazo”.

<sup>26</sup> at-Ṭorrīs figura en la última fila de la lista completa de los musulmanes afiliados a la logia masónica de Tetuán. Véase, AZŪZ ḤAKĪM, *La actitud de los moros ante el alzamiento, Marruecos 1936*, Algazara, Málaga, 1997, pp. 140-141. Dicha afiliación le permitió conocer gente muy influyente en la entonces política española en Tetuán o en Madrid y de la que supo sacar provecho para sus fines políticos al servicio de su patria especialmente durante la República como señala el ulema tetuaní Sīdi at-Tuhāmī AL- WAZZĀNĪ en *La resistencia armada y el movimiento nacional en el norte de Marruecos*, Rabat, 1980, p. 115.

<sup>27</sup> Sobre este dato, véase el ulema tetuaní AL-WAZZĀNĪ, *o. c.* p. 115.

aṭ-Ṭorrīs tenía medios económicos para permitirse aquel lujo de comprar libros del extranjero o de recibirlos como regalos de sus amigos fuera del país<sup>28</sup> sin ninguna intercepción por las autoridades de la Zona Jalifiana. Este particular servicio le permitió estar informado de todas las novedades políticas, culturales y sociales del mundo teniendo en cuenta su papel de líder nacionalista y hombre de letras que era.

Los indicios antes mencionados, nos proporcionan la mayor probabilidad de que aṭ-Ṭorrīs tuvo constancia de manera directa, de la obra de Unamuno y consiguió leerlo en su lengua original puesto que él sabía el castellano mucho antes de que empezase a interesarse por la política<sup>29</sup>.

### La frase unamuniana citada por aṭ-Ṭorrīs

Ahora bien, si nos limitamos a la frase unamuniana, citada por aṭ-Ṭorrīs, sabremos que fue sacada del prólogo fechado en 1913 y que el autor había escrito a la segunda edición de su *Vida de don Quijote y Sancho* compuesto en 1904 y publicado por primera vez en 1905. En aquel prólogo dice don Miguel textualmente refiriéndose al Quijote: “El autor no pretende descubrir el sentido que Cervantes le diere, sino el que le da él”<sup>30</sup>.

Probablemente, aṭ-Ṭorrīs habría consultado esta edición años más tarde, o a lo mejor habría consultado su cuarta edición en la que Unamuno puso su cuarto prólogo fechado en diciembre de 1930 y en cuya edición se conservaba todos los prólogos escritos antes como fue la costumbre en aquellos tiempos de gran florecimiento cultural e intelectual. Y si no fuese así, alguna referencia de la misma frase habría que consultar aṭ-Ṭorrīs en otras fuentes de la época: libros, revistas o periódicos. Incluso la pudo consultar en una entrevista concedida por Unamuno a una publicación de la época<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Hemos comprobado, durante varias visitas a la Biblioteca de ‘Abd al-Jālaq aṭ-Ṭorrīs, ubicada actualmente en Bāb‘Ukla, de Tetuán y legada a la Asociación de Antiguos Alumnos del Instituto Libre (de Enseñanza), que contiene libros, revistas y periódicos en árabe, español, francés e inglés, que fueron adquiridos en su día por el líder norteño.

<sup>29</sup> En su diario del 6 de marzo de 1926, aṭ-Ṭorrīs dice: “Hoy, he empezado a estudiar el castellano con don Joaquín Aguirre en nuestra casa [de Tetuán]”, AṬ-ṬORRĪS, o. c. t. I, p. 36.

<sup>30</sup> UNAMUNO, *Vida de don Quijote y Sancho*, prólogo a la 2ª edición, Ricardo Gullón (introd.), Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 20.

<sup>31</sup> Para justificar este planteamiento, hay que señalar que el mencionado punto de vista unamuniano sobre el Quijote, estaba difundido por todo el mundo cuanto de las interpretaciones del mismo se tratase. Ya temprano Unamuno dijo a su amigo Pedro de Múgica en una carta fechada el 28 de junio de 1904 lo siguiente: “Tomó el Quijote como una obra eterna,



Desgraciadamente, no tenemos la certeza acerca de cómo lo hizo y a base de qué. Pero, basándonos sobre las razones antes citadas, nos inclinamos a que at-Ṭorrīs lo hizo a base de un conocimiento amplio de la cultura filosófica y literaria de su época. Dicho esto, hay que estar muy cauteloso a la hora de optar por esta vía. Al conocer at-Ṭorrīs la obra unamuniana, no implica solamente que lo consultase en su lengua original. Hay que suponer que lo hizo también a través de otra lengua como el árabe o el francés. Vamos a hacer caso omiso de la primera hipótesis, porque sabemos de antemano que la obra unamuniana en particular y la obra filosófica española en general, no fueron traducidas al árabe ni tampoco lo son hoy en día, salvo en casos excepcionales: Unamuno<sup>32</sup>, Ortega y Gasset<sup>33</sup>, y Ángel Ganivet para citar sólo que éstos<sup>34</sup>. El porqué de ello lo hemos expuesto en un estudio nuestro publicado hace varios años<sup>35</sup>.

### ¿Conoció at-Ṭorrīs la obra original o traducida de Unamuno?

Aclarado esto, quedamos entonces con la segunda hipótesis, la del francés. El hecho de que at-Ṭorrīs estuvo en Francia estudiando en la Sorbona, nos da un cierto grado de tranquilidad requerido en similares casos<sup>36</sup>. Probablemente, allí conoció a la obra unamuniana traducida al francés. Pero aparte

---

sin autor y aparte de la época en que se escribiera”. Lo mismo dijo en otra carta fechada el 28 de diciembre refiriéndose a la vida de don Quijote: ”mi obra mas personal y propia”; y añadió : ”me complazco en creer que a esta mayor fortuna de esta entre mis otras obras habrá contribuido el que es una libre y personal exégesis del Quijote”. UNAMUNO, M. DE, *o.c.* Introducción, pp. IV-V.

<sup>32</sup> UNAMUNO, M., *El sentimiento trágico de la vida*, trad. Alī Ašqar, Dāru at-Taqwīni, Damasco, 2011.

<sup>33</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, trad. Alī Ašqar, Publicaciones del Ministerio de Cultura, 2007; Dāru at- Taqwīni, Damasco, 2011 ; *Lecciones en el amor*, Ministerio de Cultura, Damasco, 2009; *Lecciones de metafísica*, Damasco, 2009.

<sup>34</sup> Para Ganivet, sus dos obras el *Idiario español* y *El porvenir de España*, incluidas ambas por error en un sólo título, Tánger, 2012. Ésta última traducción, de clara deficiencia, es por todos los criterios, un verdadero escándalo que pasó desapercibido en los hispanistas marroquíes.

<sup>35</sup> Véase ACHMAL, M. B., “La filosofía española en la cultura marroquí actual”, *Actas del III Congreso Internacional de Hispanistas*, Algazara, Málaga, 1998, pp. 123-132.

<sup>36</sup> at-Ṭorrīs aprendió el francés durante su estancia en El Cairo antes de su llegada a París. El mismo nos informa de su inscripción en el Centro de Idiomas Extranjeras porque había dado cuenta de que el francés había sido muy necesario allí y que su conocimiento del castellano iba a ayudarle mucho en su aprendizaje al idioma francés. AT-ṬORRĪS, O. c. t. AT-ṬORRĪS, O. c. t. I, p. 56.

de su estancia en París ampliándose sus estudios en su Universidad, la fama de Unamuno estaba muy de moda en el país galo. Sepamos que el autor de *Niebla* gozaba de buen prestigio en Francia a raíz de su exilio voluntario en París en el año 1924 y, al poco tiempo, en Hendaya en el país vasco-francés donde permaneció hasta la caída del general Primo de Rivera en 1930. Sus ideas habían tenido muy buena acogida en Francia e Inglaterra. Las traducciones de sus obras fueron numerosas al mismo tiempo<sup>37</sup>. aṭ-Ṭorrīs las pudo haber consultado. Pero no sabemos, a ciencia cierta, cuáles de las mismas fueron exactamente para enterarse de la actitud unamuniana respecto al Quijote. Tampoco sabemos a título exacto, qué fuentes periodísticas francesas pudo haber consultar, y si éstas fueron su vía para estar al tanto de tal asunto. Hay que recurrir a toda la prensa de entonces para saberlo de manera exhaustiva. Es una tarea muy difícil, pero de ningún modo imposible. Lo de las traducciones hechas a la obra unamuniana sería menos difícil, porque es suficiente recurrir a las mismas aparecidas antes del año 1936, fecha de la publicación del número 18 del *Nuevo Marruecos* donde figura el artículo de aṭ-Ṭorrīs refiriéndose a Unamuno. Pero al conseguirlas, tampoco es fiable decir que esta traducción o aquella fueron la fuente que manejaba aṭ-Ṭorrīs en su día para ampliar sus conocimientos acerca de Unamuno. Hay que recurrir a la probabilidad y a la lógica. Probablemente tuvo que apaciguar su sed a la cultura de su época a través de todas las fuentes que disponía.

Ahora bien, si ante la pregunta: “¿conoció aṭ-Ṭorrīs la obra original o traducida de Unamuno?” tendríamos que elegir ambas porque las dos tienen el mismo grado de probabilidad. Pero consideramos que la primera opción tiene más credibilidad por el simple hecho de que el idioma castellano, era para aṭ-Ṭorrīs lo más idóneo para su circunstancia personal, política y cultural. El idioma árabe era para él el idioma de su pueblo: reflejo de historia, de la cultura y de la identidad. El castellano era, en parte, el idioma de su *adversario*, la de un sistema colonial dominante que había que combatir para lograr la inde-

---

<sup>37</sup> Las ideas de Unamuno estaban conocidas en Francia en su debido tiempo. Véase el artículo de M. Boris de Tannenbergh publicado en *La Revue* del 15 de agosto de 1904. <[http://agora.qc.ca/reftext.nsf/Documents/Miguel\\_de\\_Cervantes--En\\_marge\\_du\\_Don\\_Quichotte\\_par\\_Miguel\\_de\\_Unamuno](http://agora.qc.ca/reftext.nsf/Documents/Miguel_de_Cervantes--En_marge_du_Don_Quichotte_par_Miguel_de_Unamuno)> [Consulta: 22 julio 2007]. Su obra *Vida de don Quijote* también fue traducida en 1905. Véase: *Vie de Don Quichotte et de Sancho Pança, selon Miguel de Cervantes*, par MIGUEL DE UNAMUNO, en “Textes traduit de l’espagnol”, *La Renaissance latine*, année 4, t. II, n° 5, 15 mai, 1905, pp. 177-199. Existe una traducción francesa desde los años veinte a otro libro unamuniano a cargo de JAEN CASSOUJ, *L’agonie du christianisme*, Rides et Cie, París, 1926.

pendencia política y moral de su país. No olvidemos que tenía tres años cuando llegaron los españoles para instalarse en el Norte eligiendo a Tetuán como capital de su Protectorado. Desde entonces la vida de los tetuaníes se convirtió en una vida similar o casi similar a la de los españoles. La cultura española se apoderó del panorama social, educativo y político. El castellano era el idioma de los fuertes, de los vencedores, de los protectores. Tardaron años hasta que el movimiento nacional tomase conciencia del peligro del asunto e hiciera que se fundara escuelas “libres”<sup>38</sup> donde impartían clases de árabe, de religión islámica, de geografía de Marruecos y del mundo arabo musulmán. Todo ello para que los alumnos tuviesen el mínimo conocimiento de sus orígenes, de su presente y proyectarlos hacia un porvenir previsto lleno de esperanza, independencia y progreso. En este contexto, vivió at-Ṭorrīs su vida y alcanzó su madurez cuando la cultura española ya se había transformado en una realidad muy difícil de superar en el Norte.

### Conclusiones y pretextos

Teniendo en cuenta lo antes mencionado, inclinamos a que at-Ṭorrīs conoció a Unamuno en su lengua original, tanto como texto integral o simples párrafos de sus libros. Sólo queda por probar las vicisitudes que éstas tuvieron que recorrer en el pensamiento marroquí actual a través de nuestro líder norteño. Quizás un análisis temático pueda hallar síntomas de lo que habíamos insistido en varias ocasiones: el hispanismo embrionario en algunos representantes del nacionalismo norteño. En el pensamiento de at-Ṭorrīs, el hispanismo es aun claro, y llegaría el día en que plantearíamos sus grandes pilares, concretizaríamos sus diferentes matices y esquematizaríamos sus amplios horizontes. Lo de Unamuno es sólo un pretexto.

<sup>38</sup> at-Ṭorrīs fundó una de esas escuelas en Tetuán en el año 1935 y que llevaba –y sigue llevando– el nombre de *El Instituto Libre* o *El Maʿhadu al-ḥurru* cerca de la puerta donde por primera vez, entró el general O'Donnell a Tetuán en 1860.



---

**EN TORNO A UN CENTENARIO:  
UNAMUNO, PICASSO Y LA MODERNIDAD SATURADA**

MARÍA RODRÍGUEZ GARCÍA  
*Universidad de Sevilla*

En el presente año 2013 se cumple el primer centenario de la publicación de la obra *Del sentimiento trágico de la vida*, de Miguel de Unamuno, en la cual afirmaba el carácter heterogéneo del pensamiento español: “Nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos”<sup>1</sup>.

1913 es también el año en el que el pintor malagueño Pablo Picasso (dentro de su etapa cubista) realizó el cuadro *Guitarra*, que a modo de collage nos plantea la conexión y superposición entre cada una de las partes en que están descompuestos, no sólo los objetos sino, también, la realidad fragmentada. Siguiendo la afirmación de Unamuno que antes apuntamos y partiendo del estudio de las obras propuestas, pretendemos ofrecer claves interpretativas en torno al declive de los principios modernos fundamentales que, aún hoy, siguen de algún modo vigentes: progreso, fe, razón y verdad entre otros. Frente a ellos se erige la aceptación del carácter frágil, contingente y finito del hombre y su realidad. Y es que, nos situamos ante una época problemática a la par que creativa y original que será el comienzo de un tiempo productivo que se prolongará hasta bien entrada la década de los veinte. La efervescencia de las vanguardias tras la I Guerra Mundial propicia un marco expresivo comprometido con las circunstancias por las que atraviesa nuestro país. A comienzos de los años veinte, los intelectuales manifiestan con fruición su desapego a los cánones realistas que convirtieron la literatura en un ente de consumo. El público, habituado a los ambientes, personajes, historias y recursos típicos,

---

<sup>1</sup> UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa Calpe, 2002, p. 313.

apenas se esfuerza en profundizar e implicarse en las cuestiones latentes del momento. La herencia literaria y filosófica del siglo XIX va a ser cuestionada por los intelectuales; al tiempo y, con tal propósito, muchos de ellos van a nutrirse de los movimientos vanguardistas. De este modo, el individuo y sus pasiones más ocultas cobran protagonismo frente a los relatos de la alta burguesía española. Pero situémonos en un contexto previo para así comprender mejor el ámbito de acción de nuestro trabajo.

La cuestión de la posible superación de la Modernidad no nos resulta extraña si atendemos al contexto de la Generación del 98, dependiente directamente de las pérdidas coloniales tras la Guerra de Cuba. Al tiempo que Europa crecía en su vertiente económico-política, el siglo XIX español quedaba ajeno de los aires de progreso y modernidad. En esta época, el clima político de nuestra tierra quedaba impregnado de inestabilidad, guerras y revoluciones que desde 1875 definían nuestro contexto más inmediato.

A finales del siglo XIX, Estados Unidos simbolizaba el renacer para los exiliados y los emigrantes que ansiaban comenzar una nueva vida. Ante la creciente oleada de población, surgió la necesidad de ampliar los horizontes geográficos. Fue entonces cuando Estados Unidos centró su atención, principalmente, en el territorio cubano. En la isla, una oligarquía de hacendados mostró su apoyo al Gobierno español hasta una fecha determinada: en el año 1880, con la abolición de la esclavitud, fueron muchos los cubanos que ya no creyeron necesaria la presencia de los españoles, aspirando de ese modo a la independencia para poder establecer el libre comercio con otros países y obtener sus propias riquezas. Tras la explosión de un buque de guerra enviado por los estadounidenses para disuadir a los españoles, comenzó la Guerra de Cuba.

Los españoles eran, a los ojos de la opinión pública, los responsables de la explosión. Al mismo tiempo, rechazaron una oferta del Gobierno de los Estados Unidos por la compra de la isla. Estos acontecimientos, unidos a los problemas que arrastraba España desde mediados de siglo, fueron los desencadenantes de la crisis finisecular que, en el plano político, se saldó con la derrota de España en la Guerra de Cuba, cuyas consecuencias más inmediatas suponían la pérdida del dominio colonial que, hasta entonces, España tenía en Cuba, Puerto Rico y Filipinas.

Las consecuencias en el plano social no se hicieron esperar: España pasó de ser potencia mundial a perder su imperio colonial. La población española, que durante la guerra estuvo confiada en su victoria, vio cómo sus deseos de revestirse de gloria patriótica fueron aniquilados, y la prensa y los militares

tenían motivos para sentirse avergonzados por alimentar la esperanza en aras del triunfo bélico. El temporal había pasado, y era el momento de seguir adelante, pero no era fácil. La humillación por las pérdidas, la ausencia de apoyo del resto de países europeos y la decadencia política y económica fueron algunas de las causas de la apatía y la agonía que, en ese momento, arraigaba en el sentir general de la población.

Es en este contexto que acabamos de revisar en el que emerge la Generación del 98, entre cuyos autores se encuentra Miguel de Unamuno. La crisis finisecular vivida en España bebe, también, de los movimientos europeos de su tiempo. Según Lily Litvak<sup>2</sup>, nos encontramos ante un movimiento pan-europeo, es decir, ampliamente influenciado por otras corrientes que circulan por la Europa de la época. Esta caracterización, supone la conjugación entre literatura y sociedad, o lo que es lo mismo, por la presencia de las circunstancias sociales en la narrativa y el pensamiento de la época. En cualquier caso, lo que realmente nos interesa destacar es el cambio de paradigmas de comprensión.

Si bien durante la Modernidad predominaba la razón en su vertiente más dogmática y absoluta, a partir del proceso secularizador se produjo la fractura de esa racionalidad que, no pocas veces, se situaba ajena a los propios designios de la realidad. Este proceso se remonta a Descartes, quien eleva la razón a la categoría de juez y garante de explicación de todo ámbito. A partir de este momento, los meta-relatos redentores y divinos fueron puestos en suspenso en aras de la búsqueda de la fundamentación del conocer del hombre. Para remitirnos a este contexto, nos acercamos a las ideas que sobre el proceso secularizador moderno nos presenta Odo Marquard.

Según cuenta Marquard<sup>3</sup>, este nuevo modelo racional asumió el papel que antaño perteneció a Dios, es decir, el carácter unívoco y absoluto. La razón pasa entonces a abarcar todo ámbito posible de realidad desde sus propios límites o parcelas; es decir, desde sus diversos campos de conocimiento, la razón se extiende y trata de explicar todo ámbito de realidad. El problema surge, según Marquard, con el intento de superación de los límites, pues entonces se trata de restaurar una unidad que ya había sido superada. A partir de Marquard vemos el proceso secularizador como el trasvase de dominio de la

---

<sup>2</sup> Véase al respecto: LITVAK, L., *España, 1900: Modernismo, anarquismo y fin de siglo*, Barcelona, Anthropos, 1990.

<sup>3</sup> MARQUARD, O., *Apología de lo contingente*, Valencia, Diputación de Valencia/Institutió Alfons el Magnanim, 2000.

divinidad a la razón, la misma que disgrega su potencial para después intentar instaurar la unidad perdida. Pero ya no es posible. Estamos en la época de la post-metafísica, el tiempo del fragmento, del fracaso de la razón en su más estricto sentido moderno o, lo que es lo mismo, absoluto.

El contexto de la Generación del 98 se define desde esta perspectiva fragmentada. Tras el desastre colonial, y teniendo en cuenta la inestabilidad política y económica de antaño, se produce una pérdida de valores y confianza que mina en los intelectuales de la época. Los grandes metarrelatos redentores que ofrecían explicaciones en torno a lo real habían sido desbancados. Derrotados por el acontecer, el emerger de la propia realidad que en clave bélica había superado todos los esquemas de comprensión vigentes. Es el marco de consumación de la metafísica tal como la entendieron Leibniz, Descartes o Kant, y hablamos de consumación en tanto que la realidad se había impuesto sobre la razón, sobre las ideas en torno a Dios y sobre, al fin y al cabo, cualquier paradigma conciliador. Esta pérdida de crédito de los valores que hasta entonces dominaban la esfera de comprensión supuso, al mismo tiempo, la emergencia de la subjetividad. En estos años toma protagonismo una tendencia vitalista que, procedente fundamentalmente del Romanticismo, Schopenhauer y Nietzsche, hace mella en los intelectuales de la época y, por ende, en Unamuno. Ya no estamos ante una realidad que precisa de retratos fidedignos ajustados a sus principios, sino que, por el contrario, ha llegado el momento de cuestionar y experimentar para abrir nuevos cauces de expresión.

Este nuevo marco hermenéutico supone traer, a primer plano, la otra cara de la moneda de las ideas modernas: frente al progreso, la razón y la consecución de la verdad se sitúa el fragmento, el fracaso y el carácter contingente, arbitrario y finito del hombre.

Y es precisamente en este contexto en el que emerge un nuevo modelo de filosofía, literatura y arte que, mediante un discurso que acoge las categorías de su tiempo, trata de hacer frente a una realidad que, a todas luces, se presenta problemática. Como bien veíamos al principio con Unamuno, la filosofía española está diluida en su literatura, su mística y su arte. Y es por ello por lo que traemos a colación, en este contexto en torno a la comprensión de la realidad fragmentada, al pintor Pablo Picasso.

El centenario de la obra de Unamuno *Del sentimiento trágico de la vida* coincide con el del cuadro *Guitarra*, perteneciente al período cubista del pintor malagueño. A partir de estas dos obras nos planteamos la vigencia del pensamiento fragmentado, el mismo que emergió en el contexto de crisis de



la razón moderna, momento en el que se originan nuevos paradigmas de comprensión.

En *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno manifiesta profundamente su pensamiento en torno al hombre de carne y hueso como problema fundamental de la existencia. Este hombre, que se sabe abocado a la muerte, se caracteriza por un espíritu trágico y contradictorio que tiende al conflicto entre razón y sentimiento o, también, entre finitud y trascendencia. Lejos de tratarse de una abstracción en torno a la esencia de la persona, Unamuno nos habla del hombre de carne y hueso, de ese que somos todos y cada uno de nosotros en nuestra intimidad y en relación con los demás. Es un retrato de la contingencia de los hombres que, sorprendido por la irrefrenable corriente del acontecer, se encuentra abocado a la nada ante el fracaso de los discursos redentores.

En el caso de Unamuno, además de los acontecimientos derivados de la Guerra de Cuba, es importante destacar la crisis espiritual sufrida en 1897 y que será de vital importancia en la configuración de su obra posterior. El propio Unamuno habló de ello en unas cartas a Pedro Corominas quien, en un artículo, relató los hechos. Escribía Corominas que

su crisis religiosa, más bien mística, de 1897 le había dejado enfiarse un espíritu calcinado... Duró unos cuantos años pero su intensidad fue decreciendo... En una carta me explicó la crisis como una descarga fulminante que le hirió en medio de la noche. Ya hacia horas que no podía dormir y se daba vueltas desasosegadamente en su lecho matrimonial, donde su esposa le oía... De súbito le sobrevino un llanto inconsolable... Entonces la pobre mujer, vencido el miedo por la piedad, lo abrazó y acariciándole le decía: ¿Qué tienes hijo mío? Al día siguiente Unamuno lo abandona todo e iba a recluirse en el convento de frailes dominicos de Salamanca, donde estuvo tres días. Algunos años después me mostró el convento y el lugar donde pasó las primeras horas rezando de cara a la pared<sup>4</sup>.

El fondo de Unamuno y, por ende, del hombre de carne y hueso que proyecta en *Del sentimiento trágico de la vida*, es un fondo trágico y agitado por el saberse abocado a la nada, a la experiencia de la muerte, tal y como le ocurrió al propio Unamuno aquella noche de 1897.

El ser del hombre cuenta, por tanto, con un fondo trágico que hace de la vida una lucha continua, una contienda de contradicciones que, en el caso de Unamuno, se manifiesta en el espíritu agónico y beligerante no sólo en lo que

---

<sup>4</sup> SÁNCHEZ BARBUDO, A., *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Barcelona, Ed. Lumen, 1981. El texto original pertenece a la obra de Pedro Corominas: *La trágica fe de Miguel de Unamuno*, Atenea, Santiago de Chile, 1938.

concierno al mundo exterior sino, también, en su propia intimidad. El contexto de la Generación del 98 (definido en gran parte por las desastrosas consecuencias para España en el orden político, económico y social tras la Guerra de Cuba) fue uno de los marcos de comprensión de la crisis de los paradigmas modernos. Era el momento de preguntarse por la identidad nacional, por el ser de los hombres, de cada hombre de carne y hueso. Y este cometido fue el que aceptaron los autores del 98 quienes, al igual que Unamuno, impulsaron un nuevo modo de filosofar caracterizado por la conjunción respecto a las otras artes.

La intención de Unamuno de poner en tela de juicio al hombre moderno y la razón por antonomasia es compartida por Picasso en su etapa cubista. Al igual que otros movimientos vanguardistas de la época, el cubismo supuso una apertura de los límites del conocer al cuestionar la visión tradicional de la realidad. Mediante la reproducción de los objetos desde distintos puntos de vista, el cubismo nos acerca a una nueva percepción de la realidad o, lo que es lo mismo, a un nuevo método de invención de la verdad. Esta caracterización casa a la perfección con el momento histórico del momento: la aceptación de la realidad desde su carácter fragmentado y contingente.

Estamos ante una clara respuesta, por parte de Unamuno y Picasso a la deformación radical que ha sufrido la comprensión de la realidad. Si antes ésta se contemplaba desde la razón moderna y sus métodos absolutos, ahora se responde a la escisión propia de esa racionalidad, a partir de la cual quedan en suspenso las concepciones naturalistas y realistas tanto en el arte pictórico como en la literatura, una narrativa que ahora se entiende desde la filosofía. Así, dice Picasso, “sigo haciendo lo que puedo para perder la naturaleza de vista. Quiero aspirar a la similitud, a una profunda similitud que es más real que la realidad, convirtiéndose así en surrealista”<sup>5</sup>. Esta apertura de los mecanismos de comprensión que se produce mediante el cubismo es reflejo de la conciencia trágica de la época, en la que se produce una transformación del realismo hacia sus límites: la deformación propia de su tiempo.

Frente a las obras de carácter naturalista-realista, tanto Unamuno<sup>6</sup> como Picasso nos muestran otro posible modelo narrativo y de pensamiento. La rea-

<sup>5</sup> VV.AA, *Arte del siglo XX. Vol. I. Pintura, Escultura, Nuevos medios, Fotografía*, Köln, Taschen, 2005, p. 215.

<sup>6</sup> Recordemos a este respecto el papel que jugaron las conocidas como novelas de 1902: *Sonata de otoño* (Valle-Inclán), *Camino de perfección* (Pío Baroja), *La voluntad* (Azorín) y *Amor y pedagogía* (Unamuno), suponen la consagración de un nuevo modelo novelístico y filosófico en el que las historias aparecen desde su carácter fragmentado: se desconoce la vida y los pormenores de sus personajes, pues sólo se centran en los aspectos esenciales para

lidad en sí misma está en constante proceso de transformación y, consecuentemente, deformación. Este carácter se manifiesta en la condición beligerante del hombre de carne y hueso que, ante la huida de los dioses, ha de hacer frente a su existencia contradictoria y finita:

hay algo que, a falta de otro nombre, llamaremos el sentimiento trágico de la vida, que lleva tras de sí toda una concepción de la vida misma y del universo, toda una filosofía más o menos formulada, más o menos consciente. Y ese sentimiento pueden tenerlo, y lo tienen, no sólo hombres individuales, sino pueblos enteros<sup>7</sup>.

Y continúa más adelante afirmando que “nadie ha probado que el hombre tenga que ser naturalmente alegre. Es más: el hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya, respecto al burro o a un cangrejo un animal enfermo. La conciencia es una enfermedad”<sup>8</sup>.

La condición enferma del hombre proviene, según Unamuno, de la razón en su sentido más irreal, del afán de progreso y de escudo en esas categorías modernas que se olvidaron del carácter humano e irracional del hombre, es decir, olvidaron su ser de carne y hueso. En el caso de Picasso sucede algo similar. La fragmentación de los objetos aumenta con el paso del tiempo, pasando a una pintura de naturalezas muertas que se caracteriza por la distorsión de las formas que, alejándose de una mera reproducción de la realidad, pasan a ser geométricas, en un contexto fragmentado en el que el objeto, a pesar de todo, sigue intuyéndose.

En el cuadro del que nos hacemos eco, *Guitarra*, Picasso se encuentra en el punto álgido de su período cubista. Realizado con restos de papel de pared, hojas de periódicos y papeles de colores pegados, se configura un lienzo que, a modo de fragmento nos deja intuir una guitarra en un contexto más amplio: lejos de estar sobre un fondo neutro, el objeto mismo se confunde con él, diluyéndose así los límites entre la ficción y la realidad y mostrándonos

---

el desarrollo de la obra. Las historias son inconclusas, tal y como sucede en la vida misma. Aunque haya personajes que mueran, la historia continúa y perfectamente podría haber sucedido lo mismo con la vida de sus hombres, pero la contingencia, la finitud o, lo que es lo mismo, la nada, se impone. Lejos de representar un retrato fidedigno de la sociedad de su tiempo al modo de los realistas–naturalistas, las novelas de 1902 se hacen eco de la apatía, la ausencia de voluntad y el espíritu de lucha de su tiempo, mediante una escritura desgarrada y trágica que representa su tiempo: la ausencia de relatos redentores y salvíficos así como el ser abocado de los hombres al abismo, a la nada, a la muerte.

<sup>7</sup> UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico de la vida, o.c.*, p. 61.

<sup>8</sup> *Ib.*

distintos fragmentos de realidad, tal y como consta en el trozo de periódico expuesto<sup>9</sup>.

*Guitarra* muestra, por tanto, el proceso de deformación de la realidad que se manifiesta desde la superación de los cánones modernos en cuanto al arte, la literatura y el pensamiento. Así, dice Picasso que “hay que matar al arte moderno. Esto quiere decir que uno tiene que matarse a sí mismo si quiere continuar haciendo algo”<sup>10</sup>. La nueva configuración de la realidad exige, por tanto, nuevas respuestas, alternativas de comprensión ajustadas al carácter pleno de la vida humana: desde sus triunfos a sus fracasos pasando por sus anhelos no siempre satisfechos.

Tanto Picasso como Unamuno muestran el carácter transfigurado de la realidad. Ambos, desde el campo de expresión que les corresponde, se hacen eco del hombre de carne y hueso, de ese hombre que, enfermo de razón, ha sido olvidado por la historia y que ahora resurge en un clima bañado por la carencia de voluntad y por la apatía generalizada. *Del sentimiento trágico de la vida* y *Guitarra* son dos de las obras que representan esta nueva exégesis del mundo. Frente a los discursos en torno a la correspondencia absoluta con la realidad, nos situamos ante una apertura cognoscitiva en la que se entremezclan la realidad con la ficción, los deseos y anhelos del hombre con la decadencia de su tiempo, la razón con el sentimiento o la voluntad de acción en lucha con la tradición heredada.

Estos discursos rupturistas, símbolo de una época agitada y en crisis están presentes en la actualidad quizás más que en otros momentos de nuestra historia. Ante la situación que nos acontece, en la que se han superado todas las barreras de la cordura y la humanidad, no estaría de más recoger el testigo de estos intelectuales e impulsar una renovación de nuestra sociedad. Lejos de un discurso meramente teórico, es menester cuestionar hasta qué punto ahondamos en la problemática de nuestro tiempo más allá de su investidura económica. El trasfondo de una sociedad es la semilla que debe brotar de nuevo desde la formación de su gente y, también, de su clase política. Seguimos imbuidos en una realidad fragmentada que no admite discursos redentores, paternalistas y referentes a la teodicea. No habitamos en el mejor de los mundos posibles, sino en el que estamos. Y éste se encuentra fracturado, corrompido y, definitivamente, en ruinas. Ante esta situación tenemos dos opciones, como expli-

<sup>9</sup> Para la elaboración de la descripción de *Guitarra*, nos hemos servido del manual de WALTHER, I. F., *Picasso*, Köln, Taschen, 2007.

<sup>10</sup> *Ib.*, p. 68.

có María Zambrano en *El hombre y lo divino*<sup>11</sup>: o bien reconstruimos el ser derruido de nuestro tiempo, adoptando con ello formas monstruosas que no resisten ni aceptan el pasado, o bien, por el contrario, reconstruimos. Desde esta última perspectiva, el hombre acepta el fracaso de su tiempo, lo integra en sí y elabora un discurso de acción a partir del cual emerge una identidad consciente de sus fracturas, de su ser contingente de carne y hueso. Quizás sea este el reto de nuestro tiempo: apostar por una reconstrucción que asuma los errores del pasado en una labor creativa que trascienda los límites impuestos.

Unamuno y Picasso son dos claros ejemplos de alternativas ante una realidad heredada e impuesta. En *Del sentimiento trágico de la vida y Guitarra* nos situamos ante una radicalidad del pensamiento que se impone a los designios de su tiempo, aportando al hombre una capacidad de crítica, comprensión y creación de su realidad más inmediata. Esta apertura se torna esencial para hacer frente a los avatares de la historia que, lejos de ser lineal, hace tiempo que se muestra cambiante, al igual que su protagonista esencial: el hombre de carne y hueso.

---

<sup>11</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2005.



## ÁNGEL GANIVET ANTE LA CRISIS DE FIN DE SIGLO

MANUEL SALGUERO SALGUERO  
*Universidad de Granada*

### I. El “ganivetismo” como necesario prolegómeno

Tenía razón Quintiliano Saldaña cuando, refiriéndose al estudio de la obra de Ganivet, decía que había que proceder a la siguiente tarea previa: efectuar las “rituales purificaciones”, no alterar “los hitos de la heredad” y no pagar “precio de afección”<sup>1</sup>. Parece, en efecto, que cuando se habla o se escribe de Ganivet hay que tomar ciertas precauciones porque circulan, a veces, tópicos no exentos de matices sectáreos. Esto puede explicarse por el hecho de que el pensamiento y la figura de Ángel Ganivet han quedado asociados al fenómeno histórico del “ganivetismo” que tiene que ver con las diferentes estimaciones ideológicas realizadas en el transcurso del tiempo. Como decía su amigo más íntimo, Nicolás María López, muchos han querido interpretarlo y definirlo cuando resulta que es “el escritor más indefinible, misterioso e inasimilable que puede darse. El fue, lo que fue, y no lo que unos u otros quisieran que fuese”<sup>2</sup>.

Como dice Olmedo Moreno, Ganivet, que tenía como mayor pecado disponer de una respuesta demasiado pronta, “fustigó a diestra y siniestra” como un exaltado moralista<sup>3</sup>. Hubo momentos en que la izquierda pretendió hacerlo suyo, por su activa beligerancia contra las instituciones, por su acentuado escepticismo y por ser tan poco creyente. Sin embargo, sus tesis a favor del

<sup>1</sup> SALDAÑA, Q., *Ángel Ganivet*, Madrid, Editorial Hernando, 1930.

<sup>2</sup> LÓPEZ, N. M<sup>a</sup>, *La cofradía del Avellano. Cartas íntimas de Ángel Ganivet*, Granada, Piñar Rocha, 1936, pp. 25-26.

<sup>3</sup> OLMEDO MORENO, M., *El pensamiento de Ángel Ganivet*, Madrid, Revista de Occidente, 1965, p. 15; GARCÍA VALDECASAS, J. G., “Los dicitarios políticos de Ganivet”, *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, vol. 74, (1988-1989), p. 270.

tradicionalismo, el casticismo y los aspectos nacionalistas del *Idearium* lo acercaban a la derecha como su lugar natural. Por otra parte, abundan los textos en que Ganivet critica el paternalismo del Estado y el empeño que tienen los políticos en querer hacer felices a los ciudadanos. Estas ideas, cercanas al pensamiento de Stuart Mill y de Spencer, eran bien vistas por los liberales. Pero hay otros textos en que se perciben muy claramente los excesos del capitalismo: la conversión del hombre en cosa, la deshumanización, alienación y explotación del proletariado. Criticaba con mucha convicción la propiedad privada a la que antepone el interés social y colectivo e imaginó un peculiar socialismo (el socialismo nirvánico), no viciado por el positivismo y que se opone a la agresividad competitiva del mercantilismo burgués. Se trataba de un socialismo ético, vinculado al ámbito del municipalismo, y anclado en la esencia de lo español y en el estoicismo senequista<sup>4</sup>.

Las ideas del pensador granadino son de su propia cosecha y fluyen con total libertad, por lo que no es extraño que sintiera un rechazo insuperable por las clasificaciones y que le molestaba ser ubicado. Se distanció de sus contemporáneos tanto al mirar hacia atrás como hacia adelante. Fue un autodidacta, quiso ser independiente, buscaba la originalidad y se refugiaba en su pluma irónica, en la paradoja, en la diatriba y en el exabrupto. Estos rasgos de su independencia de criterio son fácilmente perceptibles en todos sus escritos. Sabía que muchas de sus ideas eran prematuras, pero las expresaba “para que vayan sonando en las distraídas orejas de nuestros compatriotas”<sup>5</sup>. Nutrido del más hondo nihilismo nietzscheano, Ganivet había perdido la “brújula” y el “eje diamantino” de los valores. Por eso, se despega de su propia obra e intenta que otros “salven los ideales en que él ha dejado de creer”<sup>6</sup>.

Como dice Olmedo Moreno, sobre Ganivet se ha escrito “con incompetencia, antipatía y mal disimulado sentimiento de superioridad”. En relación con su obra, se han producido muy diversos malentendidos y puede decirse de ella que “ha sido usada y no recibida”<sup>7</sup>. Como subraya Ferrater en este mismo sentido, “cuanto escribió Ganivet se suele entender, por extensión, por no decir por pereza, como una especie de parerga y paralipomena al *Idearium*

<sup>4</sup> Cfr. SALGUERO, M., *Ángel Ganivet y el porvenir de la ciudad pensada*, Obra Social Caja Granada, Colección el Defensor de Granada, Granada, 2005, pp. 216-223.

<sup>5</sup> *Los trabajos del infatigable creador Pío Cid*, en *Obras completas*, prólogo de Melchor Fernández Almagro, tomo II, Madrid, Aguilar, 1962, p. 191. Citaremos por esta edición.

<sup>6</sup> OLMEDO MORENO, M., o. c., p. 152.

<sup>7</sup> OLMEDO MORENO, M., o. c., p. 147.



español. Mas si se nos mete en la mollera la idea fija de que el *Idearium* es la obra de Ganivet, habremos hecho algo peor que simplificar el pensamiento de nuestro autor: lo habremos momificado”<sup>8</sup>. La figura de Ganivet fue más admirada que conocida y ha llegado hasta hoy envuelta en el mito del “problema de España”, vinculada traumáticamente a la especulación ensayística del hispanismo cultural de los años cuarenta, tras la conmoción que supuso la guerra civil española<sup>9</sup>.

El ganivetismo de ámbito nacional y la fama de Ganivet se iniciaron tras su trágica muerte, al arrojarse a las heladas aguas del río Dwina en Riga el 29 de noviembre de 1898. Puede fijarse ese momento de mayor fama cuando su amigo Navarro Ledesma organizó una velada en el Ateneo de Madrid el día 29 de noviembre de 1903 para celebrar el 5º aniversario de la muerte del pensador granadino, en la que hablaron elogiosamente de su obra Azorín, Unamuno y Maeztu. Azaña recuerda en su estudio sobre el *Idearium* de Ganivet el tono laudatorio de aquella velada: “Era un hombre único y señero, distinto y desligado en todo y por todo de los demás seres humanos [...] No creo desvariar afirmando que era mi amigo un extraño ser, precursor de razas futuras”<sup>10</sup>. Azaña decía que “pasó entonces por el cenit la estrella de Ganivet y lograron sus escritos relativa difusión. Su figura de profeta y sus ideas llegaron a tiempo”<sup>11</sup>. Ciertos escritos de Ganivet fueron, a juicio de Azaña, muy bien recibidos. Y en un tono no exento de ironía –porque Azaña fue uno de los críticos más severos de Ganivet– subrayaba: “Al fin se hacía justicia por un hombre moderno, librepensador, y que escribía desde el extranjero. Fue sobre todo bien recibido por los jóvenes. Había surgido un nombre al que poder alabar, al menos en público, sin ponerse en ridículo [...] La causa profunda de la exaltación de Ganivet al rango de guía y maestro de una España venidera consiste acaso, más que en la sustancia ideal de sus escritos, en una coincidencia de problemas de juventud”<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> FERRATER MORA, J., “El sabor de la vida”, *Papeles de Son Armadans*, t. XXII, nº LXIV, 1961, pp. 129-130.

<sup>9</sup> FERNÁNDEZ SÁNCHEZ-ALARCOS, R., *La novela modernista de Ángel Ganivet*, Diputación Provincial de Granada y Fundación Caja de Granada, 1995, pp. 9 y 38-40.

<sup>10</sup> AZAÑA, M., “El *Idearium* de Ganivet”, en *Plumas y palabras*, Barcelona, Crítica, 1976, pp. 12-13. El discurso de Navarro Ledesma se encuentra en el prólogo a la edición del *Epistolario* de Ganivet, Madrid, 1919, p. 8. Puede verse, al respecto, FERNÁNDEZ SÁNCHEZ-ALARCOS, R., *o. c.*, p. 34.

<sup>11</sup> AZAÑA, M., *o. c.*, p. 13.

<sup>12</sup> *Ib.*, pp. 13-14.

El ganivetismo experimentó en los años 20 un nuevo impulso y los periódicos glosaban su figura de modo que –como también señala Azaña– Ganivet reapareció entonces “con igual reputación que tuvo en los comienzos del siglo”<sup>13</sup>. Tal auge se debió –como ha destacado Inman Fox– a que estaban en ascenso las ideas nacionalistas tras la primera Guerra Mundial. En 1925 apareció el primer estudio serio de la obra del intelectual granadino, *Vida y obra de Ángel Ganivet* de Melchor Fernández Almagro, en la que se hacía una crítica favorable del *Idearium*.

En los últimos días del mes de marzo de 1925 –con ocasión de la repatriación de los restos de Ganivet desde Riga<sup>14</sup>– tuvo lugar una confrontación entre las izquierdas y las derechas. Unos y otros “se lo disputarán a porfía, pretendiendo adscribir el patrimonio espiritual de Ganivet a sus respectivos grupos”<sup>15</sup>. Desde el diario católico *El Debate* se pretendía demostrar la “maquinación inadmisibles” de que los restos de Ganivet “sirvan de bandera para una algarada izquierdista” (26 de marzo de 1925). Desde la prensa socialista y liberal (*La Libertad*, 27 de marzo de 1925) se evidenciaba la manipulación y tergiversación de los textos del intelectual granadino. El periódico monárquico *ABC* (29 de marzo) se alejaba del extremismo de la derecha y de la izquierda y mantenía una posición más conciliadora. La figura de Ganivet no podía tomarse como enseña de los radicales ni de los reaccionarios. En este mismo periódico Eugenio d’Ors (1 de abril)<sup>16</sup> abogaba por no “fabricar un Ganivet a nuestro gusto, un Ganivet de convención pragmática y de mentira”. El balance de la confrontación fue favorable a la izquierda.

El recibimiento entusiástico de los restos de Ganivet en la Estación del Norte de Madrid, procedentes de San Sebastián, y el acto de homenaje celebrado en el Paraninfo de la Universidad Central el día 29 de marzo de 1925 se convirtieron en una crítica a la política académica de Primo de Rivera. Unamuno recordaba con profundo pesar a su amigo mientras él estaba confinado y despojado de su cátedra. Federico García Lorca formaba parte, como nos

<sup>13</sup> AZAÑA, M., *o. c.*, pp. 10-11.

<sup>14</sup> Para este aspecto de la repatriación de los restos de Ganivet desde Riga hasta Granada, con todas sus vicisitudes, puede consultarse el preciso estudio de Antonio Gallego Morell: *Ángel Ganivet. El excéntrico del 98*, Granada, Editorial Albaicín, 1965, pp. 181-188.

<sup>15</sup> GONZÁLEZ BLANCO, E., *Ángel Ganivet*, Madrid, 1930, en FERNÁNDEZ SÁNCHEZ-ALARCOS, R., *o. c.*, p. 23. Los testimonios de prensa: *ABC* (29-III-1925) y *El Sol* (27-III-1925, y 29-III-1925).

<sup>16</sup> Cfr. RAMSDEN, H., *Ángel Ganivet's Idearium Español, a critical study*, Manchester University Press, 1967, pp. 22-25.

dice Gallego Morell, de la comisión encargada de convocar a los intelectuales a la sesión de homenaje celebrada en el Paraninfo de la Universidad Central, en la que intervinieron, entre otros, Antonio Garrigues, Luis Jiménez de Asúa, Gregorio Marañón, Eugenio d'Ors, Américo Castro y Rodríguez de Viguri<sup>17</sup>. El mismo recibimiento entusiástico tuvo lugar en Granada cuando llegaron los restos de Ganivet a su ciudad natal, el 30 de marzo de 1925.

Como señala Ramsden, puede considerarse que desde 1925 hasta 1930 alcanzó Ganivet el momento culminante de su consideración como liberal<sup>18</sup>. Sin embargo, a partir de 1930 la izquierda fue distanciándose de Ganivet, debido, en buena medida, a las críticas de algunos intelectuales como Azaña, Altamira, Gómez de la Serna, etc. En relación con estas crítica formulada contra Ganivet, hay que tener presente que la generación del 98 se ha vinculado habitualmente al problema de España y a la conciencia del ser español en el contexto del “Desastre” de aquel final de siglo. Sin embargo, si aquella generación y Ganivet en particular se incardinan, también, en el contexto de la crisis finisecular de la cultura europea, se evitaría incurrir en una imagen deformada e insuficiente de los noventayochistas. La crisis hispánica del 98 es, más bien, un síntoma o un reflejo de la crisis finisecular europea<sup>19</sup>.

Además de este ganivetismo de resonancia nacional, existe otro de carácter local vinculado a la corriente de admiración personal del grupo de amigos granadinos de la Cofradía del Avellano que se sentían orgullosos de contar con un amigo cuyos ojos eran “las únicas ventanas de la ciudad abiertas al mundo”. Ganivet era un “oráculo” para ellos y no dejaban de reconocer su fuerza hipnotizadora y la “atracción irresistible” que ejercía<sup>20</sup>. En este ganivetismo de carácter local, hay que incluir la influencia que ejerció la concepción ganivetiana de la ciudad en la praxis urbanística durante el tiempo que desempeñó la alcaldía Antonio Gallego y Burín (1938-1951)<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> GALLEGO MORELL, A., *Ángel Ganivet: el excéntrico del 98*, o. c., p. 186.

<sup>18</sup> RAMSDEN, H., o. c., pp. 24-25.

<sup>19</sup> Cfr. CEREZO GALÁN, P., *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, pp. 18-21.

<sup>20</sup> GALLEGO Y BURÍN, A., “Prólogo” de 1954, en GANIVET, A., *Granada la bella*, Granada, Miguel Sánchez Editor, 1993, p. 37.

<sup>21</sup> Estas fueron sus palabras en 1954 en el prólogo de obra *Granada la bella*: “en los años en que el autor de estas líneas tuvo encomendada la dirección municipal de Granada, siguió (...) las reformas realizadas en aquella ciudad, de 1938 a 1951, están inspiradas en sus deseos y en su doctrina”. GALLEGO Y BURÍN, A., “Prólogo” de 1954, o. c., p. 38.

De entre las razones del antigianivetismo que suelen señalarse, destaca la posición mantenida por Ganivet con respecto al régimen democrático-parlamentario de la época de la Restauración, añadiéndose a ello la desconfianza que manifestaba en las posibilidades del régimen político de la Restauración para solucionar el marasmo en que se encontraba la nación. La aversión que el intelectual granadino sentía por la política se debía, sobre todo, a que percibía esa actividad como puro artificio y decoración, sin posibilidad transformadora alguna. La corrupción y el caciquismo son otros dos factores por los que el granadino lanzaba su dura diatriba contra aquel viciado sistema político. Pero, es preciso considerar que esta misma desconfianza era compartida por los otros hombres del 98, por los regeneracionistas Costa y Picavea, y por los institucionistas Francisco Giner, Cossío o Lucas Mallada, como indica Santos Juliá<sup>22</sup>. El desdén por la política, que se extendía al mismo sistema democrático, era en realidad un rechazo al ambiente de ramplonería y penuria espiritual que todos ellos veían a su alrededor. El influjo nietzscheano no puede negarse en esta actitud de los noventayochistas<sup>23</sup>. Unamuno se mostraba vacilante sin escamotear críticas, pedía un “Redentor” y criticaba (*En torno al casticismo*) con dureza los males de aquel fin de siglo: el espíritu ordenancista, el formalismo, la mediocridad, la “pequeñez de la política” y de los viejos partidos políticos<sup>24</sup>. Macías Picavea defendía la necesidad de tener en suspenso las Cortes por algún tiempo. Joaquín Costa<sup>25</sup> criticaba el sufragio y hacía apelaciones al “cirujano de hierro”. Pío Baroja decía (en *Divagaciones apasionadas*) de la democracia que aplanaba los espíritus, impide el predominio de los más capaces, fomenta la vulgaridad y lo plebeyo. Maeztu prefería dejar morir a la España paralítica, ya que no existía posibilidad de reforma<sup>26</sup>. Azorín denunciaba la abyección e

<sup>22</sup> Cfr. JULIÁ, S., “Anomalía, dolor y fracaso de España”, *Claves de la Razón Práctica*, nº 66, 1996, p. 12.

<sup>23</sup> La obra de Gonzalo SOBEJANO lo acredita: *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 1967. Cfr. ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 7 (II) (*La crisis contemporánea*), Barcelona, Círculo de Lectores, 1993, pp. 208-212 y 254.

<sup>24</sup> Cfr. DÍAZ, E., “Joaquín Costa: ¿Regeneración sin parlamento?”, *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, II época, nº 24-25, 1996, pp. 140-141. Resaltamos citas sobre Unamuno vistas en ABELLÁN, o. c., p. 208-210.

<sup>25</sup> Para este autor, puede verse el número monográfico a él dedicado en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, II época, nº 24-25, 1996, pp. 77-142.

<sup>26</sup> Cfr. JULIÁ, S., “Anomalía, dolor y fracaso de España”, o. c., pp. 12 y 13. Citas resaltadas sobre Pío Baroja y Maeztu en. ABELLÁN, J. L., o. c., p. 209.

idiotez de la política y relacionaba la democracia con lo inculto, lo torpe y lo grosero<sup>27</sup>. Ganivet, por su parte, apelaba a un Prometeo o a un Hércules<sup>28</sup> y decía en *Cartas finlandesas* que hablar de democracia en España “es música celestial”<sup>29</sup>.

El legado político de la generación del 98 no puede considerarse como “progresista”, como ha subrayado Abellán (*Historia crítica del pensamiento español*). Hay autores que han hablado del “reaccionarismo” de dicha generación y han destacado el aprovechamiento político que hizo el franquismo de estos escritores. Sin embargo, este reaccionarismo sólo encuentra su explicación y su contexto “como una forma de casticismo” y como manifestación de la “psicología nacional” en un país que atraviesa una profunda crisis de identidad cultural<sup>30</sup>. A Ángel Ganivet hay que situarlo entre los intelectuales de su generación y en aquella circunstancia finisecular que era la de una profunda crisis de la conciencia europea.

En la fecha aún no lejana de 1998, con ocasión del centenario de la muerte del cónsul granadino, se ha estudiado con rigor su obra novelística<sup>31</sup> y el conjunto de su pensamiento como quedó acreditado en el Congreso Internacional celebrado en Granada en aquella fecha. Se han reeditado las obras de Ganivet en varias editoriales, así como varios estudios sobre su obra, y han aparecido otros nuevos. La Diputación Provincial de Granada –bajo la iniciativa del Fernando García Lara– ha editado la obra completa de Ganivet, incorporando documentos inéditos, sobre todo en el volumen que recoge *El Epistolario* que incluye 610 cartas con una extensión de 2000 páginas. Como parte de esta iniciativa se publicó una completa bibliografía anotada sobre Ganivet a cargo de Nil Santiáñez-Tío<sup>32</sup>. Esta bibliografía recoge más de 700 fichas, lo que da idea del ingente cúmulo de trabajos y estudios sobre Ángel Ganivet entre esas fechas

<sup>27</sup> Cfr. ABELLÁN, J. L., *o. c.*, p. 208.

<sup>28</sup> “Hacia falta en España un nuevo Hércules” (*Los trabajos*, I, p. 61); *Epistolario*, VII, p. 869.

<sup>29</sup> *Cartas finlandesas*, V, p. 708.

<sup>30</sup> *Ib.*, pp. 358 y 359.

<sup>31</sup> Entre otros estudios, cfr. SANTIÁÑEZ-TÍO, Nil, *Ángel Ganivet, escritor modernista*, Madrid, Gredos, 1994. FERNÁNDEZ SÁNCHEZ-ALARCOS, R. *La novela modernista de Ángel Ganivet, o. c.*

<sup>32</sup> SANTIÁÑEZ-TÍO, Nil, *Ángel Ganivet: una bibliografía anotada: 1892-1995*, Diputación Provincial de Granada/Fundación Caja Granada, Granada, 1996.

## II. El oficio de Ganivet como intelectual en el contexto de la crisis finisecular española y europea

Una vez hecho este prolegómeno sobre el ganivetismo, me centraré ahora en la figura del cónsul granadino como un intelectual en aquella circunstancia finisecular.

Ortega y Gasset –en el prólogo a la primera edición hecha por Espasa Calpe en 1940 de *Cartas Finlandesas y Hombres del norte*– decía de Ganivet, Unamuno, Shaw y Barrès que tenían un deseo de notoriedad, un “afán de distinguirse”, y buscaban deliberadamente la originalidad. Todos ellos sentían “el prurito [...] de tener ideas sobre todo”<sup>33</sup>. En realidad, Ortega –que tenía una elevada consideración de la obra de Ganivet, como se aprecia en este prólogo– estaba apuntando la idea de que Unamuno y Ganivet habían de ser incluidos en la categoría del “intelectual” que comenzó a gestarse en aquel final de siglo<sup>34</sup>. Fue precisamente el 13 de enero de 1898 la fecha en que Zola publicó en el periódico *L’Aurore* el artículo titulado “Yo acuso” en relación con el asunto Dreyfus, lo que originó el “manifiesto de los intelectuales” (Anatole France, Brunot, Leon Blum, Charles Peguy), la acuñación del neologismo “*intelectuel*” y la campaña organizada en torno a ese caso para influir en la opinión pública. Este escándalo político tuvo repercusión en el sector liberal de la opinión pública española y, como dice Imman Fox, la falta de confianza en el sistema parlamentario y el clima de corrupción política hacía que los intelectuales fueran tomando conciencia de una misión especial en la regeneración de España<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> ORTEGA Y GASSET, J., “Prólogo”, en GANIVET, A., *Cartas finlandesas y Hombres del norte*, Madrid, Espasa-Calpe (1ª edición 1940), 5ª edición, 1961, pp. IX y XIII. Como se desprende de este prólogo, Ortega tenía un elevada consideración de la obra de Ganivet: “*Los trabajos de Pío Cid, Idearium español, Granada la Bella*, son tres grandes libros españoles. A mí me parece el primero una de las mejores novelas que en nuestro idioma existen [...] *Hombres del Norte, Cartas Finlandesas*, son grandes libros europeos escritos en la hora mejor” (*Ib.*, p. XIV). Ortega y Gasset encuadra a Ganivet en la generación de 1857. Sobejano dice que es “concreador del espíritu del 98” (SOBEJANO, G., *Nietzsche en España*, o. c., p. 259). Eugenio D’Ors lo califica como “glorioso precursor” y Maeztu como “nuestro predecesor inmediato” (FERNÁNDEZ ALMAGRO, M., *Vida y obra de Ángel Ganivet*, Madrid, Revista de Occidente, 1952, pp. 19 y 20).

<sup>34</sup> Cfr. JULIÁ, S., *Historia de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2004, pp. 9 y 89.

<sup>35</sup> FOX, E. I., “El año de 1898 y el origen de los intelectuales”, en ABELLÁN, J. L., y otros, *La crisis de fin de siglo: ideología y literatura. Estudios en memoria de R. Pérez de la Dehesa*, Barcelona, Ariel, 1974, pp. 20-21. MARICHAL, J., “La generación de los intelectuales y la política”, *ib.*, pp. 25-41.

A partir de esta fecha, se utilizó la expresión “intelectual” para referirse a los jóvenes de la generación de 1898 que tenían conciencia clara de su papel rector en la vanguardia política y social<sup>36</sup>. Como ha subrayado Javier Varela, el grupo de intelectuales de la generación del 98 (sobre todo Azorín, Baroja y Maeztu, que reconocían el magisterio de Ganivet y Unamuno) se caracterizó “no por el *status*”, sino por su repercusión en la vida pública a través de los periódicos, las tertulias, los talleres de pintura y en el Ateneo<sup>37</sup>. El papel del intelectual en el sentido expresado fue ejercido ampliamente por Ganivet en muchas de sus obras como *Granada la bella*, *El porvenir de España*, *Cartas Finlandesas* y *Hombres del norte* que fueron obras publicadas inicialmente como artículos periodísticos que enviaba al periódico *Defensor de Granada* desde Amberes o Helsingfors con notoria incidencia en la opinión pública. Se trataba de ensayos escritos para el sur y desde la añoranza del sur, pero efectuados en el norte.

Ganivet, como Unamuno y los demás intelectuales de aquel final de siglo, intentaron influir en la mentalidad española desde un plano ideológico, poniendo en evidencia la falta de iniciativa, el estancamiento y la atonía política en un contexto que tan necesitado estaba de dinamismo y regeneración. A tal situación de asfixia, de parálisis y de bloqueo mental y moral responde Ganivet con su diagnóstico de la abulia, una radiografía social muy nutrida de perplejidad espiritual, quebranto y prolongada inacción. Este diagnóstico de la abulia, que tiene su origen en el ámbito individual, se aplica también a la sociedad y por eso Ganivet dice que la enfermedad que padecía España era la abulia colectiva: caída de los ideales, parálisis y atonía de la voluntad, bloqueo de la inteligencia y parálisis de la acción.

Ángel Ganivet era consciente de que el diálogo mantenido en las páginas de *El Defensor de Granada* entre el 12 de junio y el 17 de septiembre de 1898 —y que se publicó con el título de *El porvenir de España* en 1912— habría de tener una importante repercusión sobre la opinión pública como correspondía al oficio de un intelectual en el peculiar contexto de aquel final de siglo. No pretendía trazar un programa político con vistas a “conquistar la opinión”, como podemos leer en el inicio de la 2ª parte de *El porvenir de España*, para acceder al poder y gobernar según la política al uso. En su oficio de intelectual considera que su tarea no es conquistar la opinión sino “formar la opinión”

<sup>36</sup> Cfr. FOX, E.I., *ib.*, pp. 23 y 24.

<sup>37</sup> VARELA, J., “El mito de Castilla en la generación del 98”, *Claves*, marzo, 1997, p. 10.

con programas independientes que funcionen a modo de espejo en el que la opinión se reconoce. Estos programas –dice– “están al alcance de todas las personas sinceras, y en España son muy necesarios, porque la opinión solo tiene para mirarse el espejo cóncavo de su propia ignorancia, y hace tiempo que no se mira de miedo de verse tan fea”<sup>38</sup>.

Estos intelectuales emergentes –y, muy especialmenete, Ganivet– querían emprender una tarea desmitificadora, alejarse de convencionalismos y artificios estériles, afinar las ideas, criticar la inveterada aquiescencia servil, huir de la ramplonería, alejarse de la erudición retórica, desmoronar el caciquismo y deshacer tópicos. Ganivet consideraba que la tarea del intelectual había de asociarse, como subraya en *El porvenir de España*, a las “ideas redondas” que propician la paz y la concordia, alejándose de los “proyectiles ciegos” o de las “ideas picudas” que siempre van a hacer daño”<sup>39</sup>. También ha de huir el intelectual, nos dice allí mismo, de aquellos hábitos mentales que derivan en “armas de sectáreo”.

La revolución de que hablaban Unamuno y Ganivet era de aquella que actúa en la raíz, en la conciencia y en la personalidad más íntima de los individuos. Es la revolución de un incesante aguijoneo crítico para despertar a los demás del letargo, la indolencia y la mediocridad en que viven. Por eso, dice Pío Cid en *Los trabajos* que su deseo era “perturbar el espíritu de aquellos jóvenes ramplones, y las revoluciones que a él le gustaban eran las que llevan los hombres en la inteligencia y no salen a la superficie sino en forma pacífica, bella y noble”<sup>40</sup>. Ángel Ganivet, como Unamuno y los demás intelectuales de aquella coyuntura finisecular, pretendía abrir nuevos caminos desde una actitud mental que asumía la responsabilidad y el compromiso. Todos ellos compartían la idea de que había que dejar espacio para el misterio, para la acción transformadora, para la ensoñación creadora y para la contemplación mística. Mientras que la conciencia práctica y utilitarista buscan dominar y tienden a la apropiación, la conciencia abierta al enigma y al misterio es receptiva a la racionalidad ética y estética.

La figura del intelectual, como puede verse ejemplificada en Ganivet, Unamuno, Machado, Maeztu o Ibsen, busca sentar cátedra al aire libre o ejercer cátedras ambulantes como después diría Machado en Juan de Mairena<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> *El porvenir de España*, en *Obras completas*, tomo II, o. c., p. 1080.

<sup>39</sup> *Ib.*, p. 1063.

<sup>40</sup> *Los trabajos del infatigable creador Pío Cid*, o. c., p. 34

<sup>41</sup> MACHADO, A., *Juan de Mairena (sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo)*, edición, introducción y notas de José M<sup>o</sup> Valverde, Madrid, Clásicos Castalia,



Decía, en este sentido, Pío Cid —el *alter ego* de Ganivet— que pretendía ser un “doctor de secano” que, en mangas de camisa, dirigía su esfuerzo didáctico hacia los valores esenciales para que “sirvan de aguijón” y liberara a los alumnos de la rutina y pereza intelectual<sup>42</sup>. El objetivo no había de ser otro, como ha dicho Imman Fox, que poner en su lugar la nobleza y la aristocracia de la inteligencia para que se convierta en levadura y conciencia viva del pueblo<sup>43</sup>.

Puede decirse, en suma, que la filosofía que caracteriza al oficio del intelectual de aquel fin de siglo era una mezcla de ciencia, arte, sentimiento y convicción personal, en definitiva, una filosofía más subjetiva que objetiva, al modo como la ejercitaban Kierkegard, Schopenhauer o Nietzsche.

### **III. Dos componentes principales del pensamiento de Ganivet como expresión de la crisis finisecular: el romanticismo crítico o sentimiento metafísico de la nostalgia y la patología del nihilismo**

Una vez hecha esta semblanza de nuestro cónsul granadino, es ahora el momento de examinar dos componentes básicos del pensamiento de Ganivet que fluyen en la misma dirección de aquella crisis finisecular europea. El primero de estos componentes es el Romanticismo crítico o sentimiento metafísico de la nostalgia, y el segundo es la patología del nihilismo.

#### *III.1. Romanticismo crítico y sentimiento metafísico de la nostalgia*

La idea de progreso quedó enmarcada en la noción del tiempo lineal e irreversible, por contraposición a la concepción cíclica del tiempo. La confianza en la razón alimentaba el optimismo y hacía posible la capacidad ilimitada de perfeccionamiento del hombre. La eutopía científica de Francis Bacon, la idea de la humanidad abierta al porvenir de Leibniz, la *Ciencia nueva* de Vico, el *Discurso acerca del espíritu humano* de Turgot, el *Bosquejo de un cuadro histórico del progreso del espíritu humano* (1794) de Condorcet, la *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita* de Kant, etc., muestran el camino de ese progreso ilimitado. Esta idea de progreso mi-

---

1991, p. 44. El acceso a un saber crítico que mira las cosas con criterio de librepensador (herencia de la Institución Libre de Enseñanza) y el populismo romántico constituyen la idea básica de la Escuela Popular de Sabiduría Superior.

<sup>42</sup> *Los trabajos de Pío Cid, o. c.*, pp. 37-38.

<sup>43</sup> Fox, E. I., *La crisis intelectual del 98*, Madrid, Edicusa, 1976, p. 13.

litante y proyectista del iluminismo se recapitula en el automatismo de una inexorable marcha de la humanidad hacia lo mejor.

Es preciso señalar, sin embargo, que ya en el mismo siglo de las luces y a lo largo del siglo XIX se levantaron voces disonantes contra el iluminismo<sup>44</sup>. Herder fue, tal vez, el autor más destacado en la crítica de la idea de progreso lineal e ilimitado en su *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad* (1774), donde dice que los “auténticos discípulos de la historia y del corazón humano” nunca creyeron “las novelas sobre el mejoramiento universalmente progresivo del mundo”<sup>45</sup>. Los románticos alemanes como Novalis, Hölderling, Schiller o Goethe y los románticos franceses como Merimée o Baudelaire continuaron esta senda crítica contra el iluminismo.

El regreso a un tiempo y a un espacio como arquetipos de una armonía perfecta con la naturaleza, aún no corrompida por la civilización, es una estructura de pensamiento que no dejó de hacerse presente en los tiempos del iluminismo. El mito del buen salvaje y del hombre natural corrompido por la civilización que popularizó Rousseau sirvió tanto para criticar la artificialidad y frivolidad de la civilización europea como para dar impulso a nuevas narraciones de viajes y utopías sobre las sociedades organizadas y la vida de las ciudades. Como destaca Sebrelli en su *Asedio a la modernidad*, también circularon por esta senda Schelling, Schopenhauer y Nietzsche<sup>46</sup>. Un caso específicamente hispano a finales del siglo XIX de este romanticismo crítico lo encontramos en Ganivet, en Unamuno y en otros representantes del 98 como Azorín o Pío Baroja.

Pueden, en efecto, aplicarse a Ganivet las categorías del romanticismo alemán de Schelling, Schlegel o Novalis. Como ellos, Ganivet rechazaba lo luminoso, lo sólido, lo tranquilo e inteligible y se dejaba seducir por la oscuridad, la noche, el inconsciente y por los poderes ocultos de la naturaleza. Con ellos compartía un anhelo de gravitación mística y de irresistible impulso ha-

---

<sup>44</sup> Isaiah Berlin ha examinado esta corriente antiiluminista V. “The counter-Enlightenment”, en *Against the Current*, Oxford University Press, 1981, pp. 1-24. La corriente antiiluminista estaba representada en Francia por De Maistre y Bonald, en Inglaterra por Burke y en Alemania, además de Herder, por Möser y los románticos.

<sup>45</sup> HERDER, J. G., *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, Buenos Aires, Nova, 1950, p. 60. También, “Prólogo” de Pedro Ribas en HERDER, J. G., *Obra selecta*, Madrid, Ediciones Alfaguara, 1982, pp. XIII-XLII.

<sup>46</sup> Ya iniciado el siglo XX las críticas continuaron produciéndose: Heinrich Rikert, Spengler, Toynbee, Berdiaeff, Marcel, Inge, Tegart, Unamuno en España. Cfr. SEBERELI, J. J., *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, Barcelona, Ariel, 1992, pp. 85-90.

cia el centro inalcanzable del universo. Ganivet participaba de ese mundo del romanticismo que –al decir de Isaiah Berlín– se caracterizaba por “un estado de distanciamiento irónico y a la vez de violento descontento, de melancolía”. Ese fragmentado y desesperado distanciamiento es, sin embargo –como indica también Isaiah Berlín el “Fuste torcido de la Humanidad”– origen “de toda intuición verdadera y de toda inspiración auténtica, creador y destructor al mismo tiempo”<sup>47</sup>.

Pero en el caso de Ganivet –y aquí radica su especificidad– este romanticismo crítico, como manifestación de la nostalgia del origen<sup>48</sup>, se vincula a un hondo sentimiento holístico y panteísta. Ganivet reitera en el *Epistolario* que el hombre se encuentra vital y moralmente vinculado a lo natural, es decir, al “yo-medio”<sup>49</sup> que lo acoge, lo nutre y lo alienta.

Esta interiorización intelectual-vitalista del hombre con la naturaleza, que además Ganivet compartía con los otros de la generación del 98 como Unamuno, Azorín o Pío Baroja, ha sido percibida por H. Tzitskas<sup>50</sup> como un sentimiento ecológico que caracterizaba a los de esta generación. El precedente más inmediato de este sentimiento se debe a que Haeckel –al que cita Ganivet en varias ocasiones– había introducido la “ecología” como una subdisciplina de la zoología. También influyó en este sentido el organicismo de H. Spencer que suscitó un gran interés en autores como Huxley y Taine, al que también cita Ganivet.

La concepción holística de la naturaleza –que tanto caracteriza al cónsul granadino– encuentra lazos de parentesco con el panteísmo y el nirvana de las concepciones filosóficas de la India<sup>51</sup>. Ganivet hace expresa referencia a estas tradiciones filosóficas en *Importancia de la lengua sánscrita*<sup>52</sup>. Nos dice

<sup>47</sup> BERLIN, I., *El fuste torcido de la humanidad*, trad. de J. M. Álvarez Flores, Barcelona, Península, 1992, p. 104.

<sup>48</sup> Me he ocupado de este aspecto: SALGUERO, M., “Ángel Ganivet: entre el distanciamiento irónico y la nostalgia del origen”, en GALLEGO Y MOREL, A., y SÁNCHEZ TRIGUERO, A., *Ganivet y el 98*, Actas del Congreso Internacional (Granada, 27-31 de Octubre de 1998), pp. 383-401.

<sup>49</sup> GANIVET, A., *Epistolario*, en *Obras Completas*, tomo II, Madrid, Aguilar, 1962, XIX, p. 950. Citaremos por esta edición.

<sup>50</sup> TZITSIKAS, H., *El sentimiento ecológico en la generación del 98. Unamuno, Ganivet, Azorín, Valle Inclán, Baroja*, Barcelona, Borrás Ediciones, 1977.

<sup>51</sup> URQUHART, W. S., *Panteism and the Value of Life with Special Reference to Indian Philosophy*, London, Epworth, 1919.

<sup>52</sup> *Obras completas*, prólogo de M. Fernández Almagro, tomo I, Aguilar, Madrid, 1961, pp. 869-939. Se trata de la tesis doctoral que leyó el 28 de octubre de 1889 para la obtención del título de doctor Filosofía y Letras en la Universidad Central de Madrid.

en este ensayo que el sentimiento cósmico de la totalidad va unido al deseo de superar las limitaciones, precariedades y contingencias de la existencia por el procedimiento cuasi-místico de la fusión con lo universal. Este conato conlleva, en el caso de Ganivet, un trasfondo teológico y moral de liberación que venía a suplir –como ha destacado Javier Herrero– su vacío religioso y su falta de fe<sup>53</sup>.

Se deja llevar el granadino por la idea de una fuerte vibración cósmica o incrustación de lo individual en la totalidad que conduce a la búsqueda de la identidad universal. En relación con esta temática, en su obra *España filosófica contemporánea* Ganivet hace referencia al armonismo de Krause en el que se produce, según nuestro intelectual granadino, una conciliación teístico-panteísta. Hay momentos, dice Ganivet a su amigo Francisco Navarro Ledesma en una carta con fecha 14 de agosto de 1894, refiriéndose a Schiller, en que “el espíritu universal está más cerca de nosotros [...] y bastaría dejarse llevar por los hechos como si uno fuera una piedra”<sup>54</sup>. Y en *Los trabajos de Pío Cid* nos dice que los cambios decididos por el azar muestran “la fuerza misteriosa que rige la vida de los hombres, encaminándolos hacia sus verdaderos destinos”<sup>55</sup>. Quintiliano Saldaña ha detectado, al respecto, el difícil equilibrio que pretende Ganivet entre libertad individual (voluntarismo) y necesidad cósmica (fatalismo)<sup>56</sup>. En relación con esta dualidad, la resonancia estoica se hace patente en el pensamiento de Ganivet, como han destacado muchos autores, entre otros, Elena Mellado de Hunter y Francisco García Lorca. La idea de que la naturaleza es “mecánica y divina” y que reúne los atributos de ley, armonía, belleza, verdad y moral son ingredientes estoicos presentes en el pensamiento de Ganivet. Es, así mismo, típicamente estoica la convicción de que los hombres forman parte del universo material, pero también del todo racional, y que están unidos por consentimiento mutuo y sujetos a una ley común immanente al

<sup>53</sup> Sobre el misticismo de Ángel Ganivet, véase la excelente obra de Javier HERRERO, *Ángel Ganivet: un iluminado*, Madrid, Gredos, 1966.

<sup>54</sup> *Epistolario*, o. c., p. 985.

<sup>55</sup> *Los Trabajos*, o. c., pp. 572-573.

<sup>56</sup> Quintiliano Saldaña se ha referido al fatalismo de Ganivet introduciendo algunos ingredientes pitagóricos y cabalísticos de dudoso fundamento, a nuestro juicio. Pero importa más el énfasis que pone en reseñar, en documentos de la vida de Ganivet, cómo el rasgo que definía su personalidad era el de una poderosa y férrea voluntad. SALDAÑA, Q., *Ángel Ganivet*, o. c., pp. 15-26.

cosmos<sup>57</sup>. Ganivet, siguiendo esta tradición de pensamiento estoico, intenta conciliar fatalismo y voluntarismo. Y así podemos leer en el *Epistolario*: “Soy, según te consta, fatalista, y creo que la suma sabiduría está en las cosas y en dejar que las cosas obren, incluyendo en las cosas a las personas”<sup>58</sup>. Son, por tanto, compatibles –aunque hay textos que parecen inclinar la balanza hacia el fatalismo<sup>59</sup>– la libertad individual y la necesidad cósmica.

Por mediación del romanticismo de Scheleiermacher, Novalis, Schlegel, Schelling, Hölderlin, Rodenbach, Ruskin, etc. (que reflejan la crisis de la conciencia europea de aquel final de siglo y de los que Ganivet estaba hondamente influenciado), surgió una nueva visión del mundo y una nueva gnosis en la que se hacía presente la conciliación entre finito-infinito, individual-universal, contingente-necesario, progreso-regreso, artificio-naturaleza. El romanticismo afirmó la subjetividad, la libertad creadora y el acercamiento irracional a los misterios de la naturaleza. Este romanticismo y su nueva estética incluía la negatividad, el dolor, la muerte, el caos y lo místico, lo que se presentaba –según la apreciación se Salvador Pániker en su obra *Aproximación al origen*– como “una nueva paideia que hace sonar la voz de lo subterráneo”<sup>60</sup>. Esta asimilación de la negatividad y del caos constituye un regreso hacia el origen, de modo que si los avances tecnológicos no son “retroprogresivos”, los costes del progreso pueden exceder a sus ventajas. Por lo tanto, el discurso crítico ha de habérselas con “un simultáneo avanzar hacia lo nuevo y hacia el origen”<sup>61</sup>.

---

<sup>57</sup> Para los aspectos estoicos del pensamiento de Ganivet es obligado remitirse a MELLADO DE HUNTER, E., *El estoicismo de Ángel Ganivet*, Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico, 1972, pp. 3, 9, 14-15 y *passim*. Para ver la tradición estoica en la literatura hasta Ganivet, cap. II, pp. 19-37. También, DURÁN, M., “Ganivet y el senequismo hispano”, *Ínsula*, año VIII, nº 86, pp. 3 y 19. Así mismo, LAFFRANQUE, M., “Ganivet y el ocaso de la filosofía grecorromana”, *Ínsula*, *ib.*, p. 6.

<sup>58</sup> *Epistolario*, XXV, pp. 984-985.

<sup>59</sup> Un ejemplo es la carta de 3 de enero de 1895: *Epistolario*, XXX, pp. 1007-10012. Valga el siguiente ejemplo: “Todos los actos instintivos, fatales, aparecen encubiertos bajo ciertos disfraces, con los que voluntariamente nos engañamos para hacer como que obramos libremente, o por un estímulo libremente aceptado, cuando lo cierto es que somos maniqués” (p. 1008). Sin embargo la afirmación de la propia individualidad le llevan –a pesar de textos como este referidos, más bien, al peso que ejerce el instinto– a buscar el equilibrio entre libertad individual y necesidad cósmica. Véase en este sentido: GARCÍA LORCA, F., *Ángel Ganivet. Su idea del hombre*, Buenos Aires, Losada, 1952, pp. 92-107. También: MELLADO DE HUNTER, E., *El estoicismo de Ángel Ganivet, o. c.*, pp. 75-89.

<sup>60</sup> PÁNIKER, S., *Aproximación al origen*, Barcelona, Kairós, 1982, p. 195.

<sup>61</sup> *Ib.*, p. 24.

Vinculado a estos factores del romanticismo crítico y del sentimiento nostálgico de la naturaleza también se encuentra el movimiento del urbanismo culturalista de autores como Fourier, Shelley, William Morris, Heine, Pugin, John Ruskin, Ebenezer Howard, Camilo Sitte o Victor Hugo<sup>62</sup>, también estaba vinculado a la mentalidad antiiluminista a que nos venimos refiriendo. Este modelo del urbanismo culturalista –que se contraponía al modelo del urbanismo progresista de la ciudad industrial– se apoyaba en una visión nostálgica del pasado y en la estética medieval y renacentista. Lo importante es la particularidad histórica, la diversidad de las formas y la configuración espacial característica de cada agrupación urbana. Buscaba su inspiración en momentos históricos en los que la arquitectura seguía cánones de belleza armónicos y no meramente funcionales o mercantilistas. La crítica romántica que subyace a este modelo culturalista es regresiva en la medida en que retornaba a valores precapitalistas o preindustriales como centro de la cultura urbana. A todos ellos les parecía inhumana la ciudad industrial.

Es precisamente en esta secuencia del urbanismo culturalista<sup>63</sup> y del romanticismo crítico, donde, a mi juicio, hay que situar la concepción ganivetiana de la ciudad<sup>64</sup>. Pues, en efecto, pueden descubrirse los registros de un modelo de ciudad culturalista y utópica, como una aportación muy significativa de nuestro intelectual granadino, pero no sólo en la conocida *Granada la bella* –donde suele ubicarse en exclusiva la ciudad ganivetiana, sino en el conjunto de todas sus obra (*El Idearium, La Conquista del reino de maya, Los trabajos de Pío Cid, Cartas Finlandesas, Hombres del norte, El porvenir de España, España filosófica contemporánea, Doctrinas varias, Lecturas extranjeras, El escultor de su alma, Importancia de la lengua sánscrita* y en las más de 600 cartas que componen el *Epistolario*).

---

<sup>62</sup> Cfr. LEWIS, M., “Architectural Utopías”, en KAMENKA, E. (Ed.), *Utopías. Papers from the Annual Symposium of the Australian Academy of the Humanities*, Oxford University Press, 1987, pp. 109-132.

<sup>63</sup> CHOAY, F., *El urbanismo. Utopías y realidades*, citado en GONZÁLES ORDOVAS, M<sup>a</sup>. J., *La distribución jurídico-política del espacio: la cuestión de la vivienda*, Tesis Doctoral, Zaragoza, 1996, p. 151.

<sup>64</sup> SALGUERO, M., *Ángel Ganivet y el porvenir de la ciudad pensada, o. c.*, cap. V, pp. 151-183. ISAC, A., “Ganivet y la crítica de la ciudad moderna”, (Estudio preliminar), en GANIVET, A., *Granada la bella*, edición de F. García Lara, Diputación Provincial de Granada y Fundación Caja de Granada, 1996, pp. 15-26.

### III. 2. La patología del nihilismo y el destino final de Ángel Ganivet

El segundo componente básico del pensamiento de Ganivet que examinamos ahora y que fluye en la misma dirección de aquella crisis finisecular europea es la patología del nihilismo.

Nos introducimos ahora en la dimensión antropológico-metafísica del cónsul granadino porque esclarece una dimensión fundamental de las motivaciones últimas de su pensamiento que se hacen presentes en toda la producción intelectual. Podría decirse que todo cuanto Ángel Ganivet siente, piensa y sueña tiene como referente último esta patología del nihilismo.

Frente al optimismo positivista de la idea de progreso, fundado sobre el nuevo providencialismo de la razón y auspiciado por el poder científico-técnico para el logro del bienestar, se fueron abriendo paso teorías menos optimistas. Ganivet dedicó duros epítetos a la civilización industrial burguesa, ese “mundo locomotora” con su ideal de desarrollo material productivo como aspiración insaciable, capaz de absorber todas las energías disponibles<sup>65</sup>. El cónsul granadino participaba plenamente de la metafísica pesimista y escéptica de autores como Schelling, Schopenhauer, o Hartman<sup>66</sup>, que son representativos de la crisis de aquel final de siglo. Pero es preciso añadir que nuestro cónsul granadino vivió con gran hondura e intensidad este estado de ánimo pesimista, la experiencia del desengaño y la condición ilusoria de la felicidad. Esta enfermedad espiritual y esta patología de la subjetividad deriva, en el caso de Ganivet, hacia un mayor grado de morbosidad que conducen hacia el nirvana o hacia ese quietismo nihilista que tanto se manifiesta en los escritos del granadino, sobre todo a lo largo del *Epistolario*.

La religión, como puede ser el caso del cristianismo, cuando es vivida como un ideal práctico de perfección, puede ser un alivio a esa metafísica del pesimismo. Pero resulta que Ganivet carecía por completo de este asidero, por lo que, al descreído y pesimista cónsul granadino le quedaba refugiarse en el misticismo, aunque se tratase de un misticismo negativo (sin Dios), o en lo que denomina, a veces, la “indolencia”, “la calma” o “el mundo convento”<sup>67</sup>. Quedan así desveladas las motivaciones últimas del escepticismo vitalista y

<sup>65</sup> GANIVET, A., *Epistolario*, vol. II, o. c., pp. 962-963 y 999-1000.

<sup>66</sup> Cfr. CEREZO GALÁN, P., *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, o. c., pp. 299-303.

<sup>67</sup> *Epistolario*, o. c., pp. 962-963.

de la experiencia nihilista ganivetiana, que fue compartida – aunque no con igual dosis ni con igual desenlace– por los otros representantes del 98 como Unamuno, Baroja y Azorín, que estaban igualmente influenciados por Schopenhauer y Nietzsche.

Las distintas formas de este pesimismo pueden rastrearse en algunos autores europeos de la época como Amiel, del que dice Gregorio Marañón<sup>68</sup> que comparte muchos rasgos de su personalidad con Ganivet. Marañón asegura en su obra sobre Amiel que tanto éste como Ganivet encierran en su vida afectiva grandes misterios dolorosos. Ganivet –nos dice Marañón– no se hubiera suicidado si hubiera sabido como Amiel “ventilar la atmósfera cargada de su alma de misántropo con el desahogo de un Diario”. Amiel, sin su *Diario íntimo*, se habría arrojado al lago Lemán como Ganivet se lanzó al río Dwina, tal vez por no haberse dispuesto a morir poco a poco –como hiciera Amiel– en su íntimo Diario.

Pero esta crisis y esta patología del escepticismo nihilista se acentuaba aún más en Ganivet como consecuencia de la pérdida de la fe desde muy temprana edad. El pesimismo ganivetiano se asocia a la experiencia de la angustia, a la desilusión y a la melancolía. Estas experiencias tienen su raíz en la desvalorización de la existencia, en la caída de los valores supremos y en la pérdida del fin y del sentido. Estos sentimientos y vivencias más profundas se las comunicaba Ganivet a sus amigos más íntimos a través de los epistolarios. Es consciente nuestro cónsul de que se queda sin paraíso supraterrrenal, al faltarle el respaldo religioso, y también sin paraíso técnico, por exigencia de su mentalidad cínica, al estilo moderno, es decir, antiilustrada y nihilista como dice Sloterdijk en su *Crítica de la razón cínica*<sup>69</sup>. Ganivet se encuentra frente a la nada y ante el vacío, como dice a su amigo Francisco Navarro Ledesma: “Dígase lo que se quiera, todo requiere un fin en el mundo, y el gran desencanto llega cuando en el fin más elevado se descubre el vacío”<sup>70</sup>. La desilusión y la angustia penetran en la esencia misma de la realidad porque, como dice en otra una carta de 29 de diciembre de 1891, “no puede haber un hombre feliz y metafísico al mismo tiempo”, como quiera que “penetrar en la vida ideal es casarse con la melancolía”<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> Cfr. MARAÑÓN, G., *Amiel*, Madrid, Espasa Calpe, 1917, p. 103. También, AMIEL, H. F., *Diario íntimo*, Madrid, Tebas, 1976.

<sup>69</sup> Cfr. SLOTERDIJK, P., *Crítica de la razón cínica*, T. I., Madrid, Taurus, 1989, pp. 31-38.

<sup>70</sup> *Epistolario, o. c.*, p. 1015.

<sup>71</sup> HERRERO, J., “Carta del 29 de diciembre de 1891”, en *Ángel Ganivet: un iluminado, o.*



La condición humana del mundo es para el cónsul granadino la de un prisionero atado a la rueda de la especie y que vive en la esperanza de que sus ilusiones forman un horizonte real hacia el cual se dirige la actividad. Pero esa ilusión es vana porque la especie nos mueve con una implacable voluntad ciega y porque los fines son sólo aparentes y se alejan del mismo modo que el horizonte visible pues “el horizonte está en los ojos y no en la realidad”, y nuestro fin, que es cooperar a una obra inacabable, aunque tenga un valor real, es inapreciable y hasta digno de desprecio”<sup>72</sup>. Esta proyección subjetiva del horizonte, que acaba en desilusión y engaño, adquiere un tono angustioso y pesimista. En este sentido, podemos encontrar muchas manifestaciones a lo largo del *Epistolario*. Estas abundantes descripciones de melancolía depresiva y masoquista caracterizan, como sostiene Castilla del Pino, el cuadro clínico de Ganivet.

Pero antes de llegar a esta situación trágica, Ángel Ganivet pugnaba por vencer este pesimismo y este hondo escepticismo, y lo hace desde los dominios de un idealismo voluntarista. Buscaba un “eje diamantino” anclado en la dignidad humana, en la fe en sí mismo, en la fidelidad a la tierra y en una autarquía moral irreductible. A partir de esta autarquía de la voluntad o del querer –una vez roto el cordón umbilical de la fe religiosa– se inicia en el granadino un impulso de autocreación del propio yo desde unos parámetros parecidos a los de Feuerbach, como puede percibirse en la carta de 19 de mayo de 1894 dirigida a su amigo Navarro Ledesma: “Hoy ya los dioses que nos formamos somos nosotros mismos, como pensaba Feuerbach, y por eso y por no poder salir de nosotros y por encontrarnos insuficientes, es por lo que nos desesperamos”<sup>73</sup>. Nace, así, en la trayectoria mental de Ganivet un impulso egolátrico ateo de creación del propio yo, que encuentra su mejor expresión en su obra *El escultor de su alma* que tiene la forma de un drama místico. En esta obra aparece otro *alter ego* de Ganivet, Pedro Mártir, que representa la imagen nocturna y la del hombre vuelto hacia sí mismo por contraposición a la imagen diurna de Ganivet, representada por el otro *alter ego* que es el Pío Cid de los *Trabajos* y de la *Conquista del reino de Maya*.

Este *alter ego* nocturno y tenebroso de Ganivet quiere buscar su propia luz y su propio camino desde las estructuras antropológicas de la posibilidad

---

c., p. 303.

<sup>72</sup> *Epistolario*, o. c., p. 1015.

<sup>73</sup> *Ib.*, p. 976.

y de la indeterminación hasta llegar al ideal de la indiferencia creadora, es decir, hacia el hombre como “un ser independiente de toda instalación concreta”, como ha destacado Conradi en su penetrante estudio sobre el cónsul granadino<sup>74</sup>. Ganivet (el escultor en el drama místico) quiere encontrar una fe suya adquirida desde estas estructuras de la experiencia íntima de la indeterminación, porque la consigna, al modo nietzscheano, es que no podemos salir de nosotros mismos, sino que hay que permanecer fieles a la tierra, asumiendo del todo el propio destino. De aquí nace la necesidad y el deseo de autocreación porque “en su místico camino de sacrificio y de muerte, Ganivet aspira a lo único que es, a saber: la voluntad creadora que refluye hacia sí mismo”<sup>75</sup>. En este drama místico *El escultor de su alma* se escenifica y simboliza la lucha entre el alma iluminada por la fe y el intento de deshacerse de esa fe iluminada por parte del escultor que apela a una libertad de autocreación.

Esta profunda experiencia —que es perceptible en este drama literario— refleja la expresión vital del misticismo que caracterizó a aquella generación finisecular, aunque se trata de un misticismo heterodoxo, es decir, al margen de una fe explícita o al margen de la religión. Este misticismo puede entenderse como expresión de un romanticismo rezagado que se deja arrastrar por lo misterioso, por lo trágico, por lo simbólico, por lo natural frente al artificio y por el escepticismo. En este misticismo se sustituye la observación empírica o el análisis por la intuición como forma de penetrar en los secretos de la naturaleza, y de este modo está en pugna con el cientifismo positivista. Con este nuevo órgano de conocer volcado hacia el interior de la conciencia se pretenderá experimentar y aprehender más allá de lo experimentable y aprehender la realidad más allá de lo aprehensible. En el caso de Ganivet, estamos ante un misticismo negativo que arranca “del desprecio de todas las cosas de la vida”<sup>76</sup>, del “asco del espíritu por la materia” y de “la repulsión espiritual contra la realidad”<sup>77</sup>. Ganivet dice experimentar el misticismo como “un estado psicológico nuevo”, es decir, “una especie de misticismo negativo producido por la repulsión espiritual contra la realidad”<sup>78</sup>. Se trata de un misticismo laico que, a juicio de Fernández Almagro, es el que representa Ganivet en

<sup>74</sup> CONRADI, G., “El ideal de la indiferencia creadora en Ángel Ganivet”, *Arbor*, XXXII, 1955, pp. 9-10.

<sup>75</sup> *Ib.*, pp. 13-14.

<sup>76</sup> GANIVET, A., *Granada la bella*, en *Obras Completas*, tomo I, o. c., p. 106

<sup>77</sup> *Epistolario*, o. c., p. 811.

<sup>78</sup> *Ib.*

*El escultor*, “obra llena de contrapuestos impulsos, de un quiero y no puedo [...] que nos permite entrever la tragedia del intelectual puro, demasiado puro, creyente en la salvación de sí mismo por su sólo esfuerzo personal”<sup>79</sup>. Pero este proceso de autocreación interior del propio yo, sin ayuda de la fe religiosa, sin trascendencia y sin Dios es un empeño impregnado de un endiosamiento (*enthusiasmos*) que no puede sino tornarse en pura ilusión, y por eso el misticismo es negativo: “el espíritu –nos dice en el *Epistolario*– que abandonó la realidad por demasiado baja no puede elevarse a la infinitud por demasiado alta, y se queda vagabundo por los espacios, ni más ni menos que un cesante que pasea su hambre y sus esperanzas por los alrededores de su antigua oficina”<sup>80</sup>. Este misticismo negativo conduce a un estado de indiferencia pasiva, pues este vacío no puede ser llenado, lo que acaba en una honda experiencia de frustración interior y de desengaño. Esta frustración es la que escenifica Ganivet en *El escultor de su alma*.

La fe del escultor, fermentada en su propio yo, es soberbia y ambición desmedida, y es caer en *hybris*, por decirlo al modo de la mitología prometeica. Por eso, se le derrumaba al cónsul granadino este idealismo rebelde y el sueño quimérico de traspasar el término impuesto a la vida, al tomar conciencia de estar fundado en algo tan frágil como la condición humana. Como dijo Francisco García Lorca, “al querer hacer Ganivet al hombre centro del universo, le pesa demasiado la carga de materia inerte que lo humano lleva consigo”. Y es que un idealismo, irreconciliable del todo con cualquier contacto material, había de conducir sin remedio al “desprecio del mundo sensible” y al “asco del espíritu por la materia”<sup>81</sup>.

Es la experiencia profunda de esta frustración la que precipita hasta la nada aquel ideal de autocreación, y esta rebeldía desmedida acaba en el abismo nihilista, como leemos en el *Epistolario*: “el fin de todos es dar en la nada, porque así como no hay vida orgánica permanente, no hay vida ideal permanente”<sup>82</sup>. Como Ganivet tenía propensión a moverse entre los extremos, no ha de sorprendernos que de lo más alto lo veamos abatirse hasta lo más hondo de la nada: “el gran desencanto llega cuando en el fin más alto se

<sup>79</sup> FERNÁNDEZ ALMAGRO, M., “La poesía de Ángel Ganivet”, *Ínsula*, XX, 1965, nº 228-229, p. 24.

<sup>80</sup> *Epistolario*, o. c., p. 812.

<sup>81</sup> GARCÍA LORCA, F., *Ángel Ganivet, su idea del hombre*, Buenos Aires, Losada, 1952, p. 285.

<sup>82</sup> *Epistolario*, o. c., p. 1006

descubre el vacío”<sup>83</sup>. En el caso de nuestro cónsul, y como un rasgo que lo caracterizaba, hemos de apreciar que bebió de este pozo del nihilismo hasta apurarlo por completo y hasta las últimas consecuencias. En el caso de Ganivet, es preciso destacar, que esta crisis existencial no es, en realidad, algo distinto de una interiorización profunda y trágica de la crisis espiritual de aquel fin de siglo europeo, que tuvo la ocasión de percibir muy de cerca por su oficio consular en los países del norte de Europa.

Ganivet ofrece sobradas muestras de su propensión a la paradoja y a soluciones heroicas o a síntesis dramáticas (finito-infinito, luz-sombra, vida-muerte, hombre-Dios, etc.), aunque a la hora de la verdad –como estaca Francisco García Lorca– “no hay dialéctica posible”<sup>84</sup>. Estas síntesis trágicas constituyen la sustancia de este último drama literario del *Escultor de su alma* y no es extraño, por tanto, que al final del drama introduzca aspectos simbólicos ambivalentes que pueden indicar que Pedro Mártir –el escultor de su propia alma en el drama y nuevo *alter ego* del propio Ganivet– experimentó una real conversión, posiblemente reflejada en la última frase del drama: “Oh qué ventura es morir esculpido en forma eterna!”. Esta ambivalencia final del drama ha llevado a pensar a Javier Herrero<sup>85</sup> que el suicidio no le llega a Ganivet por un vacío existencial nihilista, sino por impaciencia de lo eterno y por el ansia de liberación de la materia como negación del tiempo y afirmación de la eternidad. Si bien es cierto que el mismo Ganivet dice sentirse llevar de “una especie de misticismo negativo producido por la repulsión espiritual contra la realidad”<sup>86</sup>, hemos de decir que, en todo caso (tanto si el misticismo es negativo como positivo) nuestro cónsul estaba henchido de desilusión, de un vacío ontológico y de un satánico afán creador y destructor al mismo tiempo. Es el propio Ganivet quien dice expresamente que la raíz de ambos misticismos es el mismo: la anulación del sujeto, “el asco del espíritu por la materia” y “la repulsión espiritual contra la realidad”<sup>87</sup>.

Este factor metafísico del nihilismo se hace presente en el suicidio del cónsul granadino, aunque otros factores poderosos se hacen también presentes en aquel final trágico. Uno de esos factores es el estoicismo por el que Ganivet sentía una gran admiración desde muy temprana edad: “Cuan-

<sup>83</sup> *Ib.*, p. 1015.

<sup>84</sup> GARCÍA LORCA., F., *o. c.* p. 285.

<sup>85</sup> HERRERO, J., *Ángel Ganivet: un iluminado*, *o. c.*, pp. 258-283.

<sup>86</sup> *Ib.*

<sup>87</sup> *Epistolario*, *o. c.*, p. 811-812.

do yo, siendo estudiante, leí las obras de Séneca, me quedé aturrido y asombrado, como quien, perdida la vista o el oído, los recobraría repentina e inesperadamente”<sup>88</sup>. Tampoco duda en reconocer a su amigo Unamuno su estrecha afinidad con el senequismo: “Yo soy entusiasta admirador de Séneca”<sup>89</sup>. La libertad como autodominio, el vínculo con la Naturaleza y el respeto por sus ocultos misterios, el interés por la moral, el desprecio por lo material, el valor de la conciencia individual o la indiferencia ante la muerte son rasgos senequistas que Mellado de Hunter encuentra en Ganivet, subrayando que el estoicismo de Ganivet es una actitud ante la vida que pone su atención en la conducta moral del hombre<sup>90</sup>. Ganivet sentía atracción por el ideal estoico de la muerte como puede verse en las primeras páginas del *Idearium* y a lo largo de sus obras hay constantes alusiones a la muerte y su presentimiento<sup>91</sup>. Hay un testimonio de Gómez Moreno, compañero de estudios en la etapa granadina y amigo de Ganivet, que muestra la fuerza de este presentimiento. Tras la contemplación del cadáver de un íntimo compañero que “se pegó un tiro ante la reja de su novia”, hubo largo debate sobre el derecho a morir. Pero Ganivet –atestigua Gómez Moreno– se conducía “sin que se aflojaran sus nervios ante el problema sentimental del amigo huido”. Ya entonces –añade– “acariciaba el suicidio”<sup>92</sup>. Otro testimonio muy directo se aprecia en una carta escrita por Ganivet a su amigo Nicolás María López, el Antón del Sauce de la Cofradía del Avellano y que ejercía como su confesor laico. “Para mí –escribe Ganivet a su amigo– el problema de la felicidad humana está ya resuelto: suicidarse poco a poco, a fuerza de no hacerse caso a sí mismo, y dejar que se disparen los fuegos del espíritu, no para remontarse con ellos demasiado alto, sino para distraerse, viéndolos caer como lágrimas”<sup>93</sup>.

Ganivet se sentía estrechamente vinculado al sabio estoico para quien el suicidio supone un valor moral y una libertad acrisolada en una ascesis interior para liberarse de las adherencias materiales. Para el sabio estoico es enteramente igual darse la muerte o recibirla, acabar un poco antes o un

<sup>88</sup> GANIVET, A., *Idearium*, en *Obras Completas*, tomo I, o. c., 1961, p. 152.

<sup>89</sup> GANIVET, A., *El porvenir de España*, o. c., p. 1060.

<sup>90</sup> MELLADO DE HUNTER, E., *El estoicismo de Ángel Ganivet*, o. c., p. IX, 137 y *passim*.

<sup>91</sup> Sobre todo en *Los Trabajos de Pío Cid* y en el *Epistolario*.

<sup>92</sup> GÓMEZ MORENO, M., “Ángel Ganivet, estudiante”, *Clavileño*, 1952 (marzo-abril), p. 3.

<sup>93</sup> GANIVET, A., “Carta a Nicolás María López”, en *Prólogo* de M. Fernández Almagro a *Obras Completas*, tomo I, o. c., pp. 23-24.

poco después pues “no hay en eso nada que pueda espantarle. ¿Qué importa perder lo que se nos va escapando gota a gota? Morir más pronto o más tarde es cosa indiferente; lo importante es morir bien o mal. Y ¿qué es morir bien? Sustraerse al peligro de vivir mal”<sup>94</sup>. Si queréis no ser esclavo de vuestro cuerpo, dice Séneca, “figuráos que estáis alojados en él momentáneamente, como un transeunte, y no perdáis de vista que el alojamiento váis a perderlo de un instante a otro”<sup>95</sup>. Para que el suicidio –según el sabio estoico– sea moral deberá ser deliberado, fruto de una serena decisión. Estos parámetros del sabio estoico son tomados con precisión por Ganivet en una escena de suicidio colectivo que narra en *La Conquista del reino de Maya por el último conquistador español Pío Cid*: “Y no se oyó ningún lamento, ni se turbó la sublimidad del espectáculo por ningún acto de cobardía; y aun yo mismo llegué a creer que acaso sea preferible adelantar un poco el momento de la muerte si se ha de morir como morían las ilustres esposas de Mujanda, con tanta nobleza en la actitud y tanta felicidad en el semblante. Así como me repugnaba la muerte por mandato de la ley, me entusiasmó este sacrificio”<sup>96</sup>. Son perceptibles en muchos lugares de la obra de Ganivet su admiración por el ideal de la muerte, como ideal de heroísmo, de abnegación y del supremo testimonio. Como dice en *Cartas Finlandesas*, la muerte es lo más peculiar de la vida y el momento supremo en que “espiritualmente se condensa la vida humana”<sup>97</sup>. Saber vivir con dignidad es para Ganivet, como dice Sobejano, “la primera ciencia; ser independiente, dueño de sí, como el filósofo estoico”<sup>98</sup>. Lo que más llama la atención de Ganivet es la sinceridad y convicción con la que se expresa cuando trata el supremo tema de la muerte, siguiendo al sabio estoico. La mejor expresión de esta sinceridad y autenticidad ganivetiana la encontramos en una carta que dejó –dos días antes de que se produjera el suicidio en Riga “cuando ya estaba lleno del propósito de la muerte”– en la casa del barón sueco Brück dirigida a su amigo Navarro Ledesma: “...Tal como lo he pensado lo he practicado siempre, porque creo que vale más un minuto de vida franca y sincera que cien años

<sup>94</sup> SÉNECA, L. A., “Cartas a Lucilio”, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1943, p. 495.

<sup>95</sup> *Ib.*, p. 497.

<sup>96</sup> GANIVET, A., *La Conquista del reino de Maya por el último conquistador español Pío Cid*, en *Obras Completas*, tomo I, o. c., pp. 586-587.

<sup>97</sup> GANIVET, A., *Cartas Finlandesas*, en *Obras Completas*, tomo I, o. c., p. 860.

<sup>98</sup> SOBEJANO, G., *Nietzsche en España*, o. c., p. 722.

de hipocresía”<sup>99</sup>. Esta última carta dirigida a Navarro Ledesma hace ver que Ganivet tenía planeada su muerte desde mucho antes de 1898. Ganivet muere de “impaciencia, de ensoñaciones y de anticipaciones de futuro”<sup>100</sup>. Su suicidio, como dice Mellado e Hunter, fue “un acto de liberación moral, de búsqueda del ideal, de afirmación del sentir estoico en el cual vivió durante toda su vida”<sup>101</sup>.

Pero interactuando de manera decisiva con el factor metafísico nihilista y con el ingrediente estoico se hace presente en el escenario trágico final el factor psicológico. Ante los evidentes signos de gran inquietud y agitación de que daba muestras Ganivet en los días previos al suicidio, el barón von Brück logró persuadirlo para que visitara al doctor van Hacken quien le diagnosticó “parálisis progresiva, uno de cuyos síntomas era la manía persecutoria”<sup>102</sup>. Sin embargo, Castilla del Pino pone en tela de juicio que Ganivet padeciera parálisis general progresiva. Si hubiera existido dicha parálisis, Ganivet hubiera caído en la demencia debido al deterioro del cerebro como consecuencia de la parálisis progresiva, como afección sifilítica del cerebro. Pero la lucidez de Ganivet en los últimos días es innegable, dados los escritos que se conservan. Según Castilla del Pino, “Ángel Ganivet presentaba fases depresivas cíclicas, durante las cuales, en él y en la mayoría de los enfermos que las padecen, la idea de suicidio va estrictamente ligada, por una parte, al apagamiento de los sentimientos vitales y, por otra, a la aparición de los sentimientos de culpa, y esto en forma tal que el paso a la acción suicida es sumamente frecuente y arriesgado”<sup>103</sup>. En los estados depresivos surgen dinamismos psíquicos como el masoquismo, la angustia, los sentimientos de culpa. Esto hace decir a Castilla del Pino que “la idea de suicidio y, aún más, el acto suicida constituye la culminación de esta tendencia gratificadora del máximo sufrimiento que es acabar con la propia vida. Por eso, el suicidio de Ángel Ganivet es un suicidio lúcido”<sup>104</sup>. En el caso de nuestro cónsul granadino, estos sentimientos de culpa

<sup>99</sup> DÍAZ PLAJA, G., “Ganivet, el contradictorio”, *El Nacional*, Caracas, 13 de noviembre, 1966. Mellado de Hunter recoge este documento en *El estoicismo de Ángel Ganivet, o. c.*, p. 172. Cfr. NAVARRO LEDESMA, F., “Prólogo” al *Epistolario* de Ángel Ganivet, Madrid, 1919.

<sup>100</sup> GALLEGO Y MORELL, A., *Ángel Ganivet, el excéntrico del 98*, Granada, Albaycín, 1965, p. 188.

<sup>101</sup> MELLADO DE HUNTER, E., *o. c.*, p. 173.

<sup>102</sup> HERRERO, J., *Ángel Ganivet: un iluminado, o. c.*, p. 266.

<sup>103</sup> CASTILLA DEL PINO, C., “Para una patología de Ángel Ganivet”, *Ínsula*, XX, n° 228-229, 1965, p. 5.

<sup>104</sup> Cfr. *Ib.*

se vinculan –según Castilla del Pino<sup>105</sup>– a la relación amorosa con Amelia Roldán con quien tuvo un hijo y una hija que había muerto en especiales circunstancias en 1894.

La presencia aguda de uno de esos momentos cíclico-paranoides, unida al acontecimiento concreto y traumático del conocimiento que tenía de la llegada a Riga de Amelia Roldán, con su hijo de cuatro años, fue lo que le hizo fijar la fecha y precipitó la tragedia final, al arrojarse por dos veces seguidas al río Dwina aquel 29 de noviembre de 1898, cuando le faltaban trece días para cumplir los 33 años, pues había nacido en al calle San Pedro Mártir de Granada el 13 de diciembre de 1865.

---

<sup>105</sup> *Ib.*



## EL PAISAJE DE IGNACIO ZULOAGA EN LA INTERPRETACIÓN DE UNAMUNO Y ORTEGA Y GASSET

DEZSÓ CSEJTEI

*Universidad de Szeged, Hungría*

En el ensayo actual quisiera analizar la interpretación que Unamuno y Ortega y Gasset hicieron sobre la pintura de paisaje de Ignacio Zuloaga. Como punto de partida podemos citar la opinión de Enrique Lafuente Ferrari, según de lo cual Zuloaga “es el que, a su modo y de una manera más puramente pictórica, sin intelectualismo ni teorías, representa lo que pudiéramos llamar el espíritu del 98”<sup>1</sup>. Ahora bien, esta constatación significa que Zuloaga toma parte de las mismas virtudes y defectos que caracterizan al horizonte espiritual de la generación del 98. Al mismo tiempo, queremos destacar que el pintor español no sólo representa fielmente esta actitud, sino también la supera en algunos aspectos. Por eso no en vano hacemos una comparación breve entre la interpretación de Unamuno y Ortega y Gasset que fueron los representantes más destacados de la generación del 98 y el 14, respectivamente.

Antes de entrar en detalles, vamos a mencionar en breve aquellas características pictóricas que son típicas en la obra de Zuloaga y aparecen también en su arte sobre el paisaje. A continuación enumeramos los elementos estilísticos que se deben a las influencias de sus amigos pintores de París, en primer lugar, a Degas y a Gauguin:

- En primer lugar debemos mencionar el papel central del *dibujo*; a decir verdad, Zuloaga atribuyó un gran significado al dibujo desde los comienzos, antes de encontrarse con Degas; y esta inclinación fue solo reforzada por lo que ha aprendido de Degas y Gauguin después. Los cuadros de Zuloaga están caracterizados desde el principio por los contornos fuertes y las siluetas au-

---

<sup>1</sup> LAFUENTE FERRARI, E., “La pintura española y la generación del 98.” Madrid, *Arbor*, 1948 (36), p. 455.

daces de las figuras; entonces no siguió a los impresionistas tampoco en este sentido.

- La supresión casi completa del *aire*, el elemento *atmosférico*; Zuloaga permaneció un discípulo fiel de Degas también en este respecto. El pintor vasco explica la eliminación del elemento atmosférico en una carta de 1912 al modo siguiente: “¡No y mil veces no! No quiero copiar la Naturaleza tal como es. Para eso se han inventado las máquinas fotogríficas y otros aparatos que muy pronto han de reproducir forma y color. En un cuadro no voy a respirar aire. Para respirar aire abro una ventana o me voy al campo. En un cuadro no busco atmósfera, distancias, ni busco sol ni luna. Busco carácter, penetración, psicología de una raza, emoción, demostración de una visión algo romántica. Busco el alma a través de un realista soñador. Busco la línea, el arabesco, la armonía, la visión personal y la simplificación. Busco la fuerza del atrevimiento, la franqueza de la ideas, el gritar fuerte y profundo, el sintetizar el alma castellana, el sacrificar muchas cosas para hacer valer una *esencial*.”<sup>2</sup>

- La acentuación de *la representación en plano*; en relación con esto Zuloaga fue influido directamente por Gauguin y, de un modo indirecto, la xilografía japonesa que se hizo popular en París desde los años de 1860. Según esto la continuidad del espacio visto no conectaba las figuras del primer plano con el fondo; de un modo peculiar faltaba la distancia espacial que se halla “entre” el primer plano y el fondo. Por eso la profundidad carece de la dimensión espacial, puede llamarse más bien como un “tras-plano”. De aquí viene la peculiaridad siguiente:

- la representación del fondo como un *telón* o *cortinaje*. Así el fondo va a tener un carácter *decorativo* que se puede observar también en el arte de Gauguin.

- la *decentralización*; el pintor no pone las figuras principales en el centro, sino en el contorno o margen de los retratos. Esta solución también apareció relativamente temprano en la obra de Degas, pero se puede observar asimismo en el arte de Gauguin; sus inspiradores fueron, posiblemente, las xilografías japonesas. También Zuloaga utiliza esta posibilidad de composición que es muy importante en sus retratos de paisaje.

En resumen, podemos comprobar que el pintor español ha empleado muchos elementos técnicos y compositivos que estuvieron en boga en el mun-

---

<sup>2</sup> LAFUENTE FERRARI, E., *La vida y el arte de Ignacio Zuloaga*, Barcelona, Planeta, 1972. p. 208.

do artístico del París de entonces; la utilización de estos métodos contribuyó de un modo esencial a su popularidad entre los pintores contemporáneos.

Ahora vamos a enumerar aquellos momentos que caracterizan *la técnica personal de su creación artística* (aunque también se pueden apreciar aquí ciertas influencias de los maestros franceses). A continuación aparecerán ciertos términos o palabras claves que utilizamos en su sentido coloquial, pero en el caso de Zuloaga adquieren una matización especial; expresan no tanto el estado de ánimo, sino más bien su *estado de ser*.

Ante todo vamos a referirnos a un elemento que determina más que nada su relación a la pintura como tal; esto es el

- *atreverse*. Ahora bien, en su caso no se trata de un coraje habitual en un sentido psicológico, sino más bien de una *actitud* o *disposición* especial, que expresa toda su postura hacia la pintura. En su carácter se halla una cierta primigenia *testarudez*, una *intransigencia* verdaderamente vasca que lleva consigo que Zuloaga no haga ningún compromiso o convenio en cuestiones artísticas. Esto significa que se puede y debe crear sólo de tal modo como esto brota de nuestro interior, de nuestras convicciones más profundas. Es decir, el *atreverse* es igual, al fin y al cabo, a la *autenticidad artística*, al emprender nuestra vocación de un modo incondicional.

- *emoción*. En el caso de Zuloaga no se trata de un “afecto”, o “sentimiento”, porque de tal manera damos a la palabra un giro simplemente psicológico, mientras que este término significa algo mucho más profundo en su vocabulario personal. El artista vasco dijo una vez sobre la emoción lo que sigue: “Yo, al imaginar *un asunto*, experimento una emoción ...; pues todo mi afán, todo mi deseo es que la emoción quede entera, franca, sincera en mi cerebro y se transmita a los que lo vean”<sup>3</sup>. Como se ha visto el empleo de palabras de Zuloaga es muy instructivo. Por ejemplo, la expresión “asunto” es digna de atención, porque aquí no significa algo como “tema” u “objeto”, sino algo más profundo. El “asunto”, *antes de suavizarse* en un tema, es algo que *coge* al hombre, lo *agarra*, *se aloja* en su mente, le *fascina* en el sentido originario, casi le *encadena*. Es decir, tenemos que pensar de un modo inverso: no soy yo quien “concibo un asunto”, sino al revés, es él quien me *capta*, *me encadena*. Ahora bien, dice Zuloaga, este “asunto” produce en mí una *emoción*; así, –pensemos en el término latino *motus* que se esconde en la palabra– la “emoción” me pone *en movimiento*, realmente me da un *empujón*, casi me

---

<sup>3</sup> *Ib.*, p. 213.

*invita* hacia una cierta dirección, a causa de la que estoy *conmovido*. Zuloaga utiliza un *lenguaje* espacial, *corporal*; intenta reproducir aquél empuje casi físico que el “asunto” produce en él. De este modo aquí no se trata solamente de un sentimiento psíquico, sino de un *estado de ser* originario –de una *conmoción*– que puede contener, en caso dado, rasgos psíquicos. Por eso el concepto zuloaguiano de “emoción” muestra una afinidad fuerte con el concepto *disposición* que Heidegger utiliza ampliamente en su obra *Ser y tiempo*. Y ni que decir tiene que la emoción, tomada en este sentido, desempeña un papel fundamental en su pintura de paisaje.

- el *carácter*. Este momento es, en sentido estricto, la continuación del anterior; aquella *im-presión* elemental –mejor dicho, la *in-trusión* de algún acontecimiento exterior en la intimidad– que produce en el pintor una *emoción*, *conmoción* intensiva y crea una *disposición* especial, hace que él ponga en el lienzo el carácter del “asunto” interpretado. Enrique Lafuente Ferrari dice a propósito de esto: ”Para Zuloaga, el carácter lo es todo; a ese carácter sacrifica detalles, rasgos y delicadezas, y, en cambio, subraya con atroz energía, gesto, acción y mirada”<sup>4</sup>.

¿Qué significa, entonces, esta palabra? ¿Qué significa el “carácter” tomado en el sentido de Zuloaga? De nuevo estaríamos en mal camino si pensáramos de un modo psicológico, si considerásemos el carácter como alguna entidad espiritual. Esta interpretación no se acerca a la realidad ya que Zuloaga atribuye un carácter no solo a los hombres, sino también a los “asuntos”, a los paisajes, a entes por lo general. Por eso vale la pena averiguar la etimología de la palabra. Ahora bien, la palabra antigua griega “*kharaktér*” significa, por un lado, un instrumento de entalladura, incisión, y, por otro lado, el resultado de la actividad con este instrumento: “grabado”, “impresión”, “estampa”, en un sentido más suave: “dibujo”, “figura”. Es decir, el “carácter” en el caso de Zuloaga no es más que un “grabado”, “estampa” producido por el pincel, que reproduce lo más *específico* del asunto representado, dicho con otras palabras: lo que es más *característico*. En este sentido el carácter está en contraste con el “tipo”, donde se trata más bien la representación individual de lo general, mientras que en el caso del “carácter” el artista toma del asunto lo más *específico*. Dicho de otra manera el tipo es lo general encarnado en lo individual, mientras que el carácter es la generalidad *propia* de la cosa individual. Ahora bien, Zuloaga intenta tomar lo máximo del *carácter* así entendido; se puede

<sup>4</sup> *Ib.*, p. 286.

decir que lo caracteriza hasta la *caricatura*. Tal caricaturización del carácter lleva consigo que sus cuadros a veces contengan los rasgos amanerados sobre sí; pero, por otro lado, precisamente por eso puede destacar las características del “asunto” en cuestión de una manera increíble. Y, si seguimos prestando atención a las palabras utilizadas por Zuloaga que, al ser pintor, propiamente no es un maestro de las mismas; utiliza tales expresiones que contienen una plasticidad muy fuerte, sus palabras son casi herramientas que se pueden “tomar en la mano”.

Precisamente esto se refiere al momento próximo, que Zuloaga llama

• *obra cerebral*. A propósito de esto tenemos que poner de relieve que sería un grave malentendido si basándonos en expresiones tales como “atreverse”, “emoción” y “carácter” considerásemos a Zuloaga como un pintor que pinta de puro brío, de pasiones fuertes. Todo lo contrario; el cerebralismo expresa precisamente que aquél atrevimiento y emoción anteriormente formado están ahora mitigados y enfriados por la reflexión deliberada. En relación con esto Lafuente Ferrari dice: “*Cerebral* era adjetivo que el propio Zuloaga aplicaba a sus más elaborados cuadros, y cerebral era, en efecto, esta elaboración que, cuando llegaba la hora de dar forma a la idea en el lienzo, se ejecutaba en breve plazo, sin aparente titubeo y con amplio aliento”<sup>5</sup>.

El famoso historiador del arte piensa en la dirección correcta; sin embargo, él considera este término demasiado “suave” y “blando”. Según nuestra opinión la “obra cerebral” en el caso de Zuloaga es, *en sentido estricto, un trabajo de meollo, del seso*, cuando *uno digiere, mastica* algo en sí. Es decir, esta actividad no la debemos entender en el espíritu de la idealidad volátil, sino casi fisiológicamente; la “obra cerebral” es un trabajo intensivo con *los músculos del cerebro* a fin de apoderarse de un modo definitivo del “asunto”, después de lo cual queda “solamente” la realización.

Como resumen podemos decir lo siguiente: si tomamos en cuenta esta cadena de términos y reflexiones en su totalidad, entonces podemos hacernos una idea sobre la fuerza viviente, sobre la *pintura corporal* que empapa toda la obra de Zuloaga y de la que no debemos olvidarnos tampoco a propósito de su pintura de paisaje.

Por lo que se refiere a la representación del paisaje en la obra de Zuloaga, tenemos que poner de relieve, ante todo, su *dinámica*; es decir, tenemos que tomar en cuenta su desarrollo temporal en el curso de su vida. En este sentido

---

<sup>5</sup> *Ib.*, p. 224.

podemos decir que en su pintura temprana el paisaje fue más bien un fondo decorativo cuya función fue proporcionar un soporte al carácter pintoresco de los cuadros. Desde 1906, más o menos, el paisaje comienza a tomar un valor más importante; deja de ser un fondo propiamente dicho y llega a ser un elemento de la composición del mismo rango que las figuras. Podemos decir que en estos años el paisaje y las figuras principales forman un *equilibrio* delicado que es un poco diferente en cada cuadro. Este equilibrio va a descomponerse a partir de 1910 y se rompe definitivamente desde 1914, cuando por un lado aparece Zuloaga el *retratista*, y por otro lado aparece Zuloaga el *paisajista*.

Esta dinámica la tendríamos que verificar en sus detalles. Para la concepción temprana del paisajismo de Zuloaga podemos tomar en cuenta su cuadro, *Las tres primas* (1903), en el que el paisaje como fondo es todavía algo del cortinaje: los jinetes y las figuras vestidas en trajes regionales están todavía *puestas* en el paisaje, es decir, no existe una conexión orgánica entre ellos. El espacio detrás está subordinado a las tres doncellas del primer plano. El cuadro está todavía dominado por la espiritualidad de la “España blanca”.

El cambio en la obra de Zuloaga se realiza, según Lafuente Ferrari, en 1906; para este año el mundo de la “España blanca” está superado de un modo definitivo. El carácter pintoresco está relegado a segundo plano; va apareciendo la espiritualidad especial *del 98* que tampoco en el caso de Zuloaga se hace manifiesto directamente después del desastre nacional, sino solo años después.

Se puede demostrar la significación pictórica del paisaje en dos cuadros que fueron pintados en 1907. El cuadro *Las brujas de San Millán* representa siete viejas señoras feas que se reúnen fuera de las murallas de la ciudad para algún conciliábulo, quizás a un aquelarre. Si preguntamos sobre la conexión entre las viejas arrugadas y sin dientes con el paisaje desnudo y árido detrás de ellas, podemos responder que este carácter es *osificado* y seco. Es decir, un dato anatómico se convierte en un elemento de formación del paisaje. En este cuadro el paisaje ya adquiere un papel autónomo, sin embargo, está todavía subordinado a las figuras del primer plano.

La otra pintura es su obra magistral que ha adquirido una fama mundial, *El enano Gregorio el Botero*. Para su interpretación invocamos, en primer lugar, la descripción maravillosa y fenomenológica de Ortega y Gasset que a continuación citaremos en su totalidad: “En cambio, Zuloaga ha pintado el enano Gregorio el Botero. Una figura deforme de horrible faz, ancha, chata y bisoja, calzados los pies de alpargatas y las piernas de calzones que medio se le derriban, en mangas de camisa, abierta ésta por el pecho, que avanza con

enormes músculos de antropoide. Sobre el suelo se alzan, y apoyados en su hombro se mantienen en pie, dos hinchidos pellejos que conservan las formas orgánicas del animal que en ellos habitó y afirman un no remoto parentesco con el hombre monstruoso que los abraza como a dos semejantes. Y este grupo de vida orgánica destaca sobre un paisaje de tierra desolada, sin árboles, rugosa, dura y frígida. A mano derecha rampan por un collado los cubos de unas murallas rudísimas de una ciudad apenas sugerida –sugerida lo bastante para que se sepa que es una ciudad bárbara y torva y enérgica, cuyos pobladores son crueles unos para con otros y cada cual es enemigo de sí mismo y nadie sabe qué es admirar ni qué es amor. Encima un cielo que es una guerra rauda entre un ventarrón y unas nubes, las cuales, en sus desgajes y culebros dan cuerpo a las líneas de embestida del viento”<sup>6</sup>.

A base de la descripción orteguiana podemos percatarnos claramente de la articulación del cuadro (figura principal con las botas –ciudad– cielo). La pregunta es: ¿Cuál es la relación entre ellos? ¿Cuál es la conexión entre la figura principal y el fondo? ¿Se puede calificar el fondo como *paisaje*? A propósito del fondo Lafuente Ferrari<sup>7</sup> destaca dos cosas: en primer lugar pone de relieve su carácter de cortinaje, de telón, en segundo lugar dice que el fondo como *paisaje* todavía se subordina a la figura principal; Valdivieso Rodrigo más o menos tiene la misma opinión<sup>8</sup>.

Nuestro análisis parte de la crítica de una suposición convencional, según la cual en el caso de un retrato con fondo el énfasis cae, en la mayoría de los casos, en la figura principal, central, mientras que el fondo desempeña un papel subordinado. Ahora bien, por mi parte creo que en el caso del Zuloaga maduro este esquema no es válido, necesita una revisión. Podemos caracterizar la opinión convencional como *cartesianismo pictórico* que representa un punto de vista subjetivo porque atribuye una importancia exclusiva a la figura central, mientras que el paisaje como fondo va a ser una instancia secundaria. Pues bien, en el caso de Zuloaga podemos hablar, en vez del cartesianismo pictórico, de un planteamiento que se refiere a *la historia del ser* (o del *paisaje*, respectivamente). En este caso puede formarse un *juego interpretativo* especial en que a la mirada del pintor que va de la figura al fondo, se podría

<sup>6</sup> ORTEGA Y GASSET, J. “La estética de *El enano Gregorio el botero*.” Obras Completas II. Madrid, Taurus, 2004. pp. 118-119.

<sup>7</sup> LAFUENTE FERRARI, E. o. c. pp. 275 y 251.

<sup>8</sup> VALDIVIESO RODRIGO, M. *Die Generation von 98 und die spanische Malerei*. Köln – Wien, Böhlau, 1998, pp. 125-126.

suplementar con la del espectador que va en la dirección opuesta, desde el fondo del paisaje hacia la figura o retrato. Con otras palabras, la *dirección de la creación* que va sin duda alguna de la figura del primer plano hacia el fondo, sería suplementado por la *dirección de la interpretación* que toma un rumbo opuesto.

A fin de facilitar esta hermenéutica pictórica vamos a introducir dos pares de conceptos. En primer lugar podemos hablar del “*paisaje-que-es*” y “*paisaje-que-llegó-a-ser*”, respectivamente, donde el concepto primero se refiere al paisaje que se ha quedado más o menos intacto de la actividad humana y es al mismo tiempo aborigeno y actual, mientras que el segundo lleva en sí las huellas de la actividad humana, por eso es más histórico. En segundo lugar hablamos de la dualidad del “*sino*” o “*suerte*”, por una parte, y de “*vástago*”, por otra; con este par de conceptos queremos expresar la relación entre el hombre y su contorno de una manera más originaria que con los términos “*sujeto*” y “*objeto*”. Según esto el paisaje como *sino se abre, se descubre y deja pasar, despiende* de su seno la figura como su *vástago*. De este modo podemos liberarnos del subjetivismo del cartesianismo pictórico y podemos abarcar un planteamiento referente a la historia del ser.

Ahora bien, la pregunta principal es si los análisis de Unamuno y Ortega permiten una interpretación que hace posible descartar el subjetivismo del cartesianismo pictórico.

Por lo que se refiere a Unamuno, tenemos que recurrir, en primer lugar, a su ensayo “*La labor patriótica de Zuloaga*”. Pues bien, en este ensayo se aumentan los pasajes que parecen representar el modo de ver del cartesianismo pictórico. Por ejemplo, él escribe: “No es sólo que en los cuadros de Zuloaga, como en los de Velázquez, el hombre lo sea todo; es que *el paisaje mismo es una prolongación del hombre*. Aquellos austeros paisajes, aquellos campos y aquellos lugares y pueblos, son humanos”<sup>9</sup>. Aquí parece como si Unamuno pensase como un buen cartesiano y dedujera el paisaje del hombre, como su función y derivado. Sin embargo, la cita continua así: “Y no hechos por el hombre, no obra de las manos del hombre, sino concebidos, vistos, soñados por el hombre. Diríais que aquellos hombres crean el paisaje al contemplarlo.” Es decir, la frase “*el paisaje mismo es una prolongación del hombre*” no es una función de la actividad, la práctica humana, sino una *acomodación aceptada*

<sup>9</sup> UNAMUNO, M. DE. “La labor patriótica de Zuloaga.” Obras Completas, VII, Madrid, Escelicer, p. 767 (El subrayado es mío).



a ello a través del *mirar*, *contemplar* y *soñar*. El hombre castellano *no crea* el paisaje imitando el ejemplo del diligente francés o holandés, sino *se identifica* con él, lo recibe en su seno mientras que lo acepta. En este punto el acto de la *interpretación* consigue una importancia especial. Unamuno escribe lo que sigue: “En los cuadros de Zuloaga los hombres hacen su ámbito y no es éste el que los hace a ellos. Lo mismo que ocurre en el Greco. ¿Y no es acaso el campo castellano una prolongación, una proyección del alma del pueblo que le habita?”<sup>10</sup>. Todo depende de qué entendemos por “hacer”; si entendemos una obra, una fabricación por el hombre, entonces quedamos en el nivel subjetivo de la Edad Moderna. Y así hicieron otros pueblos que empezaron diligentemente la transformación de su contorno; y así lo admite Unamuno sin más ni más. Pero añade: “Mas aquí no; aquí se siguió otro camino, y fué resignarse primero a esa tierra dura, toda ella roca, toda ella corazón, y luego asimilársela y cubrirla con el espíritu. ¡Obra robusta del ascetismo!”<sup>11</sup>. Es decir, este espíritu no es igual al espíritu hegeliano de la creación que transforma la materia según sus objetivos, sino es un espíritu místico, ascético. Por eso el “hacer” en este caso es igual al *ascetismo del hacer*. En consecuencia, lo que tenemos ante nosotros, no es un paisaje *estético*, sino *ascético*. Así podemos interpretar a Unamuno de tal modo que él se aleja del cartesianismo pictórico y en sus ensayos el paisaje ascético como *sino* toma el papel principal que emite de sí mismo la figura, como su vástago. Por otro lado, el movimiento del pensamiento se dirige desde el “paisaje-que-llegó-a-ser” hasta el “paisaje-que-es”.

Esta interpretación ontológica del paisaje sigue en los párrafos siguientes, donde Unamuno, a propósito de Antonio Machado, habla del alma del paisaje: estos campos “tienen el alma que ha puesto en ellos un pueblo que ha enterrado en ellos su alma, que ha hecho tierra su alma, que se ha abrazado al suelo que queda para no ser arrebatado por el aire que pasa”<sup>12</sup>. En esta imagen definitivamente no se trata de la creación del paisaje por el hombre, sino de un nivel más profundo de la identificación, de la identidad *poética* con él, tomado el sentido original de esta palabra. Y el paisaje en la mirada de Unamuno va librándose más y más de la cáscara de la historia y del tiempo; en este caso podemos observar una *reducción* peculiar, que no es una reducción fenomenológica husserliana, ni una dionisíaca de que Scheler habla de vez en cuan-

---

<sup>10</sup> *Ib.* p. 767.

<sup>11</sup> *Ib.* p. 767.

<sup>12</sup> *Ib.* p. 767.

do, sino es una *reducción quietista*, es decir, la *reducción* del tipo español del *nihilismo*. Porque Unamuno plantea la pregunta: “¿No somos aquí todos, como el gran aragonés Miguel de Molinos, quietistas, en el fondo nihilistas?”<sup>13</sup>.

*Ascetismo, quietismo, nihilismo* –estas son las palabras claves que determinan la concepción paisajística del Unamuno maduro, partiendo de la pintura de Zuloaga. En esta concepción el hombre se desvanece en los elementos del paisaje, se despidе de su ser personal y sobrevive en el paisaje vivido, mirado, soñado; por lo menos esto es el mensaje definitivo de los pasajes finales: “Era un deseo inefable e inasequible como el del páramo castellano que a la puesta del sol parece subirse al cielo y como para enterrarlo en su seno. Aquí hemos querido enterrar al cielo, meterlo dentro de la tierra. Y esto nada lo expresa mejor que un arte mudo, como es la pintura. ¿Esos cielos tenebrosos de Zuloaga no son tierra sutil? ¿Y sus tierras no son cielos, no son ensueños de los hombres tan terrenos que las llenan y las sueñan? Zuloaga no nos ha dado el lijero engaño de un espejismo levantino, de un *mirage* suspendido sobre el mar latino; Zuloaga nos ha dado en sus cuadros, llenos de *hombres fuera del tiempo y de la historia*, un espejo del alma de la patria”<sup>14</sup>.

En definitiva podemos decir que la interpretación unamuniana de los cuadros de Zuloaga, por lo menos en su *tendencia*, se despidе de la concepción del cartesianismo pictórico. Aunque en los cuadros de Zuloaga se puede observar, desde un punto de vista compositivo, la importancia de la figura principal y la representación del paisaje como fondo, en Unamuno está presente un afán interpretativo que subordina este punto de partida subjetivo al aspecto de la historia del ser. Aquí reina la concepción ascética, quietista y nihilista que significa desde el punto de vista paisajístico que las figuras humanas se liberan de la capa del ser y de la historia y como vástagos del paisaje se desvanecen en la intemporalidad majestuosa del “paisaje-que-es”.

Por lo que se refiere a la relación de la figura y fondo, Ortega el filósofo se ha percatado más de esta relación que los historiadores de arte de la época y dirigió la atención rectamente a las profundidades inescrutables del cuadro: “La simplicidad bestial de este enano nos hace resbalar, en busca de explicación, sobre *el paisaje circundante*: en éste a su vez hallamos un inquietador comentario de aquél y volvemos a resbalar hacia la figura, que de nuevo nos repele *sobre la tierra en que nació*, la cual, vitalizada, *nos parece el hombre*

<sup>13</sup> *Ib.* p. 768.

<sup>14</sup> *Ib.* p. 768 (El subrayado es mío).

*mismo*, y acabamos por comprender que el cuadro se halla fuera de ambos, en su relación, en su unidad, en lo que no está pintado, en una infinidad de hombres diferentes que habitan tierras diferentes, pero que se integran y coinciden en este *destino* terriblemente sencillo: morir sobre su tierra por aspirar a conservarse idénticos”<sup>15</sup>. Ortega se percata acertadamente de que en el arte del Zuloaga maduro la figura y el fondo como paisaje se señalan el uno al otro; pero en esta relación aparece, en última instancia, la dualidad ya mencionada del *sino* y el *vástago*. En este planteamiento el punto de partida del cartesianismo pictórico ya padece un cambio radical. Aquí podemos vincular una nota de Zuloaga, dirigida a sí mismo: “Las figuras deben parecer siempre que *están atadas al terreno*”<sup>16</sup>.

Este hilo de pensamientos lo podemos comprobar con algunos elementos estilísticos de la pintura de Zuloaga. Por una parte tenemos que destacar que el pintor español representaba el paisaje-fondo como un telón, como un cortinaje en el lienzo. A base de esto la figura principal aparece como si *saliese detrás* del telón, como si ella *fuese llamada a aparecer* desde el paisaje. Por otra parte, si miramos atentamente el complejo de la figura principal, parece como si toda esa aparición visual fuese un tipo de *escantillón cortado*, un *clisé* que el pintor había puesto, en sentido formal, sobre el paisaje como fondo. Es decir, *falta la relación de perspectiva* entre la figura principal y el fondo. Y esto significa, según nuestra interpretación, como si la figura principal *se destacara* del fondo, como si éste emitase la figura de sí mismo.

Otro rasgo del rechazo del subjetivismo cartesiano en el ensayo de Ortega es que aplica a un profundo juego interpretativo los niveles diferentes del ser en el cuadro de Zuloaga. Por una parte hace una reducción substantiva en la figura principal, en la que él bestializa la figura central, la disminuye a un nivel meramente orgánico, y por otra parte el fondo físico como paisaje está *espiritualizado*, convertido en un *agente activo* que de este modo puede dar a luz más fácilmente a su *vástago*. Ahora cito las frases más importantes: “La tierra se disocia en las tierras, actores de este drama: y todo ese relieve estático despierta súbitamente a una prodigiosa existencia dinámica. *Ya no es sólo un objeto* dotado de esta o de la otra forma: *es sujeto*, realidad semoviente, fuerza viva, ímpetu que lleva una intención, un carácter y su forma es su voluntad”<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Op. cit.* p. 123 (Los subrayados son míos).

<sup>16</sup> LAFUENTE FERRARI, E. *o. c.* p. 211 (El subrayado es mío).

<sup>17</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *o. c.* p. 120.

Estas palabras de Ortega se refieren claramente a la relación inversa entre sujeto y objeto que es una superación manifiesta del cartesianismo pictórico.

Sin embargo, hay un elemento del paisaje que proporciona una estática bien balanceada al movimiento del nivel abiótico; en el caso de Zuloaga podemos hablar casi de una *mística de la piedra*. La materia de la piedra que es representada en los lienzos –según el mensaje fundamental de los cuadros– tiene siempre un sentido diferente. En sus cuadros anteriores (e.g. *Casas viejas de Haro*, 1904) la representación de las piedras blandas, desmoronadas, evoca el tiempo como caída, ruina. En cambio aquí las paredes y edificios de piedra en el fondo dan testimonio de la inmovilidad, inmutabilidad y fijeza. O bien en este caso también podemos hablar de un proceso pero esto es, propiamente dicho, el proceso de la *petrificación*. Una parte del paisaje dinámico casi se congela, sugiriendo de este modo que el sino español, concentrado en la figura del enano, no sólo ha llegado a ser así, sino que también *quedará así*. En las pinceladas de Zuloaga se esconde un profundo juicio metafísico.

Ahora bien, en la interpretación orteguiana de Zuloaga el paisaje no se estiliza en una entidad atemporal –en “paisaje-que-es”– como en Unamuno, sino conserva, más bien su dimensión *histórica*; de tal modo que aún el *sino* toma un acentuado carácter histórico. Ortega interpreta el sino español que aparece en los lienzos de Zuloaga como una lucha desesperada contra la modernidad europea, como la lucha no de la “tradición eterna”, sino la de la tradición histórica por la supervivencia: “Nuestro pueblo, por el contrario, ha resistido: la historia moderna de España se reduce, probablemente, a la historia de su resisitencia a la cultura moderna. China o Marruecos han resistido también, se dirá. Pero la cultura moderna es genuinamente la cultura europea, y España la única raza europea que ha resistido a Europa. Este es su gesto, su genialidad, su condición, su *sino*. ¡Un ansia indomable de permanecer, de no cambiar, de perpetuarse en idéntica substancia! Durante siglos sólo nuestro pueblo no ha querido ser otro de lo que es; no ha deseado ser como otro. (...) Zuloaga es tan grande artista porque ha tenido el arte de sensibilizar el trágico tema español”<sup>18</sup>. Por eso en la dimensión histórica en el rechazo de la modernidad europea, según Ortega, las palabras claves no son “ascética”, “quietismo” o “nihilismo”, sino más bien la *negación*. En este aspecto Ortega se llama a sí mismo un *europaizante* que es diametralmente opuesto a la concepción de Unamuno.

---

<sup>18</sup> *Ib.* p. 122.

En el ensayo presente llamamos la atención a una otra diferencia: se trata de que Unamuno en su interpretación no dedica mucha atención a las preguntas del *estilo* y de la *técnica* pictórica, mientras que Ortega no deja tampoco este lado sin advertencia. De tal modo que él atribuye el carácter accidentado y vivaz del paisaje de Zuloaga al hecho que el pintor español utiliza en extremo el *dibujo*; según Ortega esto es el instrumento supremo para vencer la materialidad pura, la validación de la dinámica: “Aquí, donde lo que se representa son cosas mucho más materiales, casi puramente inertes; donde los objetos no son seres vivos, o, como los árboles, son los intermediarios entre la materia inorgánica y el animal, aquí el dibujo de Zuloaga asume toda la responsabilidad y toda la creación. Los paisajes de Zuloaga se acercan cada vez más al puro dibujo. Lo material, lo inerte de la tierra, de las piedras, de las casas, de las viejas iglesias, de los murallones es suprimido”<sup>19</sup>.

Creemos que las explicaciones anteriores son suficientes para sacar las conclusiones últimas: el antagonismo fundamental que se puede constatar en toda la filosofía e ideario de Unamuno y Ortega, se muestra plásticamente en sus interpretaciones de Zuloaga. Esta diferencia se podría expresar de tal modo que hago una comparación con las etapas diferentes de la filosofía de Martin Heidegger. Aunque al respecto de Zuloaga ambos descartan la concepción del cartesianismo pictórico, en el caso de Ortega el papel del sujeto se conserva más fuertemente que en la interpretación de Unamuno. Por eso, para mí por lo menos, la interpretación orteguiana del paisajismo de Zuloaga está más cerca a la concepción del Heidegger *temprano*, en que la fenomenología del sujeto desempeña un papel central. En el caso de Unamuno, en cambio, estamos más cerca a la concepción del Heidegger *maduro* y *viejo*, donde el sujeto se relega a segundo plano, mientras que la historia del ser obtiene una importancia central.

---

<sup>19</sup> *Ib.* p. 120.



## JOSÉ ORTEGA Y GASSET Y LOS ORÍGENES DE LA SOCIOLOGÍA EN ESPAÑA

FERNANDO GONZÁLEZ Y GALÁN

*Universidad Comunera. Asunción (Paraguay)*

### **Antecedentes:**

El día que la Sociología sea una ciencia clara tendremos un dominio parejo sobre la casi naturaleza que es la sociedad – y se evitarán las revoluciones, los golpes de Estado, (las guerras), las crisis colectivas y el triunfo permanente (– sobre todo el triunfo permanente) de la estupidez y la bellaquería que es, hoy por hoy, (y ha sido siempre) lo normal en toda la sociedad<sup>1</sup>.

Ortega al expresar estas palabras pone de manifiesto el objetivo o ideal de la ciencia, sin confundirlo con la realidad. Tal ideal ha permitido logros extraordinarios como la alta esperanza de vida, la cura de muchas enfermedades, volar en avión, etc. Persiguiendo dicho objetivo, tratando de darle cumplimiento debe trabajar la ciencia. Desde este punto de vista la afirmación de que “es falsa la tesis de que a más conocimiento sobre la vida social entonces “mayor control sobre nuestro destino” de Anthony Giddens (*Consecuencias de la modernidad*<sup>2</sup>) supone no considerar a la Sociología capaz de dominar y predecir los destinos sociales del hombre, no porque –como parece señalar Giddens– el conocimiento cause cambios imprevistos en la realidad social que obligan a replantear de nuevo el problema social, sino porque se practica una sociología que no tiene en cuenta la sociabilidad; por lo tanto, la sociología que se aplica no sirve para resolver problemas sociales sino para crearlos o hacerlos más graves. Además, la afirmación de Giddens es, en sí misma, una confusión entre el ideal de la ciencia social, al menos,

<sup>1</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *O.C.*, Madrid, Taurus, 2004, 2010, t. IX p. 410.

<sup>2</sup> GIDDENS, A., *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 2004, p 50.

sociológica, y la realidad de su objeto de estudio: entre “conocer y dominar la realidad social” y “nuestra vida y el destino que de ella se desprenda”. En otro caso, parece que Giddens propone como objetivo o ideal a seguir por la supuesta ciencia que, dada la modernidad avanzada, lo único posible es la vida alterada; pues sólo desde la vida alterada es imposible lograr un mínimo grado de control sobre nuestro destino. Con Ortega sabemos que, frente a la alteración, el ensimismamiento permite al hombre un mayor control sobre su destino y que la ausencia o cambio en los usos sociales que estructuran la vida social son propios de las épocas de crisis. Luís Recasens Siches, discípulo muy apreciado por Ortega, entre otras cuestiones, desarrolla cómo el hombre puede anticipar mentalmente el futuro –en su *Tratado General de Sociología*– a partir, precisamente, de la cualidad humana de ensimismarse. Además, conocer implica dominar porciones de la realidad pero al mismo tiempo plantear nuevos problemas, dadas las preguntas que surgen con los nuevos descubrimientos.

Entre 1898 y 1902 se inicia la Sociología en España con Manuel Sales y Ferré como primer catedrático de Sociología gracias a la Universidad Central de Madrid. A esta iniciativa pueden añadirse nombres como Gumersindo de Azcárate (1840-1917), quien introduce el evolucionismo de Spencer, y Adolfo Posada (1860-1944) quien introduce sociólogos europeos y norteamericanos. A partir de 1902<sup>3</sup>, José Ortega y Gasset comienza a publicar e inicia un trabajo que culminará en la llamada Escuela de Madrid con destacados nombres en sociología como Enrique Gómez Arboleya, Luis Recasens Siches o Paulino Garagorri. La guerra civil significará un paréntesis en España, pero no en otros países, generalmente de América, a este desarrollo sociológico, iniciado por la Restauración y la “Escuela” de José Ortega y Gasset. Durante este periodo las universidades españolas son depuradas, provocando la emigración de Ortega y muchos de sus discípulos. Cuando el propio Ortega regresa a España en 1945, vuelve con *El hombre y la gente* –si bien no finalizado sí más avanzado–, trabajo cuyos primeros frutos comenzaron a ver la luz ya en 1934 gracias a una conferencia pronunciada en Valladolid y, más tarde, en los años 1936, 1939, 1949 y 1950<sup>4</sup>. A partir de 1954<sup>5</sup> se produce la definitiva institucionalización

<sup>3</sup> Si alguien duda de la preocupación orteguiana por la sociología en fechas tan tempranas puede leer, por ejemplo, el texto publicado en 1903: *Grandmontagne tiene la palabra*.

<sup>4</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *O.C.*, IX y X.

<sup>5</sup> MESAS DE ROMÁN, P. J., “Enrique Gómez Arboleya: la definitiva institucionalización de la sociología en España” *Política y Sociedad*, 2004, Vol. 41, n. 2, pp. 75-98.



de la Sociología en España gracias a la cátedra de Sociología conseguida por Enrique Gómez Arboleya en la Universidad Central de Madrid, y ello facilita que exista una presencia orteguiana en la sociología española, pero quizá la muerte prematura de Arboleya en 1959, cuatro años después de la muerte de Ortega y poco antes de los inicios de la década de los sesenta (cuando van a nacer los últimos *baby boomers*, coincidiendo con la recta final del franquismo), posibilita que una nueva ascensión vertical de barbarie, poco a poco, vaya tomando posiciones, y tras la transición española a la democracia<sup>6</sup>, inunde de un ambiente hostil hacia el haber orteguiano las áreas de ciencias sociales de las universidades españolas.

A pesar de las aportaciones a la Sociología de Paulino Garagorri, el cual realiza un trabajo encomiable durante toda su carrera académica contribuyendo a la persistencia del pensamiento de Ortega frente a la ascensión progresista, y aún con la supuesta liberalización del franquismo y recuperación de la obra orteguiana, el resultado es que la sociología de Ortega comienza a quedar en el olvido en los ámbitos académicos de las facultades de Ciencias Sociales y especialmente en los estudios de Sociología cuando éstos comienzan a expandirse por las universidades españolas desde la Universidad de Madrid.

<b>Año</b>	<b>Acontecimiento</b>	<b>Lugar</b>
1944	Fac. Ciencias Políticas y Económicas	Universidad Central de Madrid
1944	Instituto Balmes	CSIC
1954	Cátedra Sociología Enrique G. Arboleya	Universidad Central de Madrid
1955	Fallece José Ortega y Gasset	Madrid
1959	Fallece Enrique Gómez Arboleya	Madrid
1963	Facultad de Sociología	Universidad de Deusto
1973	Facultad de Ciencias Políticas y Sociología	Universidad Complutense de Madrid
1983	Centenario nacimiento Ortega y Gasset	Madrid
1986	Fac. Ciencias Políticas y de Sociología	Universidad Autónoma de Barcelona
1987	Fac. Ciencias Políticas y de Sociología	UNED
1987	Facultad de Ciencias Humanas y Sociales	Universidad Pública de Navarra
1988	Fac. Ciencias Políticas y de Sociología	Universidad de Granada
1988	Fac. Ciencias Sociales y Comunicación	Universidad del País Vasco
1989	Fac. Ciencias Económicas Empresariales	Universidad de Alicante
1990	Facultad de Sociología	Universidad de La Coruña
1991	Facultad de Filosofía y Letras	Universidad de Navarra

<sup>6</sup> Porque se hace un uso de la democracia excesivo ya que se aplica a ámbitos científicos donde la elección política no debería tener nada que decir.

Año	Acontecimiento	Lugar
1991	Facultad de Ciencias Sociales	Universidad de Salamanca
2000	Publicaciones reconociendo la Sociología de José Ortega y Gasset	Madrid
2007	Fallece Paulino Garagorri	Madrid

Una forma de comprobar el interés por la sociología de José Ortega y Gasset en el ámbito académico español, es contemplando la realización de tesis doctorales. Desde esta premisa, la sociología de Ortega ha sido tratada en al menos tres importantes tesis doctorales en España. Para ello ha sido necesario el transcurso de más de treinta años.

Francisco López Frías en 1977 presenta la tesis *La sociología de Ortega y Gasset. Lectura filosófica y sociológica de sus escritos políticos*. En ella pone el acento en el abordaje orteguiano de entender la sociología como una parte de la filosofía que aborda la realidad social desde la realidad radical que es la vida humana y biográfica.

Jesús M. Osés Gorráiz, una década después, en 1987, defiende la tesis: *La sociología en Ortega y Gasset*. En ella muestra cómo Ortega analiza la realidad social desde al menos tres tipos de fuentes: primero, gracias a los postulados metodológicos fenomenológicos tras las influencias recibidas de autores como Simmel, Dilthey, Nietzsche, Heidegger y, sobre todo, Husserl; segundo, teniendo en cuenta que para los propios conceptos sociológicos de su teoría sociológica, Ortega también ha leído autores como Le Bon, Comte, Weber, Durkheim, etc.; tercero, desde la lucidez mental y la circunstancia española en la que se encuentra Ortega.

M. Isabel Ferreiro Lavedán, de nuevo, algo más de una década después, en 2000, lee la tesis sobre *La teoría de los usos sociales de Ortega y Gasset*. En ella parte de la unidad que Ortega establece de lo humano: personal, social e histórica. A continuación, realiza un estudio de la teoría de los usos que son a juicio de Ortega el constitutivo social. Con relación a los usos, se examina su origen, sus características, su tipología en fuertes y débiles y su vida; finalmente, trata de explicar el proceso social gracias a las aportaciones de la teoría de los usos sociales orteguiana.

En este contexto vemos, quizá, una evolución en la preocupación por la sociología orteguiana. En 1977, se presenta la sociología desde una parte de la filosofía. En 1987, se aborda la perspectiva de la sociología orteguiana atendiendo principalmente a sus fuentes y causas. Y en 2000, se centra ya, propiamente, en una parte fundamental de la teoría sociológica orteguiana: los usos sociales.

### **Evolución en la preocupación por la sociología orteguiana<sup>7</sup>**

Autor	Año	Evolución
Francisco López Frías	1977	Parte de la Filosofía
Jesús M. Osés Gorráiz	1987	Fuentes y causas
M. Isabel Ferreiro Lavedán	2000	Usos sociales

En el olvido que de José Ortega y Gasset se produjo en las áreas de sociología españolas parece incluso haber un miedo a tratar directamente la sociología del filósofo, como si Ortega pusiera el dedo en la llaga de la realidad social y ningún sociólogo, procedente de aquella ascensión bárbara, estuviera dispuesto a tratar ni lo más mínimo (acaso por incapacidad intelectual), la socialidad, al menos, española. Y sin socialidad, dirá Ortega, no hay sociología. No interesa, me respondía alguien. No cites a Ortega, me sugería otra persona. En ausencia de la sociología de Ortega y de otras aportaciones fundamentales que no cabe ahora citar, la sociología naufraga por una enclenque teoría social, con lo cual queda la impresión de una sociología impracticable por débil e insuficiente, como la que conoció José Ortega y Gasset y que le llevó a afirmar que los sociólogos eran gentes de escaso cacumen.

Frente al casi olvido de la sociología de Ortega, principalmente por la expansión progresista de los estudios de Sociología en los años ochenta, surge un trabajo de persistencia y recuperación que ha requerido de un necesario proceso histórico y de un esfuerzo académico enorme para traer a la luz la sociología orteguiana o, dicho en otras palabras, dar sentido a la sociología, al menos para el auténtico estudioso de lo social. Primero, con Francisco López Frías, ubicándola dentro de la filosofía – acaso social–, porque en general los sociólogos, aunque afortunadamente no todos, se muestran intelectualmente incapaces de reconocer las aportaciones orteguianas a la sociología. Segundo, después de una década, con Jesús M. Osés Gorráiz, fijando sus fuentes e integrando así a Ortega en una evolución dentro de la historia intelectual para desterrar, en la medida de lo posible, esa impresión de que Ortega no tiene ubicación posible dentro de la sociología, y exponiendo además las causas de su sociología. Tercero, de nuevo transcurre otra década, con M. Isabel Ferreiro Lavedán se va al meollo, a la teoría de usos sociales, a

<sup>7</sup> Preocupación en el ámbito académico, atendiendo, al menos, a las tesis doctorales realizadas al respecto en España

la constitución de la realidad social. Este trabajo, de traer a la luz académica la sociología de Ortega, se ha hecho principalmente con el apoyo de la Fundación José Ortega y Gasset desde el área de la filosofía, donde es necesario destacar a profesores de universidades españolas como Javier San Martín Sala, Ignacio Sánchez Cámara, José Luis Molinuevo o José Lasaga Medina; pero también desde la sociología, con profesores como Paulino Garagorri, Luis Díez del Corral, o los más jóvenes Víctor Pérez Díaz, Emilio Lamo de Espinosa o Bernabé Sarabia Heydrich que, de alguna forma, tienen presente el haber orteguiano.

Curiosamente, después de este proceso de traer a la luz las aportaciones orteguianas, que requiere de más de 30 años (desde el inicio de la transición española alcanzando hasta el final del siglo XX e incluso el principio del nuevo siglo XXI), aparece en 1998 el diccionario coordinado por Salvador Giner, Emilio Lamo de Espinosa y Cristóbal Torres Alberro, donde José Luis Molinuevo introduce a José Ortega y Gasset, mientras Salvador Giner –además de recordar a José Ortega y Gasset en la entrada a Abén Jaldún cuando cita el orteguiano texto “Abenjdaldún nos revela el secreto<sup>8</sup>”– introduce a Enrique Gómez Arboleya. Emilio Lamo de Espinosa, en la entrada sobre la Sociología en España, cita a José Ortega y Gasset; si bien, primero no lo ubica dentro de la sociología como ciencia social sino en una cierta filosofía social por considerarlo desde una perspectiva de pensamiento o ensayismo social, más adelante, sin embargo, reconoce a *La rebelión de las masas* como el libro más importante de la sociología española. También en 1998, Felipe Morente Mejías escribe el artículo “Enrique Gómez Arboleya: Un clásico joven de la sociología española”<sup>9</sup>. En 2001 sale al mercado la monografía que dirige Salustiano del Campo y que titula *Historia de la Sociología española*. En ella rescata no sólo la aportación orteguiana, sino su escuela y muestra, además, al otro gran olvidado de la Sociología española: Enrique Gómez Arboleya. Pocos años después, en 2004, Pedro José Mesas de Román, publica el artículo “Enrique Gómez Arboleya: la definitiva institucionalización de la sociología en España”.

<sup>8</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *El Espectador*, VIII, Madrid, Espasa-Calpe, 1972.

<sup>9</sup> MORENTE MEJÍAS, F., “Enrique Gómez Arboleya: Un clásico joven de la sociología española”, *REIS*, n° 83, Julio-Septiembre 1998.

España	Sociología española
1800 a 1850	Ascenso Sociología
1850 a 1900	Regeneracionismo positivista y antipositivista
1902 a 1955	Presencia intelectual de José Ortega y Gasset
1950 a 1959	Presencia orteguiana. Cátedra Arboleya
1960 a 1975	Formación académica futuros progresistas, cierta presencia orteguiana
1975 a 2000	Consolidación ascenso progresista, esfuerzo recuperación orteguiana
2000 en adelante	Recuperación Histórica

En todo caso, la tradición en España por el estudio del hombre y su realidad social puede ya observarse en siglos anteriores. Puede que parezca acaso exagerado ver en Baltasar Gracián (1601-1658) un antecedente a los orígenes de la Sociología en España, pero, a veces, cierto grado de exageración permite ubicar la atención en un fenómeno importante que de otro modo nos parecería irrelevante. El propio Gómez Arboleya también usa la exageración al ver, en el cambio desde las sociedades estamentales hacia las sociedades modernas, el surgimiento de la preocupación por los problemas sociales y, por lo tanto, el origen de la sociología<sup>10</sup>.

Para decirlo brevemente y con una cierta exageración, sólo y en donde la sociedad superó la organización estamental y dejó de ser, realmente, sociedad estable y tradicional, justificada ideológicamente de arriba abajo, pudieron darse los supuestos de un pensar sociológico<sup>11</sup>.

El título del ensayo *Ideas y creencias* quizá podría sustituirse por *Pensamientos y vigencias*, y ello por *Vida individual y colectiva* o mejor por *Hombre y gente*. Es decir, tal vez pueda hallarse en germen la preocupación orteguiana por esclarecer el hecho social como gente y el individuo como hombre, como hombre selecto, como hombre ensimismado o como hombre discreto que diría Baltasar Gracián, autor que es citado por José Ortega y Gasset y precisamente en relación con la sociología. En alusión al señor Grandmontagne expone Ortega la siguiente apreciación:

<sup>10</sup> Emilio Lamo de Espinosa en su discurso *La necesidad de Europa*, para la solemne investidura como *Doctor honoris causa* por la Universidad de Salamanca el 11 de octubre de 2012, recuerda a Bernardino de Sahagún: “Bernardino de Sahagún, a cuya *Historia general de las cosas de la Nueva España* regreso una y otra vez y que abrió el campo de la Antropología y del estudio del otro, el punto de vista de la Sociología”.

<sup>11</sup> GÓMEZ ARBOLEYA, E., *Estudios de Teoría de la Sociedad y del Estado: Sociología en España*, Madrid, Instituto de estudios políticos, 1962, pp. 655-656.

Tenga paciencia de sociólogo, y, puesto que es grande amigo de nuestro Gracián, desempolva aquello de que “lo que luego se hizo, luego se deshará, y se acaba presto, porque presto se acabó. Cuanto más tiernos sus hijos, se los traga Saturno con más facilidad, y lo que ha de durar una eternidad tarda otra en hacerse”<sup>12</sup>.

Quizá sea la paciencia la cualidad más esencial y necesaria en un sociólogo y por eso sea tan difícil serlo y, por lo tanto, encontrar a un buen sociólogo, sobre todo en tiempos donde la inmediatez parece impedir observar los acontecimientos con la necesaria perspectiva. En este sentido, puede ayudar cierto grado de sosiego que permita la elaboración de algo así como un árbol genealógico sobre los orígenes orteguianos de la sociología en España, donde, como ya se introduce con anterioridad, los discípulos de Ortega forman la llamada Escuela de Madrid (Xavier Zubiri, Luis Recasens Siches, Enrique Gómez Arboleya, Paulino Garagorri, Julián Marías), incluyendo las generaciones anteriores a Ortega<sup>13</sup>.

<b>Generaciones en relación con la Sociología española<sup>14</sup></b>
<b>Generación introductoria de las Ciencias Sociales en España</b>
Ramón de la Sagra (1798 – 1871) (RS)
Jaime Balmes (1810 – 1848) (JB)
<b>Generación del “Regeneracionismo”</b>
Francisco Giner de los Ríos (1839 – 1915) (FGR)
Gumersindo Azcárate (1840 – 1917) (GA)
Manuel Sales y Ferré (1943 – 1910) (MSF)
Joaquín Costa (1846 – 1911) (JC)
<b>Generación del “Regeneracionismo Positivista”</b>
Adolfo González Posada (1860 – 1944) (AGP)
Severino Aznar (1870 – 1959) (SA)
<b>Generación contra la mala Sociología<sup>15</sup> “Regeneracionismo antipositivista”</b>
Miguel de Unamuno (1864 - 1936) (MU)
Ángel Ganivet (1865 - 1898) (AG)
<b>Generación a favor de una buena Sociología “Novacentismo”</b>
JOSE ORTEGA Y GASSET (188-1955) (JOYG)

<sup>12</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *O.C.*, I, Madrid, Taurus, p. 15. También en Baltasar GRACIÁN, *El discreto*, Madrid, Cátedra de Bolsillo, p. 100.

<sup>13</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *O.C.*, V, pp. 659-760.

<sup>14</sup> Salvo para el caso de Paulino Garagorri, el resto de los autores del cuadro han sido obtenidos a partir del artículo de GÓMEZ ARBOLEYA, ENRIQUE, “La Sociología en España”, *Revista de Estudios Políticos*, n. 98, 1958, pp. 47-83.

<sup>15</sup> Se entiende contra una sociología con cierto corte positivista. Enrique Gómez Arboleya señala que en Miguel de Unamuno “se da la paradójica condición de que siendo en su juventud el traductor de Spencer, va a disparar, en su madurez, toda su genial ironía contra la sociología”.

<b>Generación “Escuela de Madrid” de la generación orteguiana primera</b>
Xabier Zubiri (1898-1983) Discípulo directo de Ortega (XZ)
Luis Recasens Siches (1903-1977) Discípulo directo de Ortega (LRS)
<b>Generación “Círculo e influencia orteguiana”</b>
José Medina Echevarría (1903-1977) (JME)
Francisco Ayala (1906-2009) Tertulias de Ortega y escribe en <i>Revista de Occidente</i> (FA)
<b>Generación “Escuela de Madrid” de la generación orteguiana segunda</b>
Enrique Gómez Arboleya (1910-1959) Orteguiano e íntimo de Zubiri (EGA)
Julián Marías <sup>16</sup> (1914-2005) Discípulo directo de Ortega (JM)
Paulino Garagorri (1916-2007) Último discípulo directo de Ortega (PG)

### La imagen de los sociólogos ante Ortega

En general, Ortega observa que los sociólogos, como ya se señaló, son “gente de escaso cacumen”<sup>17</sup> que, además, pretenden hacer una “eugenesia”<sup>18</sup>, actividad muy en boga tras el desarrollo del darwinismo y su influencia en la búsqueda de la mejora de la especie humana. Quizá la eugenesia sea el trasfondo de la llamada ingeniería social de la segunda mitad del siglo XX. Su escaso nivel intelectual lleva a incurrir a los sociólogos frecuentemente en “frivolidades”<sup>19</sup> como la mística de creer “tener encerrado entre sus hileras estadísticas el rebaño completo de las soluciones”<sup>20</sup> a las cuestiones sociales. Esta situación lleva a señalar a Ortega la “falta de ideas claras de los sociólogos sobre lo social”<sup>21</sup>, porque cuando otras ciencias parten de fundamentos suficientemente claros de su objeto de estudio, en cambio, “los sociólogos no han intentado ponerse bien en claro los fenómenos más elementales de lo social”<sup>22</sup>. Ortega percibe que en la sociología se padecen “inocencias vergonzosas a que con su frecuencia nos tienen acostumbrados los sociólogos”<sup>23</sup>. Por ejemplo, con relación a los usos sociales, “algo no es uso porque es frecuente, sino que más bien lo hacemos con frecuencia porque es uso”<sup>24</sup>.

<sup>16</sup> En 1955 Julián Marías publica *La estructura social*.

<sup>17</sup> ORTEGA Y GASSET, J., “Brindis en la institución cultural española de Buenos Aires” (1939), en *O.C.*, V, p. 448.

<sup>18</sup> *Ib.*, “La ciencia romántica” (1906), I, p. 91.

<sup>19</sup> *Ib.*, “Ensimismamiento y alteración” (1939), V, p. 527.

<sup>20</sup> *Ib.*, “Algunos reparos a Jacinto Benavente” (1909), VII, p. 144.

<sup>21</sup> *Ib.*, “El hombre y la gente. Conferencia en Rotterdam” (1936), IX, 215.

<sup>22</sup> *Ib.*, “El hombre y la gente: curso 1939-1940”, IX, p. 400.

<sup>23</sup> *Ib.*, p. 329.

<sup>24</sup> *Ib.*, p. 400.

Sin embargo, hay algunos sociólogos que para Ortega merecen especial consideración: por su trabajo titulado *Sociología*, destaca Jorge Simmel<sup>25</sup> y, por su contribución a la sociología en el ámbito del derecho en su obra *El fin del derecho*, sobresale Rudolf von Ihering<sup>26</sup>. El resto de los sociólogos no convencen tanto a Ortega. Ni Comte, ni Durkheim, que vio “la coacción pero no supo hacer nada utilizable por su increíble incapacidad filosófica”<sup>27</sup>, ni Spencer<sup>28</sup>, ni Bergson, ni Weber, ni Le Bon<sup>29</sup>, ni Hegel en tanto que sociólogo. Aunque estos sociólogos puedan influir en Ortega, como señala Jesús M. Osés Gorraiz, quizá más bien influyen para no seguir el camino por ellos trazado, al menos, en lo que a la sociología se refiere.

### La imagen del estado de la Sociología ante Ortega

Si bien la percepción de ciertos “científicos” produce que se desdeñe “la sociología porque no se parece a la física”<sup>30</sup>, Ortega completa su apreciación: el estado en que se encuentra la sociología procede de los propios sociólogos, pues imposibilita a ésta la consideración de ciencia; así se refiere a la sociología como “ciencia que no lo es”<sup>31</sup>. En este sentido tenemos una “tosca sociología”<sup>32</sup>, pues es la “disciplina con menos ideas claras entre las gentes”<sup>33</sup> porque “no existe una ciencia fundamental sociológica”<sup>34</sup>. Quizá sea un poco exagerado achacar a la ineptitud de la sociología la causa de los males de los tiempos, porque mover privilegios perjudiciales para la saludable vida del individuo en la sociedad no sólo es más difícil que mover montañas, sino que no depende exclusivamente de la sociología. Sin embargo, como se ha señalado, la exageración es a veces necesaria para llamar la atención sobre un fenó-

<sup>25</sup> *Ib.*, ES (7-V-27), IV, p. 951.

<sup>26</sup> *Ib.*, “Prólogo a abreviatura de El espíritu del derecho romana de R. Von Ihering”, VI, p. 364.

<sup>27</sup> *Ib.*, IX, p. 331.

<sup>28</sup> “Y es que los que así claman han leído una dolorosa traducción de un libro de Spencer, donde entre las geniales ideas del gran filósofo hay más de una sandez sociológica y no pocas perogrulladas, mezcla que, como saben cuantos al grande y sabio evolucionista han leído, caracteriza su arte magna combinatoria”. *Ib.*, I, p. 68.

<sup>29</sup> *Ib.*, II, 3p. 43 n.

<sup>30</sup> *Ib.*, “Un rasgo de la vida alemana” (1935), V, p. 347.

<sup>31</sup> *Ib.*, “Planeta sitibundo” (1910), I, p. 367.

<sup>32</sup> *Ib.*, “España invertebrada” (1922), III, p. 489.

<sup>33</sup> *Ib.*, “Epílogo para ingleses de La rebelión de las masas” (1930), IV, p. 502.

<sup>34</sup> *Ib.*, “Un rasgo de la vida alemana” (1935), V, p. 347.



meno que en otro caso tiende a pasar desapercibido y que, en realidad, es de suma importancia. Por ello, la sociología debe tratar de ser clara y abordar los problemas con auténtica profundidad, en caso contrario “la ineptitud de la sociología llena las cabezas de ideas confusas, no está a la altura de los tiempos, y, por eso, los tiempos, mal sostenidos en su altitud, caen y se precipitan”<sup>35</sup>. “La insuficiencia del doctrinal sociológico”<sup>36</sup>, provocada porque “los libros de sociología no nos dicen nada claro sobre qué es lo social, sobre qué es la sociedad”<sup>37</sup> junto a “toda una sociología errónea: el individualismo y el colectivismo”<sup>38</sup> son algunas de las causas que llevan a Ortega a afirmar que “lo social no es lo individual ni lo interindividual. Y no ha sabido nunca qué hacerse con la idea de lo social”<sup>39</sup>, que “la sociología tiene que encogerse dentro de la política cuando debería ser al contrario”<sup>40</sup>, que “no estudia la influencia de la separación en vida colectiva para producir sociedad”<sup>41</sup>, situación que incluso llega a afectar a la economía: “La defectuosidad de la economía tradicional procede de que es una ciencia social particular, cuyos cimientos estarán al aire mientras no exista una ciencia fundamental sociológica, como no es posible una buena óptica o una buena acústica si no existe una buena mecánica”<sup>42</sup>.

### **Algunas aportaciones a la Sociología y escritos sociológicos de José Ortega y Gasset**

Entiendo que José Ortega y Gasset no sólo trata aspectos propios de la filosofía social sino que aborda cuestiones radicalmente sociológicas tanto por su aplicación práctica como por su altura teórica. Desde esta premisa pueden ubicarse como capítulos dentro de la Sociología aportaciones de Ortega como la definición y el planteamiento de ideas sociológicas, la historia, la teoría general de la sociedad, la estructura de la vida social, el funciona-

<sup>35</sup> *Ib.*, “Ensimismamiento y alteración” (1939); *El hombre y la gente* curso (1949-1950), V, p. 534; X, p. 142.

<sup>36</sup> *Ib.*, “Prospecto de unas lecciones sobre “el hombre y la gente” (1940), V, p. 647.

<sup>37</sup> *Ib.*, “El hombre y la gente”: curso 1949-1950, X, p. 140.

<sup>38</sup> *Ib.*, “El hombre y la gente”: curso 1939-1940, IX, p. 374; IX, p. 386.

<sup>39</sup> *Ib.*, “El hombre y la gente”: curso 1939-1940, IX, p. 323.

<sup>40</sup> *Ib.*, “Instituto de humanidades” (1948), IX, p. 323.

<sup>41</sup> *Ib.*, “El hombre y la gente”: curso 1949-1950, X, p. 297.

<sup>42</sup> *Ib.*, “Un rasgo de la vida alemana” (1935), V, p. 347.

miento de la vida social, el hecho social, el derecho, la política, la economía e incluso entiendo que hace magníficas aportaciones que iluminan algunas de las causas que provocan resistencias para conocer lo social. Es más, en todo caso, Ortega utiliza la vía filosófica para constituir con su obra, *El hombre y la gente*, “la aportación de máximo calibre para una clara cimentación de la sociología”<sup>43</sup>.

José Ortega y Gasset define la sociología como teoría de la sociedad<sup>44</sup>, donde entiende la sociedad o colectivo como lo social<sup>45</sup>, aclarando que lo social no es lo interindividual<sup>46</sup>, sino que lo social en tanto que sociedad es la convivencia de hombres sometidos a un determinado sistema de usos<sup>47</sup>. José Ortega y Gasset establece como algunas de las formas de colectividad la nación, el imperio, la *polis* o *civitas*, la tribu y la horda<sup>48</sup>. La sociología deberá estudiar cómo efectivamente siente el individuo su pertenencia a la colectividad, cómo ve a ésta con carácter de unidad social completa, suficiente y que existe por y para sí misma<sup>49</sup>. Pero dicha colectividad debe ser tenida en cuenta por la sociología a partir de la idea de la sociedad en que ésta sea radicalmente nadie, ni sujeto o alma individual ni alma colectiva. La sociedad, la colectividad, es la gran desalmada<sup>50</sup>. Se comprende que conceptos como “sociedad reflexiva”<sup>51</sup> parezcan más bien desprenderse de un idealismo, acaso fundado en “buenos” deseos, como en su día lo fue la *República de Platón*, que de una realidad social. La existencia en la sociedad de instituciones que demandan información y científicos, aún sociales, que se dedican a reflexionar sobre ella, no convierte a la sociedad, en sentido general, en reflexiva; entiendo que tampoco las instituciones que demandan información y los científicos que reflexionan forman una sociedad, en sentido particular, como grupo propio, que se pueda llamar reflexivo. En el llamado “*think tank*”, en cierto modo, grupo de reflexión con supuesto objetivo de pensar y crear ideas, no reflexiona el grupo, reflexionan los individuos que forman el grupo, al menos, supuestamente. Pero un grupo como tal no puede

<sup>43</sup> RECASENS SICHES, L., “Comentarios”, *Diánoia*, vol. 6, n. 6, 1960.

<sup>44</sup> ORTEGA Y GASSET, J., “Instituto de humanidades”, VI, p. 364.

<sup>45</sup> *Ib.*, “El hombre y la gente” (1939-1940), IX, p. 281.

<sup>46</sup> *Ib.*, “El hombre y la gente” (1939-1940), IX, p. 375.

<sup>47</sup> *Ib.*, “El fondo social del management europeo”, (1954), X, p. 449.

<sup>48</sup> *Ib.*, “El hombre y la gente” (1939-1940), IX, p. 431.

<sup>49</sup> *Ib.*, p. 431.

<sup>50</sup> *Ib.*, p. 324.

<sup>51</sup> LAMO DE ESPINOSA, E., *La sociedad reflexiva*, Madrid, CIS, 1990.

reflexionar, como tampoco lo puede hacer una sociedad como tal, o una institución como tal. Antes al contrario la sociedad, general, particular o grupo, se afianza aún más en su irracionalidad desalmada, acaso por ello precisamente la mayoría de los científicos sociales y sociólogos sucumben a la irracionalidad, no se preocupan de la socialidad y engañan consciente o inconscientemente considerando que la información incluso bien reflexionada va a trocar la estructura esencial e irracional de la sociedad. El conocimiento físico y la reflexión que pueda suscitar la temperatura del núcleo de la tierra no cambia la estructura esencial del núcleo y ello no lleva a los físicos a hablar de núcleo reflexivo. Si lo social es una “como cosa”, es una casi-naturaleza no tiene sentido hablar de sociedad reflexiva. No, la sociedad, lo colectivo, lo social es una “máquina” de producir distintos tipos de seres humanos e instituciones, pero la sociedad, lo colectivo, lo social ni tiene alma, ni tiene mente, ni reflexiona. Ahora bien, la reflexión de un individuo, o de unos individuos de un grupo, sí puede crear un uso social. Ahí está *En torno a Galileo*. Ahí está la aspiración orteguiana de hacer una sociología clara. Pero cuando la reflexión se convierte en conocimiento<sup>52</sup>, en creencia y por lo tanto en uso social, ya no funciona como reflexión, ni como ciencia, sino como uso social. En consecuencia, la expresión “sociedad reflexiva” es un *oxímoron* por la contradicción de los términos que podríamos entender, quizá forzándolos, por “irreflexión reflexiva” o “irreflexiva reflexión”. Ahora bien, desde un marco epistemológico nominalista, aparente concesión del realismo al idealismo, que niega la realidad de los universales, siendo estos meros nombres, entonces quizá sí se acepte a regañadientes el uso de “sociedad reflexiva” como la denominación de la parte de la sociedad referida al uso de instituciones e individuos destinados a la tarea de obtener información y reflexionar sobre ella pero, aún así, de nuevo don Quijote se topa con la realidad porque lo social es irreflexivo. Realidad que acaso respondería el realismo más ultra. Por ello, para comprender la inadecuación de la expresión “sociedad reflexiva” quizá sea lo más acertado partir del marco que ofrece la razón vital e histórica de Ortega, o sea, que la manera de notar la irreflexión de lo social sea tomando como realidad radical nuestra vida. En ella vemos con claridad cómo lo social afecta a nuestra vida, cómo somos nosotros los que nos vemos obligados a reflexionar por la imposición del uso social, en muchos casos, a duras penas, si es que en nosotros existe alguna pretensión de sobrevivir pues no todo uso social sirve como acicate para avivar la capacidad de reflexión. Anthony

---

<sup>52</sup> Si es incierto no es conocimiento apto para convertirse en uso social.

Giddens señala: “la reflexión de la vida social moderna consiste en el hecho de que las prácticas sociales son examinadas constantemente y reformadas a la luz de nueva información sobre esas mismas prácticas, que de esa manera alteran su carácter constituyente”<sup>53</sup>. Ello implica de facto que la reflexión moderna es en realidad irreflexiva porque provoca alteración constantemente, “prácticas, que de esa manera alteran”. Dada esa alteración constante, se impide el ensimismamiento no llegando a constituirse nunca los usos sociales que posibiliten pautas de actuación a las personas. En consecuencia, las personas sometidas a esa alteración llamada, quizá irónicamente, reflexión moderna, se ven sumidas, aún más, en un estado de alteración permanente que las impide una y otra vez ejercitarse en la reflexión auténtica. O sea que Giddens, acaso sin pensarlo conscientemente, está diciendo que la reflexión en las llamadas sociedades modernas es imposible. Finalmente, la noción “sociedad reflexiva” entiendo que choca frontalmente con la apreciación orteguiana de “vigencia”, respecto de la cual “la sociedad, la colectividad, no contiene ideas propiamente tales, es decir, clara y fundadamente pensadas. Sólo contiene tópicos y existe a base de estos tópicos”<sup>54</sup>. Con ello, Ortega no quiere decir “que sean ideas falsas –pueden ser magníficas ideas–; lo que sí *dice*<sup>55</sup> es que, en tanto que son vigencias u opiniones establecidas o tópicos, no actúan esas sus posibles egregias cualidades”<sup>56</sup>, es decir, no actúan, al menos, reflexión, sino imposición, coacción y acción, por ello, no parece tampoco apropiado hablar de “sociedad reflexiva”.

Se comprende, además, que desde la premisa anterior ideas como “consecuencias no intencionadas”<sup>57</sup> puedan ser matizadas por “consecuencias no consideradas conscientemente”, porque la reflexión se produce en el ámbito individual y de la consciencia. Desde lo social no puede haber intención, sólo irracionalidad e irreflexión. En este sentido para cuidarnos de las consecuencias de lo social quizá sea conveniente que “la Sociología *tenga*<sup>58</sup> que reorganizarse partiendo de la Estimativa o ciencia general del valor: Amor y odio”<sup>59</sup>;

<sup>53</sup> GIDDENS, A., *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 46.

<sup>54</sup> ORTEGA Y GASSET, J., “El hombre y la gente” (1939-1940), IX, p. 375.

<sup>55</sup> La cursiva es mía.

<sup>56</sup> *Ib.*

<sup>57</sup> LAMO DE ESPINOSA, E., “Las consecuencias no intencionadas de la acción”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 48 (1989), pp. 67-52.

<sup>58</sup> Ortega usa la expresión “la Sociología tendrá que reorganizarse...”.

<sup>59</sup> ORTEGA Y GASSET, J., “Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas”, VI, p. 535.

porque amor y odio “son, pues, los fenómenos elementales y primarios de nuestra relación con los valores”<sup>60</sup>. Ortega presenta así cómo “en sociología la socialidad es todo y sin eso no hay sociología”<sup>61</sup>.

### **Aportaciones a la Sociología y escritos sociológicos de José Ortega y Gasset**

Se presentan a continuación los cuadros donde se clasifican las aportaciones de Ortega en relación con los temas anteriormente citados.

#### *1. Teoría general de la sociedad*

Dentro de la teoría general de la sociedad, Ortega propone unas bases a la ciencia sociológica que posibiliten su mejor elaboración. De ello pueden destacarse dos puntos fundamentales. El primero, que la sociedad es, al mismo tiempo y en cierta dosis, disociedad (uno de cuyos resultados es la convivencia de amigos y enemigos). El segundo, que las sociedades son cosas dentro de las cuales irremediamente se encuentran los hombres, sin posibilidad de auténtica evasión y, por lo tanto, las sociedades no son formadas voluntariamente por los hombres.

<b>Teoría general de la sociedad</b>	<b>Texto</b>	<b>OOCC</b>
Sociología como repertorio efectivo de ideas sobre lo que es la sociedad, sus operaciones y funcionamiento. Sobre la colectividad a que pertenecemos y sus relaciones con las otras a que no pertenecemos, sobre las costumbres, sobre el derecho, el Estado, la política	El hombre y la gente (1939-1940)	IX 377
Toda sociedad es, a la vez, en una u otra dosis, disociedad – que es una convivencia de amigos y de enemigos	El hombre y la gente (1949-1950)	X 242
Una sociología verdadera tiene que dar las bases para una técnica de la innovación social, la cual parte precisamente de reconocer la resistencia que los usos oponen a nuestra simple voluntad, resistencia del mismo género aunque bajo otras especies que la que nos ofrecen los cuerpos físicos.	El hombre y la gente (1939-1940)	IX 420

<sup>60</sup> *Ib.*, VI, p. 535.

<sup>61</sup> *Ib.*, “El hombre y la gente” (1939-1940), VII, p. 737.

<b>Teoría general de la sociedad</b>	<b>Texto</b>	<b>OOCC</b>
La sociología como el estudio de la estructura y funcionamiento de la vida social	Misión de la Universidad	IV 514
La sociología no debe eludir los problemas radicales	El hombre y la gente	V 650
El adecuado empleo técnico de la expresión “social”	El hombre y la gente (1939-1940)	IX 374
Mención a Rudolf von Ihering y su obra “El fin en el derecho” como el libro sociológico, tal vez más hondo y sistemático que poseemos	Prólogo a abreviatura de El espíritu del derecho romana de R. Von Ihering	VI 116
Traducción al español de “Sociología” de Jorge Simmel	ES (7-V-27)	IV 550
Origen francés y no alemán de la sociología	La rebelión de las masas: Prólogo para franceses	IV 189
Primer principio de la sociología: Las sociedades son cosas dentro de las cuales irremediamente se encuentran los hombres, sin posibilidad de auténtica evasión. No son formadas voluntariamente por los hombres.	Historia como sistema y del Imperio Romano	VI 102

## 2. *El Derecho*

Referido al derecho, en resumen, el derecho es una especie determinada del mandar y obedecer, siendo su teoría la culminación sociológica.

<b>El derecho</b>	<b>Texto</b>	<b>OOCC</b>
La teoría del derecho es la culminación de toda la sociología	El hombre y la gente (1949-1950)	X 325
Todos los usos prejurídicos son ya órdenes, imperativos y coacción	El hombre y la gente (1939-1940)	IX 387
El derecho es sólo una especie determinada del mandar y obedecer	El hombre y la gente (1939-1940)	IX 411

## 3. *El hecho social y el uso*

Llegados al hecho social, entiendo que una de las grandes aportaciones de Ortega y Gasset es la noción de uso social. Primero, todo uso es un caso particular del fenómeno general humano que llamamos mando y obediencia. Segundo, el uso es el hecho social por excelencia. Tercero, los hechos sociales

constitutivos son usos. De ello se desprende: 1) cuando algunos sociólogos de la modernidad avanzada ven en el conocimiento lo constitutivo de lo social, dicho conocimiento sólo es constitutivo, desde la perspectiva orteguiana, como ya se ha señalado, en la medida en que se convierta en uso social; 2) la reflexión, si como resultado final produce alteración, no puede llegar a ser constitutiva porque, al menos, la alteración carece de mando (como tranquilo ejercicio de la autoridad y por lo tanto no alterado) y obediencia.

<b>El hecho social y el uso</b>	<b>Texto</b>	<b>OOCC</b>
Algunos hechos sociales: la lengua, la opinión pública, el poder público o Estado, el derecho, la idea particular de sociedad – horda, tribu, ciudad, nación, ultra – nación, inter – nación	El hombre y la gente (1949-1950)	X 289
El hecho social es, ante todo, el uso y todo uso es un caso particular del fenómeno general humano que llamamos “mando y obediencia”	El hombre y la gente (1939-1940)	IX 411
El uso es el hecho social por excelencia	Epílogo de la filosofía (1943)	IX 589
Lo social produce el uso, la costumbre y el derecho. El estado es un estadio muy avanzado de la sociedad que da al derecho ciertas perfecciones	La rebelión de las masas: En cuanto al pacifismo...	IV 360
Los hechos sociales constitutivos son usos	Prospecto de unas lecciones sobre “El hombre y la gente”	IV 951
Los usos son imposiciones mecánicas, irracionales, extraindividuales e impersonales. Ejemplos la lengua, el saludo, el derecho	Prospecto de unas lecciones sobre “El hombre y la gente”, El hombre y la gente (1939-1940)	V 647
Tres atributos del hecho social: Involuntario, ininteligible, coactivo	El hombre y la gente (1939-1940)	IX 324
Los hechos sociales son acciones humanas que nadie determinado crea, de que nadie determinado es sujeto responsable	El hombre y la gente (1939-1940)	IX 307

#### 4. La estructura de la sociedad

Acaso las consecuencias, mal llamadas, no intencionadas y mencionadas con anterioridad son, en realidad, la consecuencia del choque contra la estructura propia que tiene toda sociedad.

<b>La estructura de la vida social</b>	<b>Texto</b>	<b>OOCC</b>
En el hecho social está la clave de toda la sociología	El hombre y la gente (1949-1950)	X 288
J. J. Bachofen y el matriarcado	Espíritu de la letra	III 47
La sociedad tiene ella por sí una estructura propia con la cual chocará todo el que pretenda modificar arbitrariamente su anatomía	El hombre y la gente (1949-1950)	IX 417
Raíz de todo lo social: lo social y lo antisocial en la socialidad, en la sociabilidad, en la “relación social”	El hombre y la gente (1949-1950)	X 241

### *5. El funcionamiento de la vida social en tanto que realidad social o sociedad*

Este es un funcionamiento oculto basado en la identidad de tabúes que genera fuerzas sociales y antisociales perfilando así, entre otras consideraciones, distintos tipos de hombres que, entre otras cosas, toleran ampliamente la perduración de instituciones ineficaces. De ello se comprende que a mayor ineficacia institucional, como una de las formas sociales, mayor será el vacío del individuo, aumentando así la presión social contra ese vacío, dando lugar –en función de los usos sociales, su combinación y presencia– a, o bien más tolerancia hacia la ineficacia, la pasividad, la alteración, la irracionalidad y la ampliación del monstruo de lo social que diría María Zambrano, o bien a más logro estructurante de la vida humana por la adecuada incorporación de los usos sociales.

<b>El funcionamiento de la vida social</b>	<b>Texto</b>	<b>OOCC</b>
En toda colectividad de hombres actúan tanto fuerzas sociales como fuerzas antisociales	Historia como sistema y del Imperio Romano	VI 70 n
La cohesión social: la identidad de tabúes produce la cohesión social y en medio de la más activa intervivencia aísla	El hombre y la gente (1949-1950)	X 297
La presión social actúa contra el vacío de la vida del individuo	El hombre y la gente (1939-1940)	IX 340
La realidad social y todo lo que a ella estrictamente pertenece es esencialmente ocultativa, encubierta, subrepticia	El hombre y la gente (1949-1950)	X 263



<b>El funcionamiento de la vida social</b>	<b>Texto</b>	<b>OOCC</b>
La sociedad queda siempre ocultada: Ejemplo, los “estados” en la E. Media.	El hombre y la gente (1939-1940)	IX 371, IX 372
La sociedad, sin embargo, al ser mecanismo, es una formidable máquina de hacer hombres	Prospecto de unas lecciones sobre “El hombre y la gente”	V 649, IX 376
La tolerancia de los hombres para la perduración de instituciones públicas reconocidamente ineficaces	Hacia una mejor política	I 118

6. *La Historia y la Política deben ser capítulos de la Sociología*

El siguiente punto de la Sociología va referido a la historia e introduce la justificación de por qué entiendo que *En torno a Galileo* puede considerarse también un texto sociológico. No existen hechos históricos, existe la realidad histórica cuyo estudio por la disciplina histórica es imposible sin la sociología. Sin embargo, la carencia del estudio de lo social hace necesario conocer la estructura esencial de la realidad histórica, o sea, una metahistoria. Tal estudio es en gran medida elaborado por Ortega con *En torno a Galileo*.

<b>La historia</b>	<b>Texto</b>	<b>OOCC</b>
El déficit del estudio de lo social desde los griegos hasta hoy	El hombre y la gente (1939-1940)	IX 361
No existen hechos históricos	Sobre los estudios clásicos	I 118
No hay historia si no hay una sociología. Pero la sociología angostada por un uso insuficiente ha menester una metahistoria: conocer la estructura esencial de la realidad histórica para poder hacer historias de ella	El Espectador VIII (1916-1934)	II 765

<b>La política</b>	<b>Texto</b>	<b>OOCC</b>
La teoría de la sociedad o sociología tiene que en-cogerse dentro de la Política cuando ésta es sólo un capítulo de aquélla	Instituto de humanidades (1948)	VI 535

### 7. Algunas resistencias para conocer lo social

Frente a algunos sociólogos de las sociedades modernas avanzadas, Ortega sí piensa que el conocimiento sociológico puede ayudar a tomar las riendas de su destino al hombre, pues en el desequilibrio de las ciencias de la naturaleza frente a las ciencias de la humanidad es posible advertir la causa de las angustias. Es más, acaso ese desequilibrio facilite aún más la cualidad perceptífuga de los hechos de la conciencia. Dado que lo social y su estudio puede sólo ser aprehendido gracias a nuestra conciencia, es fácil entrever como posibles resistencias al conocimiento de lo social a aquel desequilibrio y a la perceptifugidad de los hechos de la conciencia.

<b>Resistencias para conocer lo social</b>	<b>Texto</b>	<b>OOCC</b>
Buena parte de las presentes angustias proviene del desequilibrio padecido por el hombre occidental entre lo mucho que sabe sobre la naturaleza y lo poco que sabe sobre la humanidad	Prospecto de unas lecciones sobre "El hombre y la gente"	IX 371, IX 372
No todo lo que existe es por igual patente	El hombre y la gente (1939-1940)	IX 371, IX 372
Los hechos de la conciencia son perceptífugos, huyen y rehúyen la percepción	El hombre y la gente (1939-1940)	IX 371, IX 372

---

## CANON Y CRÍTICA CONTEMPORÁNEA (EL CÍRCULO DE “LITORAL” Y MARÍA ZAMBRANO)

ENRIQUE BAENA

*Universidad de Málaga*

Lo uno frente al todo, es decir, la imposibilidad de dar expresión a lo absoluto como principio universal que relaciona lo objetivo y subjetivo en la literatura contemporánea, es determinante de la norma estética y del canon de la modernidad, fundado en la fragmentación. En términos simbólicos-antropológicos<sup>1</sup>, lo bello ha dejado de ser un sistema, y así, su carácter relativo propone en lo fragmentario y lo fluido unas lindes que llegan hasta lo siniestro. De ese modo, sin fronteras de sentido, el texto literario se debate entre la clausura y el silencio, o el azar y el agotamiento, o la autosuficiencia y el ocaso; pero, también, y al margen de la vigencia o no del antiguo orden estético, nuevos síntomas de *esteticidad* crean paradojas e incertidumbres en la literatura, tenida como institución, alterando las formas sensibles, diversificándolas, fracturándolas hasta romper el reposo de la inmutabilidad de la idea.

Esa pluralidad de escritura, cuyo presumible correlato radicaba en la homogeneización del horizonte canónico, puso en juego la entropía, a saber, la fase del protagonismo de la ficción, y sobre éste la práctica acusada del metalenguaje crítico sucesivamente ampliado. Lo ficticio, así, en el contexto de la renovación iniciada el siglo XX, en tanto que novedosa configuración creativa, operaba con la pureza de los conceptos creados, pero también con los signos heredados, a la vez que manipulaba la retícula de los mitos y figuras precedentes.

En esa perspectiva, la consideración fragmentaria del hecho literario contemporáneo, en aquel tiempo innovador, importa vincularlo a la constitución de lo que puede ser entendido bajo la formulación de los manierismos mo-

---

<sup>1</sup> Vid. JIMÉNEZ, J., *Imágenes del hombre. Fundamentos de la estética*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 34-35.

ernos (neo-manierismos). Se trata, ciertamente, de una transposición conceptual, válida, en la medida que aceptemos la perdurabilidad creativa, y al tiempo la precariedad itinerante de la expresividad, o sea, la existencia de una vida trans-histórica de las formas<sup>2</sup>; en la medida, asimismo, que sea acogida la definición en su estadio de recurrencia de poética histórica y temporalidad como un *después* marcado por un máximo de intensidad, por un resplandor del estilo, que queda detrás<sup>3</sup>. No cabe duda que, en un más allá de las tipologías de representación manierista en el clasicismo, los hallazgos de ese legado en la modernidad y las visiones esenciales que su estética comportaba, ocurrieron en las literaturas europeas entre las décadas de 1910-1930, y en la creación española en el círculo de la revista *Litoral* avanzados los años veinte. Un devenir, por otra parte, que encontraba su impulso con el romanticismo.

No existe, pues, ruptura en la lírica contemporánea; en todo caso imprevisibilidad de las poéticas y de su constitución; una búsqueda intelectual, una experiencia estética, forjada en términos de simultaneidad, a un tiempo de destrucción y rehabilitación de valores anteriores; sin duda, una creatividad lírica, una poesía, que, como gran hecho de estilo, no nace fruto de la ingenuidad, y que es capaz de ver de otro modo y, por tanto, de ver otra cosa<sup>4</sup>.

Ante la ausencia del centro de gravedad del sistema, la existencia entonces, con carácter representativo, de una poética meditativa, declaraba la misma falta de aquella visión esencial: la interrogación es ya en sí misma la esencia. Se trata, en efecto, de un signo, el de la toma de conciencia vinculada a la crisis ideológica. Crisis que, vista históricamente en su correlato social y colectivo, presentaba una idéntica y perpetua simulación, la del equilibrio hipotético, la de los valores de síntesis. Probablemente, los correspondientes a una sociedad que toma precauciones ante lo imprevisto, que tranquilizaba en ademanes convenidos el encuentro del hombre con el azar o el *pathos*.

Reactivamente, sin embargo, una dimensión nada desdeñable de la poesía surgida en aquel tiempo, traspasó con procedimientos sofisticados esa costra, no eludió la simulación pero asumió desde la propia "falsa apariencia" los acontecimientos más indomeñados; creó el vértigo, aunque en el imaginario no provocara la ruptura. No discutía ni el consenso ni el ordenamiento colec-

<sup>2</sup> Cfr. BARTHES, R., "Histoire en littérature", en *Sur Racine*, París, Seuil, 1979, pp. 137 y ss.

<sup>3</sup> Cfr. MATHIEU-CASTELLANI, G., «Maniérisme-Protée», en *Revue de Littérature Comparée*, «Maniérismes», LVI (julio-septiembre, 1982), n° 3, pp. 245-253.

<sup>4</sup> BLOCH, E., *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1979, t. II, p. 392.

tivos. Tampoco la lucha contra la incertidumbre a la que todo gran colectivo humano tiene derecho. En su lugar, esa génesis poética dejaba atravesar sobre esa superficie los instantes de imprevisibilidad, convertidos en imágenes; reclamaba para sí el recurso individual al azar. Una dinámica creadora de formas que operaba desde esta perspectiva, caracterizada por lo múltiple en las ideas y en los temas, huyendo de las reglas y exhibiendo la proliferación; creando asimismo la profundidad a través de los mitos y orígenes, a través de su infinita acumulación y de la diversidad, y riqueza de sus tratamientos. Un modo de recuerdo clásico, en suma, que tal vez por la problematicidad de su discurso, por la elipsis de su construcción, privilegia una visión fragmentaria en detrimento de la totalidad ausente, aún legado de la modernidad y el idealismo nacidos de la visión romántica, al tiempo que, en esa senda, implícitamente organiza la escondida nostalgia de lo Uno<sup>5</sup>.

Sería posible apreciar en esta complejidad creativa un postulado de aproximación crítica, de alcance e intelección para el lector, análogo al proceso creador de poesía, y que, en las pistas que desvelan los textos, precisa una figuración de lo ofensivo/defensivo, una estrategia, también, que deslinda lo que de impostura existe en los hechos de cultura codificados, y que, en el mismo sentido, declara en sus modelos su cautividad, y los reescribe en series diferencialmente miméticas para, en último término, originar desde esas perspectivas sintagmas inéditos de creación.

Los puntos de referencia pasaron a ser puntos de intrareferencia<sup>6</sup>, es decir, que a partir de las vanguardias, y ligado consustancialmente a su nacimiento, la quiebra estética del universo cerrado de la tradición vino, de modo agudo y progresivo, a dar absoluta naturaleza a la autoconciencia artística<sup>7</sup>. Esto implicaba en primer término, una continuidad lírica problemática con los movimientos literarios de vanguardia, del mismo modo que agudizaba su propia crisis hasta hacer más o menos inviable en las poéticas sucesivas cualquier adscripción fiable y veraz que no fuera de rehumanización a tendencias, planteamientos o designios poéticos excluyentes, sin caer críticamente en la propia estrategia de una parcelada ilusión. En virtud de ello, la puesta en duda de toda norma literaria alternativa, dentro del orden expresivo, aplazaba el camino de

<sup>5</sup> Vid. ARGULLOL, R., "La poesía como viaje utópico", en *Territorio del nómada*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 31 y ss.

<sup>6</sup> Vid. MESCHONNIC, H., « L'avant-garde poétique aujourd'hui » en *Les états de la poétique*, París. P. V. F., 1985, pp. 192-197.

<sup>7</sup> JIMÉNEZ, J., *o. c.*, pp. 93 y ss.

la evolución de los vanguardismos e introducía un factor canónico de modernidad sin elementos transgresores en la transmisión de sus propuestos, a pesar de que en Europa, y más veladamente en España, más tarde, en los años sesenta y setenta, se subordinen numerosos aspectos de esa normatividad estética —las poéticas de la verosimilitud, la poesía metafísica y de dimensión teológica, las poéticas de la persuasión social y el compromiso, etc.— a criterios de emancipación en el proceso lírico y creativo, desechando en ese alborar el pensamiento apriorístico o los efectos lineales, conceptualmente normativos, de nociones como razón y progreso. La realidad o el espejismo prodigioso de aquellas décadas empero, si se plantea hoy su legado, no logró traspasar la continuidad, permaneciendo como un sucesivo umbral de la ruptura.

En otro sentido, frente al pensamiento estructurante e interior, en lo extraterritorial el devenir de la autoconciencia estética supuso, a la hora de las consideraciones críticas, un enriquecimiento considerable del juicio y la interpretación; en primer término, debido a los permanentes replanteamientos de los criterios explicativos, aunando tradición y modernidad, junto a la empatía que evitaba toda desconfianza que pudiera suscitar en los propios creadores; y, en segundo lugar, gracias al desplazamiento funcional con que se entendía la idea de la evolución de las formas líricas y prosísticas, como espacio de mediación con el pensamiento, valorando en esa unión los hitos y precedentes explicativos en la construcción de las poéticas contemporáneas.

Al tiempo, y ahora en referencia, a sus raíces de universalidad, la pluralidad de las propuestas estéticas se manifiesta en el momento creativo o de abordar los juicios críticos, frente a la ausencia de pausa entre producción y recepción, no sólo, según señaló Dorfles<sup>8</sup>, porque el exceso de información pueda restar capacidad al imaginario y acabe obstruyendo muchas posibilidades ante la hiperdisponibilidad exigida, sino, igualmente, a causa de la no existencia de la suspensión y los intervalos deseables, inclusive dentro de las propias obras. Evidentemente, se trató en este círculo de poetas y escritores de enfrentarse a la degradación en los mensajes literarios, para así, al contrario, desarrollar un discurso creador y ensayístico capaz de desvelar una cierta puesta en abismo de la escritura, y al tiempo de la teoría y su práctica, hasta examinar el idioma de la imaginación que permita al poeta o al narrador a la vez crear un mensaje y escapar de él; y, del mismo modo, valorando la invención esencial, en detrimento de la estrategia de la impostura que, en esa

---

<sup>8</sup> DORFLES, G., *El intervalo perdido*, Barcelona, Lumen, 1984, pp. 22 y ss.

dirección, pueda privilegiar la simulación, y no la exigencia, o la necesidad de lo fragmentario como proceso de acercamiento y alejamiento de los modelos; modos que, finalmente, han de mostrar también la pérdida de la imposible totalidad mediante los procedimientos retóricos que desgranar lo exhaustivo y hacen renacer esa escritura de lo elíptico. Entendiendo, en suma, que el estilo, como apuntara Proust, no es cuestión de técnica sino de visión.

Una fragmentación creativa que quiere dar expresión, paralelamente, a otra realidad, en las maneras de la rehumanización y que afecta a lo fragmentario de la recepción, al descubrir más y más lo singularizado, sustituido su anterior normativismo y su ley colectiva unitaria. Ahora se buscará un mosaico de percepciones subjetivas sin encuadrar, se jugará con ello en el imaginario lector, procurando a su dictado la libertad en lo múltiple del juicio crítico dentro del espacio literario. Por otra parte, esta eclosión del gusto<sup>9</sup> en el ámbito de la creación significaba ya la entrada en la caracterización de otra época, es decir, un camino de futuro, fundado en una experiencia artística estética ahora abiertamente formulada en la expresividad existencial y su realización en lo histórico a una novedosa inscripción en la vida de los textos contemporáneos al religar en un sincretismo poesía y filosofía o ensayo y narratividad.

En efecto, para María Zambrano, pero también para Emilio Prados o Manuel Altolaguirre, el universo de representación simbólica perdió todo carácter de estatismo y de clausura hasta desvelar sus vínculos claramente emancipadores, tanto en su génesis poética como en su proyectarse sobre la realidad del mundo sensible<sup>10</sup>; de la misma forma, ocurre en ellos un proceso creativo y de pensamiento que había dejado de ser exclusivista, y que no ofrecía desgajamientos en la figura del creador ante actitudes antagónicas de pasividad frente a actividad, o de interioridad frente a exterioridad.

Se afirmaba, pues, la unicidad en la poesía y se restablecía una forma de heroísmo intelectual, es decir, de radicalidad y de sentimentalidad, de voluntad en la forma y en el sentido, pero también de hechizo y de sueño, a expensas de lo que no es el orden común, fuera de todo gregarismo y mezclando hipótesis y avanzadilla, o adelantando situaciones y emociones no tratadas, y en todo ello creando categorías de futuro y asombro por lo evidente de su existencia y por lo común de su percepción.

<sup>9</sup> Cfr. BOZAL, V., "Las condiciones del juicio de gusto", en *Mimesis: las imágenes y las cosas*, Madrid, Visor, 1987, p. 203...

<sup>10</sup> Cfr. ROMERO DE SOLÍS, D., *Poesis*, Madrid, Taurus, 1981, pp. 188-189.

Valores de universalidad que, desde el origen, suministran el asombro en el presente de su vigencia, señalando la senda de lo que puede realizarse.<sup>11</sup> Se trata, de igual manera, de un tránsito del ser temporal, que para José Gaos, significaba, en efecto, con el futuro al frente, la posibilidad, la referencia de lo no terminado, o lo que, de manera infinita, apoya permanentemente el desarrollo histórico y esencial de lo humano<sup>12</sup>.

Sin duda, la contemporaneidad exige incesantemente plantearse cuestiones sobre el fluir del tiempo, como historia y también memoria, pero a la vez detenimiento, es decir, perspectiva ante lo no sucedido. En esta consideración la palabra de María Zambrano, la razón poética, y la poesía de José Moreno Villa o Prados, asume su verdadera mitologización como metáfora de todo discurso, de lo que atrae, también de lo que arrastra presencias y ausencias, es decir, lo que provoca la herida trágica al traspasar el umbral de la temporalidad y de la propia comunicación. En el exilio, además, se allega el problema del diálogo, la palabra en simbiosis, la que necesita socráticamente ser entendida y respondida.

La luz del ser proviene del diálogo; así lo entendía García Bacca: un salto cualitativo de lo racional, y paralelamente, Gaos, quien lo definirá como el plano de voces significativas cuya comunicación permite que la memoria colectiva actúe desde el universo abstracto, a través del poema o del mito, hasta la instantaneidad que surge del latido de la voz. Una poética compartida de humanismo moderno, pensamiento y literatura que, pasado el primer arranque, tiene su desarrollo en México. El mismo Gaos, y también García Bacca, entre tantos otros, y María Zambrano, o más joven, Adolfo Sánchez Vázquez, en el círculo de *Litoral*, configuran una línea donde la razón poética y simbólica acabó siendo dominante, en concordancia con los propios poetas: con Luis Cernuda, Juan Larrea, Emilio Prados, Manuel Altolaguirre, junto a otros nombres reconocidos y otros conformaron la búsqueda que afirmará el nuevo humanismo de sus objetivos y que, a la vez, contrarrestará la crisis de identidad que, desde los más jóvenes –Rivas, José Pascual Buxó o Luis Rius–, clamaba por resolverse<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Vid. nuestro *El ser y la ficción. Teorías e imágenes críticas de la literatura*, Barcelona, Anthropos, 2004, pp. 127 y ss.

<sup>12</sup> Vid. *Anthropos*, José Gaos. *Una filosofía de la filosofía*, núm. 130-131, marzo-abril 1992, p. 106.

<sup>13</sup> NAHARRO-CALDERÓN, JOSÉ MARÍA (COORD.), *El exilio de las Españas de 1939 en las Américas: "A dónde fue la canción"*, Barcelona, Anthropos, 1991, p.25.



La poesía, la escritura, comienza a generar una actitud metafísica cuyo principio reside en lograr la aproximación a la totalidad del ser para enfrentarse a la totalidad del mundo. Aquí reposa la nueva metáfora del compromiso: importa recoger la realidad en su integridad, completa y sin fronteras, objetiva y subjetiva, singular y común. Pero eso comportaba un vértigo inicial, la nada simbólica que permitirá abrirse expansivamente a la palabra creadora, conseguir dialogar con su tiempo a través de los intersticios, de los lugares indeterminados, para decir lo que no se ha dicho, que es, sin embargo, lo que debe ser dicho. Y aquí, de nuevo la fabulación del ser en el tiempo y de la necesidad absoluta de la voz dialogante, o sea, la pérdida del espacio convertida en libertad temporal, y la soledad ante el otro metamorfoseada en el deseo del encuentro, que, en suma, no es sino la existencia angustiada hecha esperanza.

Era el reto del futuro, una tarea creadora que se emprendía en aquellos momentos y que debía ser abordada por pensadores, escritores y poetas. Todo recomenzaba pero partiendo de ideas, partiendo de juicios personales, del conocimiento y la experiencia fuera de todo dogmatismo. Este era el terreno de la estética, donde uno de los más jóvenes poetas y pensadores, tan vinculado a la poesía, y en sus orígenes a Málaga, Adolfo Sánchez Vázquez, introducía la mirada neohumanista desde planteamientos dialécticos. Sus lecciones sobre el arte griego sobreviviendo a su tiempo, así como la percepción del arte contemporáneo, igualmente superando toda mediatización ideológica, según afirmaba en *Las ideas estéticas de Marx*<sup>14</sup>, en realidad estaban proclamando la ruptura con toda epistemología normativa, es decir, fundando perspectivas donde no cabían enfoques unilaterales a la hora de contemplar un objeto como el artístico, mudable e insospechado. Ahora también, además desde su perfil de poeta, la estética se hará temporalidad, la obra en sí estaba cerrada, pero su valor estético, en cambio, abierto gracias al devenir histórico<sup>15</sup>.

En *Andalucía e Hispanoamérica, crisol de mestizajes*<sup>16</sup>, Manuel Andújar –igualmente en el círculo original de la ciudad de Málaga– revela la misma universalidad con la que Sánchez Vázquez trata el campo de la teoría del arte fundiendo el viejo mundo con el nuevo mundo. Si en sus textos de artístico-

<sup>14</sup> SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ADOLFO, *Las ideas estéticas de Marx*, México, Biblioteca Era, 1965.

<sup>15</sup> Cfr. VALLE-CASTILLO, JULIO, “Sánchez Vázquez, maestro de la estética marxista”, *Anthropos*, núm. 52, agosto 1985, pp. 34-35.

<sup>16</sup> Sevilla, EdiSur, 1982.

estética conviven Aristóteles y Octavio Paz, Kant y Vicente Huidobro, o Croce y Alejo Carpentier, es decir, si en su circunstancia la España abandonada se continúa en el Méjico solidario y de ahí se extiende al continente de habla hispana, ello ocurre en términos trascendentales, los mismos con los que Andújar en su *narratio* imagina una Andalucía paradisiaca a la manera de don Quijote en su discurso a los cabreros. La Edad de Oro que se vislumbra en el antiguo Sur peninsular, en los albores históricos, donde comenzó el más puro de los mestizajes a lo largo de la ribera mediterránea; una situación luego extendida hasta entronizar con mozárabes y mudéjares. Todo ello, y bajo ese clima de mestizaje en el Sur, revierte, según Andújar, en las formas de colonización entre españoles e indios, hasta llegar a la manera con que su propia Generación contribuye al mestizaje espiritual, donde, en sus mismos términos, intervinieron idénticos principios humanistas que les sirvieron para unirse con la causa del pueblo en la España republicana<sup>17</sup>.

El tema mexicano está en varias de las novelas de Andújar, entendiéndolo siempre en su narrativa la misma fuerza moral en torno a las ideas del mestizaje primigenio que se da, de modo más o menos principal, en el resto de poetas y escritores y novelistas que compartieron con él aquel exilio: el mundo americano fue visto con un sentido y expresividad que apuntaba no sólo al ámbito que les daba refugio, sino también a la empatía de sentirse ante una experiencia donde la realidad se hacía múltiple. María Zambrano captó indeliblemente esta complejidad, que alcanza lo universal para poder absorber lo concreto, en su ensayo sobre San Juan de la Cruz; un texto muy significativo a este propósito que comenzó a escribir en Barcelona cuando ya el exilio era el destino anunciado para su biografía y claves intelectuales. Escribe Zambrano: “San Juan de la Cruz sale de la vida de España, de la de Castilla, y casi cuesta trabajo reconocerlo por su transparente universalidad. Hay que atravesar la transparencia de esa universalidad para llegar a la raíz misma de donde saliera; hay que recorrer el mismo camino que en su trascender de todo (“toda ciencia trascendente”) recorriera, para tocar la necesidad que queda bajo su alto vuelo, la necesidad de su libertad, la sustancia donde prendiera esta llama que después parece haberla consumido enteramente. Y así nos encontramos ante dos sucesos: el vuelo, el trascender de una criatura mediante la mística y la poesía, y el que esta misma criatura, esta misma mística y esta misma poesía

---

<sup>17</sup> Cfr. MAESTRO, J., “Una aproximación al pensamiento crítico de Manuel Andújar”, *Anthropos*, núm. 72, mayo 1987, p. 37.

nos sirvan de clave, de señal inequívoca de la sustancia que lo engendrara, de la vida que lo forzó a tan alto vuelo”<sup>18</sup>.

Lo que estaba en juego, en un principio, era también el problema de la tolerancia ante lo intolerable. Es evidente que, en la respuesta de esta escritura, ninguno de los dos términos excluye la necesidad de descartar al otro. Ocurre, en efecto, una identidad nacional pero al tiempo existe la identidad cultural. Para ser conducido a lo universal, imagen de lo múltiple y uno de los mitos más constantes en el exilio, no sirve el fenómeno identitario con lo propio salvo que se dé el deseo de sumergirse tanto como sea posible en el sustrato cultural que a uno le identifica. Son las expectativas de María Zambrano cuando alude a la libertad sanjuanista, engendada desde la propia vida que lo forzó a la búsqueda; una metáfora igualmente del exiliado, según la cual parece disiparse la misma existencia en aras de las formas creadoras, del texto que es identidad supracultural: “La existencia de San Juan es un no existir; su ser es al fin haber logrado no-ser”<sup>19</sup>. San Juan, Cervantes...: con sus referencias se comprende cómo la audiencia universal no estriba en el cosmopolitismo superficial sino en aquellos autores que más profundamente se han fijado en su propia cultura. ¿Quién más español que Cervantes y más de nuestras raíces que San Juan? No existe incompatibilidad, pues, entre la identidad cultural y la universalidad, todo lo contrario. En cambio, sí hay discordancia entre la identidad cívica y la idiosincrasia de la pertenencia cultural. Es lo que María Zambrano sugiere en el “marcharse” de San Juan, logrado por la doble vía de la mística, del Carmelo, y de la poesía: “Lo que ha conseguido en toda su pureza la mística de San Juan es algo negativo: eliminar, borrar, separar. Ascetismo es renuncia. Pero bien pronto sentimos que algo cruel sucede bajo la transparencia de su prosa purísima, algo que denota mayor actividad y que recuerda por analogía un proceso: el alma se ha devorado a sí misma, transformándose en alguna otra cosa”<sup>20</sup>.

El correlato con que interpretamos las palabras de María Zambrano, remite insistentemente a la metamorfosis que sufre el exiliado; la soledad del místico es su misma soledad; la necesidad de escapar de ella, atravesándola, como una crisálida, su encierro, su alma –siguiendo a Zambrano–, concierne

<sup>18</sup> ZAMBRANO, M., “San Juan de la Cruz (De la “noche oscura” a la más clara mística)”, en *Senderos*, Barcelona, Anthropos, 1986, p. 186. (Publicado originalmente en *Sur*, Buenos Aires, núm. 63, diciembre 1939).

<sup>19</sup> *Ib.*, p. 187.

<sup>20</sup> *Ib.*

igualmente al exiliado; la trascendencia que se encuentra en todo, habla a la vez del místico y del transterrado; no es posible la comunicación cotidiana con los seres y las cosas; se ha producido la reclusión de la mirada, lo que impele a buscar una salida. Parecería que no existiera o que sólo fuera la finitud, sin embargo, hay un más allá de la inmediatez, o en igual sentido, una penetración a la realidad más oculta de las cosas. Por eso el escenario fuera de la soledad nunca está vacío ni para el místico ni para el exiliado: la creación poética, el pensamiento creador, desvelarán el encuentro puro del sujeto con la presencia plena de la realidad. Así aflora la deseada lucidez, es decir, la línea clara de una visión singular que muestra las sustantividades como poesía, e igualmente, lo lírico en el mundo fenomenológico.

Este camino que conduce a la poesía, que nace de la admiración, que no persigue el poder ni el afán de dominio, remite a la unidad, que es el sueño del filósofo, aunque sólo ocurra en lo poético. La poesía se hace así en aquellas circunstancias un todo. Sin embargo, esa totalización no es abstracta, no es ninguna esencia esencial y ucrónica, no está fuera del tiempo, tampoco es un universal, o sea, no es lo indiferente o lo equivalente. En *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Heidegger se manifiesta en estos términos, y García Bacca, de pensamiento tan afín a Zambrano, que lo edita, traduce y comenta, subraya la historicidad al entender que la poesía como esencia está enraizada, no se realiza en todos por igual, hay nombres propios, aunque sean casos ejemplares y discontinuos, privilegiados y sueltos; filósofos y poetas, esencias pero históricas, chispazos: Platón, Aristóteles... Heidegger; Esquilo, Sófocles... Hölderlin... A. Machado... No obstante, la poesía es anterior a la filosofía primera; García Bacca así lo entiende haciendo manifiesto del mito de lo poético: “La llamada *Metafísica* surge en un *Poema*: el de Parménides... Y fue este poeta-filósofo quien dio nombres fundadores y fundamentales al Ser, y quien inventó las palabras *Ser*, *Pensar*, *Identidad*... *Dichtung ist das stiftende Nennen des Seins* (Heidegger). Poetizar es nombrar una palabra para el oficio de hablar del Ser... Por de pronto Parménides, hace ya sus buenos 2.500 años, dio cima a la faena inversa: levantar a estado poético la palabra fundamental de la metafísica: la de Ser”<sup>21</sup>.

También, García Bacca habla de lo divino, *to theion*, como la atmósfera en la que se impregnan todas las cosas, donde viven, se mueven y son de ver-

<sup>21</sup> GARCÍA BACCA, J. D., “Comentario primero. Poesía y metafísica”, en Martin Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, ed. y trad. García Bacca, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 47-48. (1ª ed., 1944).

dad. Con ello traza la recuperación de un horizonte en cuya esfera la palabra alcanza el estatus poético, o sea, si la poesía primordial fue un dar nombre a los dioses, traerlos a un ámbito donde no estaban siendo, a las palabras, ahora, en la senda de Hölderlin, la poesía no sólo adquiere la virtud nominativa para el hombre, además, metafóricamente, hace que lo humano dialogue con los ideales: los dioses nos ponen a hablar de ellos, nos dan que hablar. Y, se pregunta el filósofo, “¿Cómo hablan los dioses?” Mediante indicaciones, a través de signos, por medio de señales; en un abrir y cerrar de ojos, sin discurso, sin silogismos, sin teoría filosófica previa...

El gran silencio que evoca Antonio Machado, y a través de su poética, reclamado por García Bacca como forma de poder atender las señas, la luz y las figuras imaginarias que nos hablan de lo divino, remite a considerar que la palabra es muda, algo que declara la negación positiva y original del silencio; o en otros términos, esta afirmación, pedir silencio a la palabra, está desvelando el punto central del mito sobre la poesía, lo que esta creatividad busca, es decir, la palabra en el cenit de su esplendor, la palabra que posea sus recursos propios, la de la connotación y el aura. Y ésta no es sino la palabra poética. En la senda de la modernidad mallarmiana, el escritor y pensador del exilio procede, como los humanistas, con el “saber callar a tiempo”. La dignidad del poema, de la narración, obliga tanto al encuentro con las sombras de las palabras, y con su reverso, los silencios, como con las indeterminaciones..., la conciencia de los límites<sup>22</sup>.

Esta clave de poética, desvelando su naturaleza verdaderamente contemporánea, también refuerza la contradicción expresiva y existencial en la que se mueve el círculo que tratamos: una España peregrina, desposeída de sus vínculos. El clamor del silencio, que es el deseo del puro diálogo, constituye asimismo una razón simbólica, es decir, lo que anunció Parménides, el no-ser, que es también indecible, cuando no impensable. Ese es el ciframiento: para transformar lo real ocurre su negación dialéctica, configurándose una distinta perspectiva, desde la nada, *ab origine*, cuyo objetivo se justifica en construir la pluralidad. Aquí reside el carácter primordial del silencio engastado en el no-ser. Es lo que ocupa también, como un claro precedente, a la metafísica machadiana: para el poeta, el no-ser es la propia creación divina.

De esta manera, la creación y el pensamiento trasladados al exilio por *Litoral*, el grupo allegado aparece, desde México, como un eje nuclear en muchos

---

<sup>22</sup> GARCÍA BACCA, J.D., “Comentario segundo: Poeta y Dios”, en Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, o. c., pp. 72-73.

sentidos, y así ocurre una forma híbrida donde la profecía se une a los mitos culturales de la tradición clásica, y la filosofía a los códigos expresivos de la literatura. Se trata, pues, de una obra, producida en buena parte desde la nada, es decir, donde lo importante es lo por hacer, y que, sobre todo, se construye con la palabra desnuda, el modelo supremo de creación. Adviene, igualmente, un modo de procedimiento mediante el que parece darse una revisión valorativa de las cosas. Se percibe la claridad pero desde una *mise en abîme*, la que concierne a negar y ponerse a afirmar. Sin embargo, este vértigo queda vulnerado siempre por la libertad, no tanto ya por la afirmación o negación, sino por el poder de un *yo* capaz de abstraer y concretar, de fijar lo real en la abstracción. El nuevo valor buscará su originalidad en el hecho de que ciertamente se haga valer. La mejor enseñanza de esta escritura residirá en que cualquier valor se presentará desvalido si no se deja acompañar de nuestra libertad.

Cuando José Bergamín publica *El pozo de la angustia* en 1941<sup>23</sup>, el universo de ideas arriba descrito está iniciándose. En sus tesis de teología negativa, según apunta Carlos Gurméndez, el mundo demoníaco se constituye en la realidad, es materia viva, pero en su lógica está la base de la destrucción de todo lo establecido, de tal forma que sin esta destrucción no existiría ni la creación ni la aparición de lo nuevo: “Sin el impulso demoníaco –añade Gurméndez–, el Tiempo descansaría en sí mismo, se inmovilizaría. No se puede pensar el demonio sin Dios, pues aquél carecería de sentido. “Si Dios es el que es y el Demonio no quiere ser como Dios, tendrá que ser todo lo contrario”, dice Bergamín. El Diablo, al crear desde su negación, se identifica con el mismo Dios. “Yo soy Aquel que, negándolo todo, todo lo afirmo”, se enorgullece el Mefistófeles de Goethe. “Toda creación es imposible sin la colaboración y la presencia enérgica del Demonio”<sup>24</sup>. Negar para ponerse a afirmar comporta también un dramatismo metafísico, algo que recuerda *La agonía del cristianismo* de Unamuno. Sin embargo, en la visión de Bergamín, lo demoníaco, siendo lo misterioso, una sombra del hombre, es también su enajenación; no se trata, por tanto, de la inmortalidad del alma, sino del compromiso individual que, esperanzado, busca la transformación del mundo.

Así pues, lo que buscaba Bergamín en aquel momento era denunciar cualquier recogimiento, cualquier cuidado que viera como única salvación el quietismo espiritual; frente a ello, la actuación, el ser que dice y lucha, sin

<sup>23</sup> Reedición, con Pról. de C. Gurméndez, Barcelona, Anthropos, 1985.

<sup>24</sup> *Ib.*, p. 9.

entregarse a ninguna verdad absoluta que sólo conduce al naturalismo, al realismo o al positivismo. San Pablo y Pascal se reúnen con las teorías marxistas, en consecuencia, se rechaza toda dialéctica materialista para situarse en un espiritualismo, ahora sí, materialista; una unidad de contrarios, una cristianización de la dialéctica, que simboliza en “el pozo de la angustia” la paradoja de la soledad pura que atiende sólo a la revelación de lo imperecedero<sup>25</sup>.

El énfasis que pone Bergamín en esta dialéctica le hace conservar intacta la fe en la historia. Pero, es obvio, su proyecto que es convergente con el horizonte de expectativas del círculo que tratamos y, asimismo, del resto de los exiliados en México, tiene una fase previa, es decir, el lamento por los mitos desaparecidos, algo que comparten muchos de los poetas españoles desterrados. Manuel Durán, uno de ellos, en “La calzada de los poetas: un paseo lírico por la ciudad de Méjico”<sup>26</sup>, anota cómo la necesidad de recuperarlos, en forma de paraíso perdido, edad de oro o patria idealizada, representó una de las misiones más importantes, en principio para aquel grupo humano. Uno de esos mitos desaparecidos, hacia donde tendían todas las ideas buscando el reequilibrio, fue el de la justicia. León Felipe, quizás, es el exponente más claro de esta desolada crítica. No obstante, el mismo hecho de sentir reanudarse la vida en un país como México, metamorfoseaba las causas de la desconfianza en motivos para la esperanza.

El mismo Cernuda, tan vinculado a Altolaguirre, en *Variaciones sobre tema mexicano*, habla con orgullo al oír la lengua española al otro lado del mundo; signos del alma idénticos, las palabras, en España y México, son las que mantienen vivo el destino de lo español aunque dejara de existir<sup>27</sup>. Pero, junto a ese elogio, ocurría el extrañamiento. También Cernuda señalaba su inquietud ante las actitudes de recelo que veía. Marielena Zelaya señala las circunstancias adversas que en ocasiones sufrieron estos creadores: “... el despego que notan a veces los refugiados no es totalmente imaginario. Entre los intelectuales mexicanos, sobre todo de derechas, hubo cierto recelo y hostilidad hacia ellos... Pero la frialdad en otros niveles también existió. Ricardo

<sup>25</sup> GURMÉNDEZ, C., “El pensamiento cristiano de José Bergamín”, *Anthropos (José Bergamín. La escritura, símbolo de exilio y peregrinación)*, núm. 172, mayo-junio, 1997, p. 23 y 52.

<sup>26</sup> Cfr. NAHARRO-CALDERÓN, J. M., *El exilio de las Españas de 1939 en la América...*, op. cit., pp. 213-226.

<sup>27</sup> CERNUDA, L., *Variaciones sobre tema mexicano*, Pról. de J. Gil de Biedma, Madrid, Taurus, 1979, pp. 103-104.

Garibay comenta: “La clase media católica mexicana no los quería, como tampoco quería a Cárdenas, que los trajo y mi adolescencia pasó atiborrada de diatribas contra los refugiados...”, y agrega que su actitud se tornó en simpatía cuando los trató personalmente en la Universidad<sup>28</sup>.

No sólo la vida del exiliado se debatía en contrariedades de este carácter, más aún, la ruptura drástica que ellos mismos encarnaban, como pérdida, sobre el mundo contemporáneo en España, obligaba a muchos de ellos a una empresa regeneradora en la que el material de la memoria se fundía con la conciencia esencializada sobre la cultura propia, por un lado, y con la presencia de la mexicana, por otro, desembocando todo ello en las formas filantrópicas que sobreviven al éxodo y la tragedia. Tal vez Emilio Prados, referente en *Litoral* de la obra de Zambrano, sea el ejemplo más señero, junto con Moreno Villa, de estas actitudes donde se procura siempre la tentativa de salvaguardar no sólo el compromiso ético, sino la libertad para continuar el camino de la creación. Escribe Prados, según recoge Francisco Chica, lo siguiente al poco de llegar a México: “Yo ya no quiero [...] volver a ocuparme de otra cosa más que aquello que vaya unido a las exigencias humanas de mi poesía [...] Si puedo rehacer de nuevo mi vida será para trabajar lejos de toda política, de toda lucha inútil y sólo para dar lo más bueno que de mí pueda salir”<sup>29</sup>. El testimonio es ciertamente desgarrador, pero, como argumenta Chica, se trata de una firme actitud: “La decisión de retirarse a su propio mundo, y la radical apertura al ser en que desemboca su ontología última...”<sup>30</sup>.

Y todo ello abunda intensamente en las actitudes moralmente comprometidas de Prados, tanto como en su faceta de intelectual republicano. Ocurre, sin embargo, en su poética, el retraimiento a la síntesis, a una actividad creadora que, en línea con el pensamiento de sus coetáneos en el exilio, constituye una escritura que, siendo virtual en su primera época, en este momento se hace fundacional en lo que se refiere al mito, a la unificación de los símbolos y a la utopía de la conciencia singular que se expande a lo colectivo y que representará su mundo lírico creado en México: “Prados es capaz, reorientándose a sí mismo mediante el redescubrimiento de la naturaleza, de recobrar su perdida niñez y su amado “Sur” y de integrarlos en sus nuevos yo y paisaje de

<sup>28</sup> ZELAYA KOLKER, M., *Testimonios americanos de los escritores tranterrados de 1939*, Madrid, Cultura Hispánica/Instituto de Cooperación Hispanoamericana, 1985, p. 27.

<sup>29</sup> CHICA, F., *El poeta lector. La biblioteca de Emilio Prados*, Arncoach, La Sirena, 1999, p. 136.

<sup>30</sup> *Ib.*, p. 137.



manera que el yo, por medio de este proceso, renazca simbólicamente [...] La necesidad de regenerarse en tierra extraña inspira la poesía de este ciclo, y es el impulso que motiva su concepción y da forma a su expresión. Es obvio que el interés del poeta por los mitos de resurrección debe de haber comenzado en sus primeros años de exilio...”<sup>31</sup>.

José Moreno Villa, vinculado al grupo y también nacido en Málaga, como Prados, comparte con éste una mirada afectista, entrañada en el nuevo país, que funda asimismo la simbiosis de lo hispano en tierra mejicana. En efecto, todo el universo creativo de Moreno Villa se cifra a partir de este momento, no ya en una esfera metafísica, en un renacimiento, sino en la comprensión de la voz secreta que lo une a aquel contexto cultural. Una metamorfosis similar a la de Prados aunque con resultados distintos: Moreno Villa buscará alentar con la memoria el descubrimiento y enriquecimiento del propio yo que, ahora, con su autobiografía *Vida en claro*, publicada en 1944, le permitirá depuradamente integrarse más en el mundo mejicano, reconstruyendo para ello no sólo su poesía anterior (la antología completa de su obra, *La música que llevaba*, aparece en 1949), sino lo que considera una continuidad, una progresión y fusión, en lo más profundo, desde el pasado hasta el presente. Escribe Moreno Villa citando su propia poesía: “Había nacido para casarme, pero no en un lugar cualquiera, ni siquiera en mi patria, sino en México, lugar a donde me trajeron las olas en un momento inesperado. Y nací para dejar sobre esta bendita tierra el fruto de la semilla.

No vinimos acá, nos trajeron las ondas.  
Confusa marejada, con un sentido arcano,  
impuso el derrotero a nuestros pies sumisos.

Nos trajeron las ondas que viven en misterio.  
Las fuerzas ondulantes que animan el destino.  
Los poderes ocultos en el manto celeste...

Fue la borrasca humana, sin duda, pero tú,  
que buscas lo más hondo, sabes que por debajo  
mandaban esas fuerzas, ondulantes y oscuras,  
que te piden un hijo donde no lo soñabas,  
que es pedirte los huesos para futuros hombres.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Véase GREIF, HARRIET K., *Historia de nacimientos. La poesía de Emilio Prados*, Málaga, Centro Cultural de la Generación del 27, 1999, pp. 97-98. Trad. J. J. Zaro. También: C. Blanco AGUINAGA, *Emilio Prados: vida y obra*, Málaga, Centro Cultural de la Generación del 27, 1999, pp. 154-155.

<sup>32</sup> MORENO VILLA, J., *Vida en Claro. Autobiografía*, México-Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1976, pp. 258-259.

Esta misma clave identitaria, entre un antes y un después, dos mundos comunicados simbólicamente y emocionalmente, se da igualmente en los poetas próximos al círculo de *Litoral*, en la poesía de Juan Larrea o en la de Pedro Garfias. Una magnitud, a veces visionaria, pero teórica e intelectual de Larrea, por ejemplo, que representaba un esfuerzo por superar la tragedia vivida, denunciando la catástrofe civil española y, al mismo tiempo, buscando enlazar ambos universos más allá de la inmediatez histórica<sup>33</sup>; una tarea, esta última, que, paralelamente, era similar al itinerario depurado que, en *Vida en claro*, realiza Moreno Villa sobre sí mismo, conforme a las claves citadas.

Como en *El recordatorio español*<sup>34</sup> de Larrea, una de las vindicaciones históricas más persuasivas acerca de las responsabilidades del conflicto bélico en España, asimismo la da Juan Rejano en su poemario *Memoria en llamas*, escrito entre París y México en 1939; ahí traza, en efecto, con vehemencia una perspectiva dramática y fúnebre de la España que se había visto obligado a abandonar. También, en este sentido, guarda concomitancias con la poesía de Prados, donde la metáfora de la muerte alcanza una presencia generalizada. A pesar de la intensidad con que emplea los términos líricos que sugieren la destrucción, el poeta conserva las formas estróficas, preserva la palabra y frena la voz, hasta surgir en la última parte la elegía del paisaje, del tiempo o del hombre en aquel orbe perdido.

No obstante, importa destacar cómo, asentado en México, en los años 1940 y 1941, el poeta, desarrollando sus formas clásicas, el soneto sobre todo, según señala Aurora de Albornoz<sup>35</sup>, inicia una senda que emparenta su poética con Moreno Villa o Prados, al indagar en el yo, ante las nuevas circunstancias, una búsqueda que recorre el pasado, consolidando la palabra lírica mediante imágenes que constituyen la sustancia de la experiencia vivida, de los lugares del recuerdo, o del niño que se quedó en ellos:

Dormido vives, como muerto creces  
en este amargo seno suspendido,  
donde escucho y no siento tu latido  
y sé que eternamente te estremeces.

<sup>33</sup> Véase LARREA, J., *Ángulos de visión*, ed. C. Sierra, Barcelona, Tusquets, 1979, p. 16.

<sup>34</sup> *Ib.*, pp. 433-472.

<sup>35</sup> ALBORNOZ, A. DE, "Estudio preliminar" a: Juan Rejano, *La mirada del hombre*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 12-13.

Porque vuelvas a mí clamo mil veces  
y mil veces quisiera verte hundido;  
si contigo nací, ¿porqué ha nacido  
sabiendo que en mí estás y en mí pereces?

Huye lejos, ocúltate en el viento,  
desenlaza tu vida de la mía  
y déjame acabar mi desaliento.

Tú nunca has de morir, yo viviría  
anudando a tu sombra mi lamento,  
como el mar a la roca, noche y día<sup>36</sup>.

Al igual que Prados, más tarde, en *Circuncisión del sueño*, Juan Rejano conseguirá en esta primera época del exilio en México formular una revelación: los tiempos de muerte que pueden ser elevados a vida gracias a la memoria. Así se explican los poemas que componen *Fidelidad del sueño*, libro que parece resumirse en el último terceto del soneto transcrito, es decir, el yo niño que revive desde la memoria y que cobija el lamento del yo poético. Pero en realidad se trata de un examen al pensamiento lógico cuyo camino es el sueño, creando un espacio poético unido donde la vigilia y el soñar permiten las revelaciones, el significado de la propia vida que se desvela, pero también de la muerte encontrada. De este modo, vida y muerte para el poeta transterrado se configuran como una parábola, donde actúa el mito literario de lo onírico, reflejando más allá de su historia y angustias personales el tránsito a la conciencia que se entrega a un *continuum* interior, desde donde brota la poesía como un hecho previo a la percepción lúcida, como el signo silencioso que todo lo crea, dándose en su seno la forma misma del morir-vivir<sup>37</sup>.

Esta antinomia da expresión no sólo a la penumbra de la existencia sino también a la plenitud del ser, tras su eclipse. Son dominios, desde muy pronto en el mito y la poética de este círculo en México, de iluminaciones y neoplatonismo. Y dentro de este terreno, las formas afectistas, como el amor, que desencadena la escritura y su afán de universalidad en este grupo de filósofos y creadores, cuando no de creadores filósofos. Antonio Machado, cuya obra completa se publica también en México en 1940, desde su impulso, parece, sin proponérselo, dar una de las más sutiles caracterizaciones antecedidas de este discurrir en uno de los sonetos que atribuye a Abel Martín:

<sup>36</sup> “Soneto”, de *Fidelidad del sueño* (1940-1941), en *La mirada del hombre*, *ibid*, p. 70.

<sup>37</sup> Sobre *circuncisión del sueño*, bajo esta óptica, cfr. C. BLANCO AGUINAGA, *op. cit.* pp. 231-239.

Si un grano del pensar arder pudiera  
no en el amante, en el amor, sería  
la más grande verdad lo que se viera<sup>38</sup>.

Estos versos nos sitúan, finalmente, en el recuerdo de iluminaciones que dan contenido a la modernidad; en ellos se nos traslada que el pensar ardiendo en amor ha dado luz a la más grande verdad; la que adviene en la fusión del pensar, del amor y de la misma verdad, o también, en lo que relaciona el mundo de la Idea, del Bien y de lo Verdadero; es decir, no es posible un estado de pensar ajeno a la propensión del arder amoroso, a la pasión por la verdad que sólo ocurrirá en ese proceso de ardimiento: el gran legado de la poética histórica que en el hispanismo creativo y filosófico a través del círculo de *Litoral* y sus autores entroncará como fundamento con la creatividad y pensamiento estético modernos.

---

<sup>38</sup> Edición de Séneca, 1940, p. 365.

## SÁNCHEZ VÁZQUEZ, FILÓSOFO DE LA PRAXIS

PEDRO RIBAS RIBAS

*Universidad Autónoma de Madrid*

En España el marxismo, que arranca con la primera Internacional, tuvo inicialmente un arraigo muy débil. El grueso del movimiento obrero español simpatizó más con el anarquismo que con las ideas de Marx, que, además, tardaron mucho tiempo en difundirse. Como fueron pocos los intelectuales que se adhirieron a la Asociación Internacional de Trabajadores, representada y coordinada por el Consejo General de Londres (cuya cabeza más visible era la de Marx), fueron los propios obreros los que crearon y dirigieron periódicos, organizaron sindicatos y partidos y promovieron las ideas que llevarían a una sociedad justa, sin explotación, a una sociedad comunista. En el periodo de la segunda Internacional hubo ya intelectuales, algunos importantes, como Unamuno (por breve tiempo), especialmente a partir de la primera década del siglo XX (Julián Besteiro, Luis Araquistáin, Fernando de los Ríos). Pero fue durante la II República cuando el marxismo se convirtió en una fuerza con gran apoyo obrero y con una capacidad intelectual (libros, prensa, radio, cine) jamás vista, suficiente para asustar a los medios conservadores, los cuales respondieron, ante el clamor popular pidiendo justicia, con una violencia que desembocó en la Guerra Civil.

Sánchez Vázquez, nacido en Algeciras (Cádiz) en 1915, es un joven de 16 años cuando se inicia la República. Podemos decir, pues, que nace a la vida de inquietudes culturales y políticas en el ambiente de euforia republicana que respira el mundo obrero e intelectual de la España de entonces. El joven gaditano se inició muy precozmente en la actividad política, según confiesa él mismo. Terminado su bachillerato, comienza estudios de magisterio en 1932, y ya entonces demuestra su inclinación y habilidad literaria escribiendo en revistas tan importantes como *Octubre*, fundada por Rafael Alberti. De su inclinación y orientación política da idea el hecho de que en 1933 ingresara en la Juventud Comunista de Málaga, ciudad a la que se había trasladado la familia en 1925 y

en cuyo Instituto de Segunda Enseñanza estudia el bachillerato y donde inicia la mencionada carrera de magisterio. Él mismo recuerda que la juventud militante era muy combativa, pero poco dada al cultivo de la reflexión teórica y al estudio serio de los problemas sociales y políticos. En este sentido los testimonios que recuerdan al Sánchez Vázquez de la época ya le distinguen como preocupado por la fundamentación de las ideas, preludiando su posterior insistencia en la necesaria conexión de la acción política con la teoría, desautorizando la acción espontánea no orientada por el análisis teórico. Se exilió al terminar la Guerra Civil, juntamente con otros republicanos que fueron acogidos en México y no volvió a pisar suelo español hasta 1975. Su primera intervención pública en España tuvo lugar en la Universidad Autónoma de Madrid, en 1978, con la conferencia “La revoluciones en la filosofía”. Aunque no regresó a la Península para quedarse, sino que continuó en México hasta su muerte, vino aquí con frecuencia y fue nombrado doctor *honoris causa* por la Universidad de Cádiz y por la UNED, además de recibir distintos galardones y de ser cada vez más reconocido en el mundo intelectual, reconocimiento favorecido por el hecho de publicarse o reeditarse en España muchas de sus obras.

El autor gaditano recuerda con emoción el viaje a México, el del exilio, en el prólogo de la reedición de la revista *Sinaia*<sup>1</sup>. Al leer este prólogo apenas pueden contenerse las lágrimas, ya que Sánchez Vázquez, además de gran filósofo, es un gran escritor, capaz de transmitir emociones vivas rememorando momentos del exilio como éste, el del viaje en el *Sinaya*. En sus recuerdos, evoca el estado de ánimo de aquellos españoles que, como él mismo, se sentían derrotados y humillados y, a la vez, esperanzados por dirigirse a un país que iba a acogerlos fraternalmente. En este contexto transcribe los versos que Pedro Garfias, saltando torpemente de su litera, “empezó a recitarnos a Rejano y a mí con su voz ronca y pausada [es decir] el poema que había concebido y gestado durante toda la noche”:

Como en otro tiempo por la mar salada  
te va un río español de sangre roja  
de generosa sangre desbordada.  
Pero eres tú, esta vez, quien nos conquistas  
y para siempre ¡oh vieja y nueva España!<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Sinaia. Diario de la Primera Expedición de Republicanos Españoles a México*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1999 (primera ed. en México, 1989). *Sinaia* es el nombre del barco en el viajaban los españoles.

<sup>2</sup> SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Sinaia, o.c.*, p. 16.

No es nada extraño que Sánchez Vázquez destaque esta nueva perspectiva histórica, la de un México que esta vez no era tierra que los españoles conquistaban, sino, al contrario, tierra que conquistaba a los españoles. Y es que Sánchez Vázquez, aunque a menudo se desmarca del concepto de desterrado, acuñado por Gaos<sup>3</sup>, resalta también los vínculos que el exiliado va creando en la tierra de acogida, especialmente al tratarse de una tierra donde se habla el mismo idioma y en la que hay tanta historia compartida con la patria de nacimiento. Dolor por el abandono forzoso de la patria, sí, pero, a la vez, esperanza en las raíces que el desterrado puede encontrar en la nueva tierra y que de hecho él encontró: “Pero el tiempo que mata, también cura. Surgen nuevas raíces, raíces pequeñas y limitadas primero, que se van extendiendo después a lo largo de los hijos nacidos aquí, los nuevos amigos y compañeros, los nuevos amores, las penas y las alegrías recién estrenadas, los sueños más recientes y las nuevas esperanzas. Y de este modo el presente comienza a cobrar vida, en tanto que el pasado se aleja y el futuro pierde un tanto su rostro imperioso”<sup>4</sup>. Sánchez Vázquez se permite incluso un toque de humor recordando la llegada a Veracruz y el entusiasta y multitudinario recibimiento, entre pancartas de las cuales una produjo cierta confusión a los españoles: “El sindicato de Tortilleras os saluda”<sup>5</sup>.

En 1967 publicó *Filosofía de la praxis*. Este libro lo considero el más importante de la historia del marxismo español. Pero hay que recordar que los españoles tardaron en conocerlo, ya que fue publicado en México y aunque llegaban ejemplares a España, su difusión no era fácil. Yo lo leí en 1969 en el Departamento de Filosofía de la recién fundada Universidad Autónoma de Madrid, ejemplar comprado en librerías de la ciudad, lo que indica que la censura franquista tenía cada vez más agujeros. En nuestra Península quedaban todavía diez años de dictadura franquista, la culpable de que Sánchez Vázquez fuera un exiliado, como tantos compatriotas que habían ido a parar a ese

---

<sup>3</sup> “El desterrado no tiene tierra (raíz o centro). Está en vilo sin asentarse en ella. Cortadas sus raíces, no puede arraigarse aquí; prendido del pasado, arrastrado por el futuro, no vive el presente. De ahí su idealización de lo perdido, la nostalgia que envuelve todo en una nueva luz (las calles sucias resplandecen; la fruta pequeña se agranda, las flores huelen mejor; las voces duras se suavizan, y hasta las piedras pierden sus aristas. Idealización y nostalgia, nutriendo la comparación constante. [...] Y cuanto más avanza el tiempo, cuanto más permanece y dura el exilio, tanto más crece la contradicción entre el ansia de volver y la imposibilidad de saciarla.” *Ib.*, p. 155.

<sup>4</sup> *Ib.*

<sup>5</sup> *Ib.*, p. 17.

país aprovechando la generosa oferta del presidente Cárdenas de acoger en tierra mexicana a los republicanos españoles. El viaje del *Sinaia*, el barco que transportó a Sánchez Vázquez de Sète a Veracruz, junto a otros 2000 españoles, ha quedado como uno de los recuerdos imborrables del exilio español en México. En el mismo buque viajaban intelectuales como Antonio Sánchez Barbudo, José Herrera Petere, Pedro Garfias, Juan Rejano y otros. Sánchez Vázquez antepone un precioso prólogo a la edición facsímil del diario artesanal que los españoles escribieron de este viaje a bordo del *Sinaia*.

Dado que Sánchez Vázquez era muy joven todavía al llegar a México, buena parte de su carrera académica la realizó en ese país, en el que aparecieron sus primeras publicaciones de relieve teórico. En España había escrito como poeta y como cronista de guerra. La guerra civil española es un capítulo importante de la biografía intelectual de nuestro autor. A sus 21 años, recibe de Santiago Carrillo, en nombre de la Comisión Ejecutiva de la Juventud Socialista Unificada (JSU), el encargo de editar *Ahora*, órgano de este partido juvenil, que tenía un número sorprendentemente alto de miembros, prueba de la politización de la juventud española en los años de la República y la Guerra Civil. Sobre este cargo escribe Sánchez Vázquez: “Teniendo en cuenta que se trataba del órgano central de expresión de la organización juvenil más importante de la zona republicana, con más de doscientos mil miembros, y la enorme influencia que tenía a través de ellos en el ejército popular, se trataba de una enorme responsabilidad a mis veintinueve años.”<sup>6</sup> Con este cargo asistió, en julio de 1937, al II Congreso Internacional de Escritores Antifascistas de Madrid, donde tuvo ocasión de conocer a grandes autores, nacionales e internacionales. En ese mismo año solicita y consigue ser enviado al frente, incorporándose a la 11ª División, a las órdenes de Líster. Dentro de esa División se encarga de su órgano de prensa, *¡Pasaremos!*, en el que escribe informes oculares de batallas tan célebres como la liberación de Teruel. Posteriormente se convierte en redactor jefe de la revista *Acero*. Los soldados llamaban al Comisariado de prensa en el que actúa Sánchez Vázquez “Batallón del talento”. Líster se refiere a este “Batallón” en los siguientes términos:

El ‘Batallón del talento’ fue una magnífica unidad de combate, cada uno de sus hombres, disparando con su pluma y su palabra, representaba muchas veces más que diez y más que cien combatientes disparando con el fusil. El

<sup>6</sup> SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., “Vida y filosofía (*post-scriptum* político-filosófico a ‘Mi obra filosófica’, 1985), *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, n. 52, Barcelona, 1985, p. 11.



grupo de combatientes al que soldados y mandos habían bautizado cariñosamente con el nombre de “Batallón del Talento” lo formaban poetas, periodistas, dibujantes, escultores, chóferes y enlaces que llevaban los materiales hasta la primera línea de combate<sup>7</sup>.

*Filosofía de la praxis* es su tesis doctoral. No es la obra de un hombre que escribe su primer trabajo de juventud (tiene ya 52 años cuando la publica), sino un libro de madurez, que representa el giro de un marxista educado en el estalinismo, como prácticamente todos los de su generación. El libro entero rezuma crítica al *diamat*<sup>8</sup>, y aquí está uno de los secretos de la energía que desprende su lectura. Sin el fondo de entrega personal a una causa, el comunismo marxista, que debe corregir el dogma con que ha sido propagado y confundido, no se entiende la propuesta de Sánchez Vázquez en esta obra, en la que el lector de lengua española descubre a un filósofo marxista que proponía una nueva lectura de la obra de Marx. Tal lectura mostraba la existencia de un filósofo español de gran formación y con un pensamiento original. Al mismo tiempo, para mí y para muchos españoles que pasaron por la universidad en los años 60 del siglo XX, el descubrir a Sánchez Vázquez fue descubrir también la existencia del exilio intelectual español en América. Todo estudiante de filosofía debería leer el libro de José Luis Abellán *El exilio filosófico en América*<sup>9</sup> para tomar un primer contacto con ese exilio.

La renovación que Sánchez Vázquez propone reside en la praxis. *Filosofía de la praxis*, retomando la denominación usada por Gramsci, arranca de la posición que entiende la praxis, la práctica, como el terreno en el que se supera tanto el idealismo de aquellos que critican la organización social existente sin salir del mundo de las ideas, como el materialismo de aquellos que proponen la acción prescindiendo de ideas o teorías. El punto de partida de esta comprensión de la praxis se halla en las *Tesis sobre Feuerbach*<sup>10</sup>, los 11 puntos en los que Marx resume su crítica a la filosofía de Feuerbach. En estas tesis o puntos reivindica el papel del idealismo, ya que ha sido éste

<sup>7</sup> Citado por GANDLER, S., *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma de Querétaro, 2007, p. 60.

<sup>8</sup> Abreviatura de *dialektischer Materialismus*, en alemán, o de *dialectical materialism*, en inglés.

<sup>9</sup> ABELLÁN, J. L., *El exilio filosófico en América*, México FCE, 1998. El capítulo XII, pp. 241-253, está dedicado a Sánchez Vázquez.

<sup>10</sup> Ludwig Feuerbach (1804-1872) es el filósofo alemán autor de la obra *La esencia del cristianismo*, comentada críticamente por Marx en su escrito *Tesis sobre Feuerbach*.

el que ha roto con un objetivismo según el cual el sujeto no es activo en el conocimiento, sino que todo el papel corresponde al objeto. Tal es la parte positiva del idealismo, señalar la actividad del sujeto. Pero la ha señalado sólo como actividad intelectual. Escribe Marx en la tesis 1: “Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo se considera auténticamente humano el comportamiento teórico, y en cambio la práctica sólo se capta y se plasma bajo su sucia forma judía de manifestarse. De ahí que Feuerbach no comprenda la importancia de la actividad ‘revolucionaria’, de la actividad ‘crítico-práctica’”<sup>11</sup>.

¿Cómo superar esta insuficiencia de la concepción feuerbachiana sin caer en el otro extremo, el de considerar el objeto como algo en lo que el sujeto no interviene en absoluto? La superación consiste justamente en la praxis, en considerar el objeto como objeto que no es la materia *ut sic*, sino un objeto mediado por el hombre, un objeto en el que el hombre ha intervenido, ha actuado sobre él. Las circunstancias, el medio, cosas de las que tanto hablaron los materialistas del siglo XVIII, “las hacen cambiar los hombres” (tesis III). Por otro lado, la educación, el otro gran puntal de los ilustrados, tampoco funciona unilateralmente: el educador tiene que ser educado, como indica también Marx en la tesis III. De manera que el hombre no simplemente se adapta al medio, sino que lo transforma para que responda a fines humanos, para que se humanice. Y la educación no consiste en que una parte de la humanidad eduque a otra, ya que esto supone una parte activa y la otra pasiva, y sobre todo una parte que se sobrepone a la otra. Tanto la naturaleza, el medio, como el educador se hallan en un proceso cambiante: el hombre transforma la naturaleza continuamente y el educador tiene que aprender del educando, porque éste no es una criatura meramente pasiva, sino activa. Según el Marx de las *Tesis sobre Feuerbach*, la praxis incluye ambas cosas, cambio de las circunstancias y educación, es decir, la praxis transforma al hombre mismo transformando con su actividad el medio y adquiriendo conciencia de tal actividad por la educación. Es claro que Marx apunta sobre todo a una transformación social y, por ello, llama a la praxis “práctica revolucionaria”.

La tesis 11 sobre Feuerbach afirma: “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo”. Ahí está la clave de la filosofía de la praxis: la interpretación, la teoría, es imprescindible, pero debe ir unida a la acción, a la práctica. Quedarse sólo en

---

<sup>11</sup> MARX K./ENGELS, F., *La ideología alemana*, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1959, p. 633; SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, Barcelona, Crítica, 1980, 2ª ed., p. 143. (En adelante SV y Fp)

la teoría es dejar las cosas como están. Ésta es la filosofía de Hegel, la que indaga cómo es el mundo, pero para entenderlo simplemente, para incorporarlo a la conciencia, para dejarlo como está. La filosofía de Hegel es crepuscular, es una reflexión sobre lo ya acontecido<sup>12</sup>; la de Marx es, como señaló Mariátegui, una filosofía matinal, anuncia y exige un mundo nuevo, un mundo que el hombre debe construir. La unidad de teoría y práctica que reclama Marx en las tesis sobre Feuerbach se expresa con toda contundencia en esta tesis 11.

Sánchez Vázquez señala muy oportunamente que esta contraposición de teoría (interpretar) y práctica (transformar) no es, como algunos han leído, un rechazo de la filosofía para resaltar la acción. De ninguna manera. “Con esta tesis 11 se señala el punto en que se opera la ruptura del pensamiento de Marx con todo el pensamiento filosófico anterior. Es ahí donde aparece el marxismo como una revolución que sacude la problemática, el objeto y la función de la filosofía. No sólo interpretar, sino transformar. Pero –hay que subrayarlo una vez más– se trata de transformar sobre la base de una interpretación. Ahora bien, esta interpretación, exigida, a su vez, por la transformación del mundo, no puede ser otra que una interpretación científica. De este modo, el paso de la interpretación a la transformación, o del pensamiento a la acción, entraña a su vez una revolución teórica que el marxismo debe llevar a cabo con respecto a la praxis revolucionaria del proletariado: el paso del socialismo como utopía o ideología al socialismo como ciencia.”<sup>13</sup> Quizá esta contraposición de utopía o ideología y ciencia recuerda el vocabulario de Althusser, como también la expresión “revolución teórica”, pero Sánchez Vázquez, que escribió después una crítica explícita y pormenorizada a la posición antihumanista de Althusser<sup>14</sup>, se distancia ya de ella en la misma obra *Filosofía de la praxis*<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> “Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises, ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva sólo levanta su vuelo en el ocaso.” HEGEL, “Prefacio” a *Principios de la filosofía del derecho*, trad. de Luis Vermal, Barcelona, Edhasa, 1988, p. 54; en la edición alemana de Suhrkamp, tomo 7, p. 28.

<sup>13</sup> SV, *Fp*, p. 154.

<sup>14</sup> SV, *Ciencia y Revolución (El marxismo de Althusser)*, Madrid, Alianza Editorial, 1978.

<sup>15</sup> Escribe en la p. 51 de *Fp*: “Pero el precio que han pagado estos rigurosos investigadores marxistas por defender el carácter científico del marxismo es nada menos que el olvido de la praxis”; en la nota de las pp. 111-112 del mismo libro escribe igualmente: “lo decisivo en el marxismo no es un cambio de conceptos, sin que ello excluya, en modo alguno, su necesidad; este cambio es necesario para que la teoría cumpla la función de instrumento de la transformación de lo real. La ruptura no se opera, pues, exclusivamente al nivel de la teoría, sino en relación con una práctica estrechamente vinculada a ella en cuanto la genera y, a la vez, la encarna. La reducción del marxismo a un cambio de conceptos, de teoría, aunque este cambio se vea en el paso de la ideología (o de la utopía) a la ciencia, significa recaer en

En la obra de Marx y Engels *La ideología alemana* (1845) aparece ya claramente una categoría importante de su análisis social: la clase. En la sociedad hay clases. No es que Marx no hubiese hablado antes de esta categoría, pero en *La ideología alemana* aparece más ligada a la producción, y su papel en ésta la convierte en la gran fuerza transformadora, en la clase que encarna los auténticos intereses de la humanidad, no los de una fracción de ésta. Y es que, a diferencia de los *Manuscritos de 1844*, en los que Marx se centraba en la contradicción entre el hombre y su esencia, en *La ideología alemana* se centra en la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, es decir, entre el desarrollo que ha alcanzado la producción y la forma social en que funciona esta producción: propiedad privada de los medios de producción, Estado en manos de propietarios privados y obreros que viven dependiendo de ellos. ¿En qué consiste esta contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción? Creo que esto apenas lo desarrolla Marx en *La ideología alemana* y en el *Manifiesto Comunista*, entre otras razones debido a que Marx no ha llegado todavía a elaborar algunas categorías o herramientas teóricas que aparecen según avanza sus estudios sobre el capitalismo, como por ejemplo, “fuerza de trabajo” o “plusvalor”. Es en *El capital* donde muestra la contradicción entre la forma colectiva de producción y la forma singular de apropiación; la lucha de clases como enfrentamiento social; las crisis como contradicción del capitalismo por estar regido por el beneficio privado, y no por el interés general.

Del *Manifiesto Comunista*, escrito de Marx algo posterior a *La ideología alemana*, afirma Sánchez Vázquez que nada hay en él “que permita fundar la idea de que la lucha de clases es el factor histórico determinante como se desprendería de una lectura economicista del texto. Semejante lectura estaría en contradicción no sólo con el sentido que impregna todo el *Manifiesto* al destacar el papel activo de la burguesía y, especialmente, del proletariado en los cambios políticos, sino también con manifestaciones inequívocas de Marx y Engels en el mismo texto. En efecto, tan no es ineluctable el proceso económico y el desenlace de la lucha de clases como expresión de él que esta lucha puede conducir a resultados diametralmente opuestos: ‘la transformación revolucionaria de la sociedad o el hundimiento de las clases en pugna’”<sup>16</sup>. Sánchez Vázquez rechaza considerar la lucha de clases como resorte deter-

---

una concepción científicista o neopositivista ya que se olvida que el marxismo surgió como teoría –científica, por supuesto– de la praxis revolucionaria del proletariado.”

<sup>16</sup> SV, Fp, p. 165.

minante. Es cierto que en el *Manifiesto* hay frases bastante apocalípticas y no exentas de determinismo, como, por ejemplo, el final del capítulo 1, “Burgueses y proletarios”, en que leemos: “Con el desarrollo de la gran industria cede bajo los pies de la burguesía la base misma sobre la que produce y se apropia de los productos. Produce, sobre todo, a sus propios enterradores. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables”<sup>17</sup>. Pero este determinismo está contrarrestado por el papel del proletariado con su actividad revolucionaria, la forma más alta de la praxis. La revolución proletaria, según el *Manifiesto*, comprende: “a) la conquista del poder político; b) la organización del proletariado como clase dominante (como nuevo poder político) y c) la utilización de este nuevo poder para transformar radicalmente el modo de producción”<sup>18</sup>.

Lo que queda claro en el *Manifiesto*, como resalta Sánchez Vázquez, es que el proletariado es el sujeto de la revolución. Es la única clase realmente revolucionaria. Otra cuestión es la del partido. En el *Manifiesto* habla Marx de “partidos obreros”, no de un solo partido, contra la lectura unilateral, de raíz leninista, que predominó en los partidos comunistas históricos. En éstos se tendió a considerar que la conciencia de clase y el espíritu revolucionario eran monopolio suyo, frente a cualquier otro partido obrero. Sánchez Vázquez se distancia explícitamente de esta pretensión<sup>19</sup>.

### Crítica del “diamat”

La crítica al materialismo dialéctico de cuño soviético es probable que hoy la formulara de otro modo. Tras la caída del muro de Berlín y de la Unión Soviética, el marxismo dejó de estar ligado a la política de Moscú. Aunque tal caída es calificada por muchos de caída del comunismo, lo cierto es que lo que cayó en Berlín y en Moscú es el estalinismo. De manera que el proyecto comunista que encarna la obra de Marx y Engels y que ha movido e ilusiona-

---

<sup>17</sup> MARX K./ENGELS, F., *Manifiesto Comunista*, Madrid, Alianza Editorial, 2011. SV cita este pasaje en Fp, p. 166, y lo toma de *Obras escogidas en tres tomos*, Moscú, Editorial Progreso.

<sup>18</sup> SV, Fp, p. 167.

<sup>19</sup> Véase SV, Fp, p. 173; también p. 336: “no puede decirse que exista en ella [la obra de Marx, P. R.] una teoría del partido, y menos aún del partido único de la clase obrera. Esto se explica porque lo decisivo para él es la clase como fundamental protagonista revolucionario y, en segundo lugar, porque los partidos obreros –así, en plural– sólo expresan diversos niveles de conciencia y acción de la clase misma. Marx no se ha preocupado, en consecuencia, de elaborar principios organizativos de validez universal.”

do a tantos seres humanos desde el siglo XIX hasta hoy no ha cambiado. La construcción de una sociedad democrática, sin explotación, sin clases y con respeto a la dignidad humana sigue siendo un proyecto tan necesario como entonces, y quizá más, debido a planteamientos actuales según los cuales el capitalismo realmente existente es el mejor de los modos de organización social. Pero también es cierto que hoy no tiene el mismo sentido la crítica al dogmatismo estalinista que tenía cuando el Partido Comunista de la Unión Soviética pretendía monopolizar la interpretación correcta de la obra de Marx. Combatir el dogmatismo es tan necesario hoy como ayer, pero el sentido de esta tarea ha cambiado radicalmente, de forma que ni los partidos comunistas existentes pueden ser acusados de sucursales de una especie de Vaticano marxista, ni estos partidos necesitan defenderse de tal acusación, como tampoco los estudiosos de la obra de Marx necesitan defenderse de ser amigos de una causa estalinista.

No trato de decir que la obra de Sánchez Vázquez, al combatir tan claramente al *diamat*, quede desfasada y carezca de actualidad. Las obras serias y rigurosas, como lo es la de Sánchez Vázquez nunca pierden actualidad. Pero sí es indudable que los años en que apareció *Filosofía de la praxis*, tanto la primera como la segunda edición, la crítica marxista comprendía ingredientes (la reivindicación de independencia por parte de partidos comunistas y de investigadores de la obra de Marx y de otros teóricos del movimiento obrero, la oposición dentro de los países de la órbita de Moscú, el socialismo realmente existente, el eurocomunismo, etc.) que hoy tienen poca o ninguna presencia en el debate sobre el marxismo y el comunismo. Sin duda, la circunstancia en la que fue escrita la obra le da un carácter histórico que liga su contenido a una etapa determinada. Es verdad que esto puede decirse de cualquier obra, pero me parece innegable que tal ligazón es especialmente visible en el libro del autor hispano-mexicano<sup>20</sup>. Dicho lo cual, insisto en considerar este libro como el más importante del marxismo español hasta hoy y como una original lectura de Marx. Esta lectura está elaborada a partir de la obra de Marx mismo, pero guiada por orientaciones surgidas en el movimiento obrero, como la de Gramsci y del grupo yugoslavo Praxis. De ahí que si bien Sánchez Vázquez sigue tratando con respeto a teóricos revolucionarios como Lenin, al que dedica bastantes páginas de *Filosofía de la praxis*, no deja de mostrar su

---

<sup>20</sup> Sánchez Vázquez nació en España, pero la mayor parte de su vida y de su actividad se desarrolló en México. Si a ello se añade su arraigo en ese país por razones familiares, parece perfectamente aceptable llamarle, como se le suele llamar, hispano-mexicano.

discrepancia con él, por ejemplo en relación con el materialismo. Para el exiliado español, el punto de vista leniniano de *Materialismo y empiriocriticismo* es un retroceso respecto de la posición marxiana de las *Tesis sobre Feuerbach*: “La crítica de Lenin al idealismo es en *Materialismo y empiriocriticismo* una crítica plejanoviana en la que falta el principio praxiológico fundamental”<sup>21</sup>.

La praxis, he ahí la línea del marxismo de Sánchez Vázquez, una vez más. El filósofo español distingue varias clases de praxis, algunas con sentido negativo, como la burocrática o la reiterativa. La praxis creadora es, naturalmente, la propugnada por él. No debe olvidarse que Sánchez Vázquez es un gran estudioso y conocedor de la estética, tema sobre el que ha escrito numerosas obras, como *Invitación a la estética*<sup>22</sup>. El arte es el terreno más propio de la creación. Una obra de arte no puede ser imitación, sino un producto nuevo, salido de la capacidad creativa de su autor. Sánchez Vázquez alude a menudo a la creatividad poniendo en paralelo la esfera del arte y la de la praxis en sentido político. La praxis en sentido político es también creación, ya que se trata de construir una sociedad que no existe, el comunismo. ¿Y quién puede construirla? Sánchez Vázquez sigue considerando al proletariado como sujeto de la revolución, sobre todo en *Filosofía de la praxis*. En escritos posteriores ha ampliado y matizado quiénes pueden formar parte de ese sujeto. En todo caso es muy interesante, en relación con la praxis, recordar las penetrantes precisiones que establece nuestro autor acerca de la conciencia espontánea y la conciencia teórica. En un libro considerado clásico del marxismo, como *Historia y conciencia de clase*, de G. Lukacs, el obrero explotado parece ser consciente de ser un explotado simplemente por su situación dentro de la producción. Dicho en otras palabras: ser obrero y tener conciencia de clase son elementos que van juntos de modo inseparable. Sánchez Vázquez, por el contrario, afirma que la conciencia espontánea tiene que ser superada mediante la teoría. Este asunto no es nada baladí. Cuando Juan José Morato, el historiador del movimiento obrero español, habla del conocimiento que los obreros tienen de *El capital*, de Marx, afirma que son pocos los lectores que “habrán sido capaces de entender a Marx”, pero admite que los obreros, dada su situación socialmente precaria, lo conocen más fácilmente que los burgueses, “¿como

<sup>21</sup> SV, Fp, p. 213.

<sup>22</sup> SV, *Invitación a la estética*, México, Grijalbo, 1992. En 1965 había publicado *Las ideas estéticas de Marx. Ensayos de estética marxista*, México, Era (14ª reimp. 1989). Y no hay que olvidar que en 1965 leyó en la UNAM su tesis de maestría con el título *Conciencia y realidad en la obra de arte*.

que la evidencia y el dolor dan la sensación antes que el conocimiento!”<sup>23</sup> ¿Es esto una forma de exaltar la conciencia espontánea? Quizá no sea muy diferente de lo que dice Gramsci sobre la filosofía cuando afirma que todo el mundo es filósofo. De lo que no hay duda es de que esta concepción popular de la filosofía es distinta de la del idealismo alemán, empezando por Kant, quien se distancia explícitamente de una filosofía popular. Sánchez Vázquez sostiene con claridad en *Filosofía de la praxis*, que la conciencia espontánea, la de la vida cotidiana, se mueve en un nivel previo e inferior al de la praxis que trata de delimitar en este libro, como lo afirma, desde el comienzo: “El hombre común y corriente, inmerso en el mundo de intereses y necesidades de la cotidianidad, no se eleva a una verdadera conciencia de la praxis capaz de rebasar el límite estrecho de su actividad práctica para ver, sobre todo ciertas formas de ella —el trabajo, la actividad política, etc.— en toda su dimensión antropológica, gnoseológica y social. Es decir, no acierta a ver hasta qué punto, con sus actos prácticos, está contribuyendo a escribir la historia humana, ni puede comprender hasta qué grado la praxis es menesterosa de la teoría, o hasta qué punto su actividad práctica se inserta en una praxis humana social, con lo cual sus actos individuales implican los de los demás, y, a su vez, los de éstos se reflejan en su propia actividad. Ahora bien, la superación de esa concepción de la praxis que la reduce a una actividad utilitaria, individual y autosuficiente (con respecto a la teoría) es una empresa que rebasa las posibilidades de la conciencia ordinaria”<sup>24</sup>. Stefan Gandler, que ha realizado un minucioso y riguroso análisis de la obra de Sánchez Vázquez<sup>25</sup>, escribe también un muy sugerente artículo sobre la cotidianidad y la praxis en dicha obra<sup>26</sup>. Y en el libro *Marxismo crítico en México* dedica bastantes páginas a esta cuestión.

Algunas precisiones sobre la praxis y sobre la filosofía.

Sánchez Vázquez no sólo pretende realizar una lectura rigurosa de Marx, aunque esta lectura es su punto de partida para reivindicar una interpretación alejada del dogmatismo y abierta al debate en torno a la construcción de una sociedad libre, libre de opresión política y de servidumbre económica. Es decir,

<sup>23</sup> MORATO, J. J., “La ‘popularidad’ de *El capital*”, en el periódico socialista *La Aurora Social*, Oviedo, 22-06-1901.

<sup>24</sup> SV, Fp, pp. 24-25.

<sup>25</sup> Véase nota 7.

<sup>26</sup> GANDLER, S., “Cotidianidad y praxis en Adolfo Sánchez Vázquez”, en VELÁZQUEZ, A. (coord.), *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 187-208.



la filosofía de la praxis propugnada por Sánchez Vázquez no es tan sólo interpretación de Marx, aunque la obra de éste sea el hilo conductor de su discurso.. Pero este discurso, al proponer la filosofía de la praxis, no pretende quedarse en una interpretación académica de Marx, sino que es una propuesta que apunta a una filosofía que nunca se conforma con interpretar. De ahí que esta filosofía ponga el acento en la práctica, en su inserción en el mundo para cambiarlo:

La premisa fundamental de la verdadera filosofía de la praxis es verse a sí misma no sólo como una reflexión sobre la praxis, sino como un momento de ella y, por tanto, con la conciencia de que siendo teoría sólo existe por y para la praxis. O también: con la conciencia de que su pleno cumplimiento como teoría está fuera (o más allá) de la teoría misma.<sup>27</sup>

Sánchez Vázquez repite una y otra vez que la praxis a la que se refiere no es una actividad teórica. No es la actividad teórica que, desde el plano teórico, intelectual, puede tener consecuencias prácticas en el terreno político, social, moral, etcétera. No se trata de estas posibles consecuencias que la filosofía, sin salir de la teoría, puede provocar en cuanto que puede desembocar en la acción. Se trata de una opción explícita, abierta, de compromiso “con un punto de vista de clase”<sup>28</sup>. De esta forma, la filosofía no es para Sánchez Vázquez ni la platónica contemplación que tanto suele repetirse en los manuales, ni la mera búsqueda de la verdad, ni la comprensión y análisis de lo que sucede, sino que es una teoría encaminada a transformar la realidad. Este objetivo transformador expresa la novedad que la filosofía de la praxis viene a instaurar.

Por supuesto, Sánchez Vázquez señala las diversas funciones que conlleva la praxis: la función crítica, la función política, la gnoseológica, de conciencia de la praxis, la autocrítica. Cumpliendo todas estas funciones es como la filosofía de la praxis adquiere su carácter práctico. Se puede objetar, como lo reconoce Sánchez Vázquez, que la filosofía, por mucho que sea filosofía de la praxis, no deja de ser teoría y que, por serlo, no transforma nada por sí sola. Pero Sánchez Vázquez, que quiere evitar la althusseriana versión teorícista de la filosofía (“filosofía acerca del objeto praxis”<sup>29</sup>), insiste en que la filosofía de la praxis consiste en una filosofía que une praxis y teoría, que enlaza actuación y conocimiento. Esta cuestión, unión de teoría y práctica, siempre se ha atribuido al marxismo como distintivo suyo. Pero, de hecho, en la historia del marxismo

<sup>27</sup> SV, *Escritos de política y filosofía, Escritos políticos y filosofía 4* Madrid, Ayuso, 1987, p. 72.

<sup>28</sup> *Ib.*

<sup>29</sup> SV, Fp, p. 75.

la obra de Marx pasó de ser guía de la acción, como se decía en los primeros tiempos de la Internacional, a ser *corpus* de doctrina convertido en dogma con el estalinismo. Por otro lado, aquí está implicada también otra cuestión relativa al papel de los sujetos en el acontecer histórico. Si se lee el famoso *Informe* de Jaime Vera (uno de los pocos intelectuales del PSOE en sus primeros momentos) a la Comisión de Reformas Sociales (1884), se observa que el socialismo, la sociedad que debe sustituir la capitalismo, viene por necesidad, por la marcha misma de la historia. Es lo que se ha llamado la teoría del derrumbe: el capitalismo se derrumbará debido a sus contradicciones.

En la historia del marxismo tiene gran importancia la comprensión o el juicio acerca de la relación actividad subjetiva-marcha histórica. Si se entiende que la historia marcha inexorablemente ¿para qué actuar? El sujeto humano ve el sucederse de acontecimientos sin posibilidad y, lo que es más grave, sin necesidad de intervenir en ellos. El conocimiento, la ciencia, consisten, según esta forma de ver el proceso histórico, en reconocer que lo que sucede es lo que tiene que suceder. Lo que sucede no puede dejar de suceder porque forma parte de una cadena de acontecimientos necesarios. Desde tal perspectiva, el sujeto humano no logra con el conocimiento otra cosa que reconocer la necesidad o el determinismo de dicho proceso. En otras palabras, la historia no es una tarea humana, una tarea a realizar, sino un destino que se cumple inexorablemente. Para Jaime Vera, en el mencionado *Informe*, el socialismo viene necesariamente, como resultado ineludible del derrumbe del capitalismo, el cual, en palabras suyas, “no sólo no debe subsistir, sino que no puede subsistir”. Esto lo escribía en 1884 y representaba un pensamiento muy arraigado en el ambiente positivista que entonces predominaba en los círculos filosóficos y literarios de Europa. Ya se ve que el derrumbe era más un deseo que una predicción bien fundada.

Sánchez Vázquez escribe que el socialismo es la alternativa viable al capitalismo, pero no una alternativa fatal<sup>30</sup>. Lo que lleva al socialismo no es un proceso natural, sino la intervención subjetiva, la de los sujetos humanos. Por ello distinguía Marx una historia *natural* de una historia *humana*. Esta intervención es la que puede llevar al socialismo, no como resultado de un proceso natural, sino de la actividad humana. Los hombres pueden fracasar y, de hecho, se han producido fracasos en el intento de poner en marcha una sociedad

---

<sup>30</sup> Véase a este respecto “La actualidad de Marx”, en SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Escritos políticos y filosofía*, o.c., p. 104.

socialista, pero lo indispensable para avanzar hacia una auténtica sociedad socialista es “que los hombres la asuman consciente y voluntariamente como un proyecto ideal no sólo posible y realizable, sino valioso y deseable”<sup>31</sup>.

Es fundamental esta dimensión humanista del socialismo que defiende Sánchez Vázquez. De ahí su distanciamiento del positivismo y de toda filosofía antihumanista. Lo que el autor español propone es una filosofía humanista, que es por cierto la que mejor enlaza con la tradición humanista de los Vives Gracián, Feijóo, Jovellanos, la escuela krausista, Unamuno, Ortega, y el humanismo latinoamericano de los Mariátegui, Zea, Roig y tantos otros. Este humanismo se distingue por su preocupación pedagógica y su sentido político. No es una filosofía encerrada en el ámbito académico y mirándose al ombligo, sino una constante mirada crítica a la ciudadanía, a los problemas que bloquean la instauración de una sociedad justa, sin desigualdades y privilegios insoportables. El sesgo humanista y praxeológico de la filosofía de Sánchez Vázquez es inseparable de su proyección política. Leyéndolo se ve enseguida a dónde apunta. Aunque su escritura discurre con gran rigor argumental, no necesita engolfarse en abstrusos arcanos metafísicos para llevar al lector al enfoque político que contiene la filosofía de la praxis. Es más, la escritura de Sánchez Vázquez se distingue por su claridad de exposición, además de su elegancia de estilo, una elegancia que nada tiene que ver con el escucharse a sí mismo de aquellos escritores que lo centran todo en la forma. No es éste el caso del filósofo gaditano, cuyo sentido pedagógico es parte de su labor desmitificadora, a la vez dialogante y crítica y siempre encaminada a la construcción de la sociedad socialista que él presenta como tarea colectiva, como algo que hay que edificar día a día y que es responsabilidad de todos los humanos, no un regalo de la providencia. Esa sociedad es, por tanto, una posibilidad al alcance de la mano. Se trata de que sus miembros sientan como tarea suya el que todo tengan oportunidad de educarse, de disfrutar del arte, de crear en aquella esfera que sea la apropiada a sus facultades y, sobre todo, de contribuir a instaurar y mantener un estado democrático, que respete los derechos humanos y la dignidad de las personas.

Lo dicho hasta aquí no significa que no haya problemas en la tesis de Sánchez Vázquez sobre la filosofía de la praxis. Stephan Gandler señala alguna incoherencia en el mismo uso de “praxis” y “práctica”. De los dos términos Sánchez Vázquez prefiere el primero, debido a que evita el uso de “prác-

<sup>31</sup> SV, *Escritos de política y filosofía*, o.c., pp. 113-114.

tica” en su sentido de utilitario pragmático (“hombre práctico”, resultados prácticos”<sup>32</sup> pero lo cierto es que “práctica” predomina sobre “praxis” en *Filosofía de la praxis*. Las precisiones sobre el término “praxis” no son meras divagaciones lingüísticas, sino que afectan a la comprensión o interpretación de la propuesta de Sánchez Vázquez. Gandler lo muestra claramente al traducir del español al alemán (Gandler escribió su libro originariamente en alemán, como tesis doctoral leída en Frankfurt) Al verter términos a otra lengua se está interpretando su sentido, puesto que no siempre hay correspondencias unívocas desde una lengua a otra.

Pero el alcance filosófico de las reflexiones de Sánchez Vázquez acerca de la praxis reside precisamente en la delimitación de lo que es la conciencia cotidiana o realismo ingenuo respecto del papel activo del sujeto. La tarea no es nada fácil, pues hay aspectos de la realidad que requieren un análisis muy riguroso para ser sacados a la luz. Así, cuando Marx escribe, al principio de *El capital*, sobre el fetichismo de la mercancía, muestra los malentendidos que se producen por considerar el valor como un atributo propio de las cosas, en lugar de verlo como una relación social. El malentendido no es sólo propio de la conciencia ingenua del hombre que no se rompe la cabeza con problemas teóricos, sino que es propio de toda una concepción (la capitalista en general) defendida con uñas y dientes por generaciones enteras de economistas, por teóricos de la economía. Lo complicado de la conciencia cotidiana consiste en que se nutre de teorías que han pasado a ser parte de la conciencia ingenua, conciencia que se siente muy arropada por coincidir con tales teorías. Nos hallamos, claro está, en el terreno de la ideología, que Sánchez Vázquez no considera unívocamente como falsa conciencia o conciencia equivocada, sino como conciencia que asume su papel como sujeto activo, capaz de superar la avalancha de información que flota en el ambiente y que tiende a afianzar una determinada visión de lo social<sup>33</sup>. Es decir, la filosofía de la praxis tiene como una de sus tareas destacadas mostrar los filtros que hacen que en la sociedad parezcan verdades lo que son mayoritariamente mensajes destinados a consolidar la mentalidad burguesa predominante. La filosofía de la praxis es, pues, una filosofía que se nutre del rigor teórico para contribuir a una práctica política que aspira a transformar la sociedad en una república de hombres libres. ¿Qué nombre tiene esta sociedad? Adivina adivinanza.

<sup>32</sup> Véase GANDLER, S., *Marxismo crítico en México, o. c.*, pp. 153 ss.

<sup>33</sup> Recuérdese el famoso pasaje de Marx en *La ideología alemana*: “Las ideas dominantes son las de la clase dominante”

---

**LOS RECORRIDOS ENCONTRADOS PARA LA LITERATURA  
EN LAS FILOSOFÍAS DE ORTEGA Y NICOL:  
EL HISPANISMO COMO CUESTIÓN DE FONDO<sup>1</sup>**

ENRIQUE FERRARI NIETO  
*Universidad de Extremadura*

**I.**

La razón vital de Ortega justifica su segundo nombre, el adjetivo con el que cree desmarcarse de razones anteriores, en su atención al ámbito más general del que se ocupa. Con ese *vital* busca una llamada de atención ante la excesiva abstracción de la razón que ha ido depurando la filosofía, un contrapeso a la razón pura, la del idealismo, en su persistente ejercicio de levitación, de alejarse de la percepción de lo más cercano, de la que desconfía. Pero –más atento a su ontología, con su aplicación en la ética– el planteamiento de su epistemología le queda ingenuo, incluso un tanto tramposo, por forzar, como escribió Nicol<sup>2</sup>, la dicotomía entre las dos razones, como si en un extremo hubiera una razón pura y en el otro una razón vital, como dos facultades o ejercicios distintos, cuando solo las distingue el foco en diferentes ámbitos o, mejor, en la reprimenda de la segunda a la primera por su presbicia, por no ser capaz de ver de cerca. Una crítica sensata, útil para ese autorreconocimiento

---

<sup>1</sup> Este trabajo está incluido en el proyecto de investigación “El pensamiento del exilio español de 1939 y la construcción de una racionalidad política” (FFI2012-30822), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad en la Convocatoria del Plan Nacional 2012.

<sup>2</sup> Cf. NICOL, E., *El problema de la filosofía española*, Madrid, Tecnos, 1961, pp. 130-131. Escribe: “No se puede proponer esta razón como un ideal filosófico, por así decirlo, y contraponerla a la razón pura, como si, de las dos razones, la primera fuese el modelo deseable y la segunda fuese un modelo caducado. La razón es siempre la misma razón, y si ella es vital –como en efecto es–, entonces esta propiedad suya tiene que aparecer igualmente en los productos de la llamada razón pura que en otras obras, para las cuales haya sido necesario emplear una lógica distinta.”

que debe hacerse de tanto en tanto la filosofía, pero superficial, demasiado vaga, porque no llega a rascar en el logos, en el déficit que plantea como utensilio para el conocimiento, en tanto que creación, más que descubrimiento. No se llega a preguntar en serio en qué consiste la razón (cualquiera), ni cómo funciona. Solo la reubica, o la redirige, sobre todo con su razón histórica, que apunta a una razón narrativa: como si pensar fuera narrar, contar una historia; pero sin detenerse tampoco en su metodología (solo la comparación con la novela).

Para él es una revolución, un punto de inflexión en la filosofía, por cuestionar la razón del racionalismo, y plantear una alternativa que espera que se reciba como radicalmente distinta, para lo que insiste en su campo de actuación más abarcador, más próximo; no en su funcionamiento, ni en los métodos, ni en sus elementos, como hace la fenomenología un poco antes. Porque la razón vital es la misma que la razón pura, con sus mismos útiles de trabajo y sus mismas fuentes. Aunque más descreída, más suspicaz. Aunque apunte a la metáfora, con un planteamiento perspicaz, muy sugerente, que podría haber continuado como indicación de las limitaciones del logos, de su verdadero carácter creador, no como una reproducción de fiar. Pero la deja prácticamente en el aire, aislada, sin conexión con su reflexión de la razón vital, de su epistemología. La agarra solo a un pequeño asidero: su papel en el arte (y su papel minúsculo en la ciencia), aunque en la filosofía de Ortega también el arte tiene un rol muy pequeño, secundario, sobre todo como conocimiento. Le falta ese otro empalme para que la metáfora, como creación, pueda ayudarle en cualquier pretensión de refundar la razón, en desmenuzar el logos, que llega a definir como sentido, conexión, unidad, que debe extraerse de la circunstancia. Con un acto que, dice, es de creación, producir algo de la nada (I, 756). Pero su exposición aquí, más que el iceberg que decía Marías, parece de cartón piedra, solo lo que puede verse: Indica la tarea que queda por hacer. Necesitamos, dice, corregir el punto de partida de la filosofía: hacer no metafísica, sino ante-física, retroceder de la física a la vida primaria, con conceptos radicalmente diferentes<sup>3</sup>, Pero no se remanga. Al menos no en su epistemología, en su propuesta para dar con otro modo de conocimiento.

La metáfora queda limitada a su efecto en la literatura. Pero Ortega a la literatura se acerca siempre precavido cuando escribe: no quiere confundirla

---

<sup>3</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Qué es filosofía* (1929), O.C., Madrid, Taurus, 2004, tomo VIII, pp. 267-343.

con la filosofía, no le concede nada (casi nada) en lo epistémico, temeroso de que se lo reprochen luego, de que no lo consideren propiamente un filósofo, de que lo suyo —una suma de textos breves en todos los géneros y subgéneros posibles— pudiera entenderse como otra cosa que una filosofía. Una crítica que siempre ha estado ahí: la que le hace el propio Nicol; el meollo, al ampliar la perspectiva, de lo que se ha planteado como la peculiaridad de la filosofía española o en español, aunque quede precisararlo del todo, o distinguir sus partes: Porque esa simbiosis entre la filosofía y la literatura a la que parece referirse la cuestión tiene dos referentes claros (el uso preferente del ensayo de los pensadores españoles y las reflexiones de calado filosófico que hay en la literatura en español); pero otro, del otro lado, que no lo es tanto: el provecho que ha podido o querido sacarle la filosofía española a la literatura. Ortega no supo (aunque se parapetara al principio en Cervantes, o le fuera tan útil Baroja). Pero el reproche de Nicol —que es el de casi todos— no tiene que ver con su falta de reflejos, o con que fuera tan timorato para echar mano de la literatura; sino por su condición de ensayista, de no darle a sus textos un tono más académico.

Nicol, que intenta llegar más lejos que Ortega en el replanteamiento de la metafísica, explícitos sus pasos, toma al logos como expresión, también con sus funciones primarias, no como un mecanismo excepcional, solo de altos vuelos. Se atreve con las deficiencias de la razón, del logos, con las fallas en su uso, demasiado estrecho, para captar la realidad. Reconstruye la metafísica cuestionando algunos de sus postulados más queridos, cerca de la fenomenología, sin tener que justificar lógicamente lo que aparece como evidente. Un replanteamiento general para una antropología metafísica, para preguntarse qué es el hombre, qué lo identifica, pero desde el historicismo, sin poder acudir a ninguna estructura estable, a los engaños piadosos de la metafísica que renuncia al accidente, al devenir. Con la expresión, más general, intenta ser más honesto que solo con el logos. Pero le falta también cerrar su tesis, llevarla un poco más allá. Porque para esa expresión, o para un análisis fenomenológico de la expresión en el pasado, en otras épocas, deja fuera la literatura: aunque fuera solo como un trabajo de arqueología, como la única huella posible para conocer esas expresiones pasadas del hombre; al menos como un tipo concreto de expresiones: las que, en otro libro, llama formas de hablar sublimes; y olvida también la metáfora, como principal exponente de la creatividad en la expresión. Apenas tiene unas pocas referencias. Dejando abiertos estos frentes, sin verle a la filosofía española —después

de haber tratado los riesgos que plantea el ensayo— este otro espacio: otra vez el desprecio tácito de la filosofía española por la literatura como modo de conocimiento no trivial, que parece la otra cara de un complejo, una reacción exagerada<sup>4</sup>.

## II.

Ortega busca para sí la imagen del robinson: cada idea suya como si fuera un descubrimiento, como si fuera él el primero en llegar, para enseñárselo al lector. Con su propia definición: quien se coloca ante un problema exento de la educación gremial, sin adoptar lo que otros ya han sugerido; un salteador de problemas<sup>5</sup>; casi un Adán, por tener que partir de cero<sup>6</sup>. Con un tono demasiado marginal, que no le corresponde, o no debería, pero que sugiere al menos un camino no transitado, aún por desbrozar, que le atrae mucho. Escribe en “Pío Baroja, anatomía de un alma dispersa” que Robinson es un hombre civilizado que, tras una catástrofe, vuelve a la vida elemental<sup>7</sup>: un espacio que —trasladados los rasgos del personaje de Defoe al contexto de Ortega, la crisis finisecular— puede intuirse detrás de lo que él percibe como los últimos espasmos de la modernidad, con los excesos de una razón desatada: una nueva sensibilidad más atenta a la propia vida. Con su descubrimiento principal, vértice para el conjunto de su filosofía: una razón vital que, propiamente, merodea la fenomenología existencial, como otras propuestas que le son contemporáneas, pero que Ortega procura mantener alejada, o aislada, con un itinerario más intrincado (más cautivador también) para el hallazgo: un diálogo de tú a tú con los más grandes de la filosofía, desde los griegos. Como si fuera el desenlace de un oxímoron que él no entiende: “Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre razón o vida es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea

---

<sup>4</sup> Escribe el mismo Nicol en *El problema de la filosofía hispánica* (Madrid, Tecnos, 1961, p. 22): “Existe entre los filósofos hispanos una conciencia más o menos vaga de eso que se llama ‘no ser como los demás’. Unos la tienen porque justamente contribuyen a la peculiaridad distintiva; otros la tienen porque deploran esa peculiaridad.”

<sup>5</sup> ORTEGA Y GASSET, J., “Psicoanálisis, ciencia problemática” (1911), *O.C.*, Madrid, Taurus, 2004, tomo I, p. 494.

<sup>6</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote* (1914), *O. C.*, Madrid, Taurus, 2004, tomo I, p. 786.

<sup>7</sup> ORTEGA Y GASSET, J., “Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa” (1912), *O.C.*, Madrid, Taurus, 2004, tomo VII, p. 288.



del mismo linaje que el ver o el palpar!”<sup>8</sup>. Como si su propuesta fuera una osadía tremenda, al poner la razón y la vida juntas, en diálogo, o al servicio la primera de la segunda, después de tanto tiempo –entiende– dándose la espalda una y otra: como si le diera la vuelta a todo, un nuevo comienzo para la filosofía futura, de verdad el jaque mate que anuncia. No una obviedad, el único modo posible de justificar la razón, de emplearla, aunque la abstracción exija un cierto alejamiento de los casos concretos para forjar una teoría que pueda integrarlos.

La razón vital (que Ortega enfrenta a lo que entiende que es la conciencia de Husserl, último estadio del idealismo) es la razón como respuesta a la vida de cada hombre, que en su ontología es *res dramatica* mejor que *res cogitans*. El intelecto –escribe– no saca de dentro de sí los conceptos, sino que se los impone la circunstancia, las necesidades vitales de cada uno: “La razón pura no puede suplantar a la vida: la cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontánea, otra vida que se baste a sí misma y pueda desalojar a aquella. Es tan solo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria. Lejos de poder sustituir a esta, tiene que apoyarse en ella, nutrirse de ella”<sup>9</sup>. Un equilibrio, dice, entre la razón y la vida, al que vuelve a menudo, para cimentar cualquiera de sus propuestas (en sociología, estética, ética...). Pero centrada siempre su innovación en el nuevo ámbito de aplicación de la razón, para la vida, como insiste machaconamente; no en el de la búsqueda (con una mirada más amplia) de esa razón más abarcadora, donde encontrar los materiales que pueden formar (o ensanchar al menos) una razón fuera de los límites constreñidos en que la buscan o la crean la ciencia y la filosofía, el método analítico. La llama vital porque atiende a la circunstancia, porque pretende evitar los excesos en la abstracción, su desarraigo con la experiencia vital de la que necesariamente parte. No porque busque sus razonamientos en más ámbitos que los habituales; porque no pretenda ser tan ortodoxo como cualquiera en los postulados de su razón vital. Aunque, juntas, su teoría y su propia experiencia parezcan contradecirle: Quiere una obra sistemática, se tiene por filósofo, se pelea por ese reconocimiento ante las dudas o los matices que ponen algunos, pero no es capaz de dejar a un lado el ensayo (con sus múltiples formas) para su filosofía; aunque tenga que aceptar que como género no está a la altura de la filosofía científica, que –aunque lo de-

<sup>8</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote* (1914), o.c., p. 784.

<sup>9</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *El tema de nuestro tiempo* (1923), o.c., Madrid, Taurus, 2004, tomo III, p. 592.

fine como ciencia, o más bien como la presentación de los resultados de la ciencia— no es más que literatura, a la que aprecia, de la que escribe mucho, pero a la que no le concede ningún valor como epistemología: para nada un sustitutivo del tratado filosófico, que mantiene como acceso exclusivo a la razón, aunque esta razón sea ahora vital, y desconfíe de su hiperdesarrollo moderno.

Encajar bien las piezas es una tarea que hacen luego otros, discípulos y estudiosos suyos, que ven en su uso del ensayo un ejercicio de honestidad y coherencia dentro de la razón vital, a la que intentan sonsacar, al tiempo, una actitud más acogedora con la literatura. Cerca de ese género transgenérico que buscaba María Zambrano para dar cabida a una razón más ancha; una filosofía vivida, personal, como ha dicho Regalado<sup>10</sup>. Lo que escribe él mismo: “Cada una de las palabras aquí reunidas resumió mi existencia entera a la hora en que fue escrita y, juxtapuestas, representan la melodía de mi destino personal”<sup>11</sup>. Pero el hecho es que Ortega recurre al ensayo a disgusto, por el temor a que el género dificulte o impida su reconocimiento como filósofo: se propone forjar libros más pausados, más técnicos, para apuntalar bien su propuesta, que considera dispersa, expuesta solo superficialmente en pequeños ensayos; pero esa segunda navegación que tiene en mente desde 1932 tiene que posponerla una y otra vez, angustiado porque es incapaz de ponerse con esos tratados que —entendía— debían darle la forma definitiva a su razón vital para verse por entero como filosofía, a pesar de sus palabras en Darmstadt, de que la filosofía no tenía un género en que expresarse y debía ser cada filósofo el que buscara el que le fuera más conveniente<sup>12</sup>. Con el ensayo su convicción más honda, más íntima, de la que no llega a desembarazarse, está cerca de la de Eduardo Nicol: muy crítico con él, porque no confiaba en el ensayo para hacer propiamente filosofía, solo divulgación; aunque, una vez definidos los límites de cada disciplina, esos mismos años, se atreve con una metafísica de la expresión como solución desde el historicismo al descreimiento de un logos unívoco, de un logos al que se la había despojado de su cualidad de expresivo, aunque le reconozca a la literatura la capacidad de desvelar, dice, la sapiencia

<sup>10</sup> REGALADO, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 306.

<sup>11</sup> ORTEGA Y GASSET, J., “A una edición de sus obras” (1922), *O.C.*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, tomo VI, p. 347.

<sup>12</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Pasado y porvenir para el hombre actual* (1951-1954), *O.C.*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, tomo IX, pp. 638-639.

humana específica, como un modo de expresión que revela la ontología específica del hombre.

Su propuesta, para evitar estas caracterizaciones tan peligrosas, por conformistas, de una filosofía peculiar española o en español, con el ensayo como género filosófico, que tampoco acepta, es delimitar lo que es filosofía (una ciencia, la ciencia primera) y lo que son métodos precientíficos, que valora, como un conocimiento que, en términos de epistemología, es defectivo, pero que no invalida, escribe, su autenticidad metafísica fundamental, la fuerza apodíctica con la que aprehende la realidad. Uno de ellos: la expresión. Lo que se percibe primero es una expresión, dice. Para la que construye una metafísica que indaga, con los presupuestos del historicismo, en la ontología del hombre. Desde ahí, como creación expresiva, considera que el testimonio del arte –que no puede ser verdadero (o falso)– es al menos fidedigno, más auténticamente representativo que la verdad; como la novela, que presenta al ser mismo, dice, en lugar de representarlo. Como si novela y biografía compartieran una estructura común, la primera a escala de la segunda, muy cerca de la metafísica de Ortega, que piensa en el hombre como novelista de sí mismo, aunque apenas exprime la imagen. Para su ontología escribe Nicol que el hombre es el ser cuya existencia está regida por el *metá*, el adverbio griego. Que expresa su ser y lo transforma al expresarlo. Escribe: “El hombre es el ser cuya existencia está regida por el metá. Es el ser meta-físico, ser metá-fórico, o meta-bólico”. Porque –como piensa también Ortega para la metáfora– lo constitutivo del hombre es su inconformismo, con su capacidad creadora como respuesta, para hacerse con aquello que no tiene: “Un ser al que no basta lo creado, que es algo dado, y tiene que transportar las cosas, que transferirlas o cambiarlas, llevándolas más allá de su lugar ontológico primario. El hombre –continúa Nicol, pero con la resonancia al fondo de la defensa que hace Ortega de la técnica– ha de atenerse a lo dado; pero, como no se conforma, lo transforma”<sup>13</sup>. Con la metáfora, sobre todo en poesía, pero también en filosofía, porque suponen una metamorfosis, una transformación del lenguaje y de la realidad. “El logos es *esencialmente* metafórico”, escribe. Pero apenas se detiene en ella, en su mecanismo; con dos enfoques, además, contrapuestos, uno de ellos con una valoración negativa: junto al ensayo, por ahorrarse también ella el trayecto del pensamiento que supone estrictamente lo científico; como si la imagen se construyera al momento, como un fogonazo, en un

<sup>13</sup> NICOL, E., *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*, México DF, UNAM, 2007, p. 76.

instante de inspiración. Como si en su argumento hubiera dejado esa casilla sin cubrir, vacía, después de haber llegado a ella, de poder justificarla con una metafísica propia, como exponente creativo de la expresión. Al contrario que Ortega, que le da un potencial epistémico que no se corresponde con su valoración del arte como conocimiento: como si hubiera rellenado la casilla, pero la hubiera dejado suspendida en el aire, sin asociarla a un argumento de mayor recorrido para su epistemología, para poder superar esa razón pura.

### III.

A Ortega la literatura le es cercana. Conoce bien la novela, lee mucho, y escribe también de ella, sobre todo en sus primeros trabajos, que le marcan el itinerario para su razón vital: encuentra en la literatura una atmósfera más propicia que en la filosofía para el hallazgo de una nueva sensibilidad, como si fueran anticipaciones, intuiciones muy sugerentes pero sin un desarrollo conceptual. La literatura será también en la década de los 20, con el arte y la ciencia, el mejor síntoma de su tiempo, por ser más libre, por estar menos atada a la mentalidad anterior. Como el humo de las chimeneas, dice, para presumir el viento que va a haber<sup>14</sup>. Y, para su metafísica, el mejor mecanismo para la evasión del hombre, acoplada su estética de la inmersión en una ontología en la que la vida se erige como realidad radical, la realidad primera para el hombre, de la que es incapaz de salir, más allá de esos momentos de ocio, con el arte sobre todo, en que el lector o el espectador queda ensimismado, tan concentrado que deja de prestar atención a su entorno. En un sentido absoluto, como una solución metafísica que responde a la necesidad de cada uno de descansar de tanto en tanto de su vida, esta evasión es imposible, porque la vida es un quehacer que no se detiene hasta el final. Pero, en términos más relajados, sí cabe escaparse a otro mundo que, explica, no es real: un orbe irreal en el que uno mismo se convierte también en irrealidad. Escribe: “Mientras estamos leyendo una novela egregia pueden seguir funcionando los mecanismos de nuestro cuerpo, pero eso que hemos llamado ‘nuestra vida’ queda literal y radicalmente suspendido. Nos sentimos distraídos de nuestro mundo y trasplantados al mundo imaginario de la novela”<sup>15</sup>. Le asigna tareas impor-

<sup>14</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela* (1925), O.C., Madrid, Taurus, 2004, tomo III, p. 870.

<sup>15</sup> ORTEGA Y GASSET, J., “Idea del teatro” (1946), O.C., Madrid, Taurus, 2004, tomo IX, pp. 846-848.

tantes: algunas rebuscadas, con recorridos que van más allá de lo propiamente estético o literario. Pero no la entiende como un conocimiento equiparable a la ciencia o la filosofía. Desconfía. Para alejarse de ciertos modos que él considera propios de ese romanticismo que, aunque le es próximo, más de lo que es capaz de reconocer, intenta mantener siempre a raya, como el personalismo literario, donde la personalidad del autor tira mucho de los textos.

Aunque no entra en una explicación para la literatura: una cuestión en la que, dice, nadie ha entrado en serio<sup>16</sup>. Solo la distingue de la filosofía, pone distancia entre ellas, ambas como opiniones, pero la literatura sin pruebas, irresponsable. La cita de “Principios de metafísica según la razón vital”, es larga:

“Hay certidumbres radicales, por tanto, que representan una opinión sobre la realidad universal, que se hacen como la filosófica, que no son regaladas como la fe, la tradición, etcétera, y, sin embargo, se diferencian de la filosófica en que no son evidentes, que no son probadas. La poesía, la literatura es esto. Una novela, un drama, una poesía expone o supone una interpretación del Universo. Nadie negará que Shakespeare, Cervantes, Goethe, Balzac, Stendhal, Dostoyewsky o cualquiera de los grandes poetas expresan en su obra una opinión muy determinada sobre el universo de la realidad. ¿En qué se diferencia esta certidumbre poética de la filosófica? Sencillamente en que aquella no vive de prueba, no se siente objetivamente necesaria. Se queda en certidumbre meramente subjetiva: es cierta para el sujeto porque sí y nada más. Este, claro está, la siente entonces como certidumbre meramente posible, no forzosa, ineludible, en suma, necesaria. No se solidariza últimamente con ella, no la cree en serio y sin remedio. Toda idea poética, por eso, no nos pesa, es remediable, revocable. Es metáfora, es un ‘como si’, ficción. En suma, la poesía, frente a la filosofía, es irresponsabilidad. Y, queramos o no, cualquiera que sea nuestro entusiasmo por la persona de un artista vemos en él un hombre irresponsable –si ustedes quieren, divinamente irresponsable. Es el privilegio y a la vez la limitación del artista”<sup>17</sup>.

Del ensayo tampoco escribe nada, solo una definición dudosa –es la ciencia menos la prueba explícita–<sup>18</sup> que le queda escasa, demasiado accidental o tangencial para su biografía: un contrasentido, incoherente con su propia experiencia, con la forma de sus trabajos, todos o casi todos ensayísticos. Como si le bastara, en este punto, saber o hacerle creer al menos al lector que es una

<sup>16</sup> ORTEGA Y GASSET, J., “El hombre y la gente” (1939), *Obras completas*, Madrid, Taurus, 2004, tomo IX, p. 310.

<sup>17</sup> ORTEGA Y GASSET, J., “Principios de metafísica según la razón vital” (1933), *O.C.*, Madrid, Taurus, 2004, tomo IX, p. 93.

<sup>18</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote* (1914), *o.c.*, p. 318.

imposición de su circunstancia, con la que no le queda margen de maniobra: *ad usum hispanici*, dice. Como si fuera lo propio de una condición que él no ha elegido; pero sin más reflexión, sin intentar sacarle mayor partido con un armazón teórico que lo justifique, como peculiaridad de su filosofía, como punto fuerte, incluso: la constatación de que, con el cambio de paradigma, no puede atenerse a nada fijo, a ninguna certidumbre, igual que Montaigne<sup>19</sup>; que necesita un punto de vista, una perspectiva; o que tiene que ampliar los temas, buscar fuera de lo que podía ofrecerle un tratado filosófico: discurrir a lo libre, como decía Gracián, una filosofía impremeditada y fortuita. Aunque –junto a esa exigencia histórica, a la que carga de toda responsabilidad, de la que se lamenta– el ensayo en él parece responder también a un gusto personal, o una especial inclinación por sus formas más laxas, que le permite mostrarse más que en el tratado científico, hacer literatura picoteando en todo, con él mismo de descubridor como hilo conductor, por ese impulso antisistemático del que escribió también Adorno: esa redacción del que vuelve y revuelve, dice, citando a Max Bense<sup>20</sup>. Atento a sí mismo, recreándose en la arbitrariedad de su trazo, más agradecido, sin los rigores de un estilo científico: Un ejercicio de desatar las ideas y dejarlas fluir y crecer o hacerlas desaparecer de pronto por otras nuevas. A un tiempo privilegiado y limitado. Como su hombre de letras en la cita anterior. Aunque no parece relacionarlo. Ni darse por aludido. Como si no se percatara del todo de su propia huella en sus ensayos, de que su modo de pensar es el del ensayista nato, como dice Nicol, del que no prescinde nunca o casi nunca. Casi una disonancia en su filosofía, una incoherencia, porque deja así sin sustrato su teoría de la metáfora que, a pesar de ser central en su pensamiento, muy valiosa, parece que se conforma en el aire, autónoma, sin correas con el resto. Como si quisiera borrar el rastro. Lo contrario que Nicol que, al prolongar las líneas de su reflexión del ensayo, entiende que la metáfora aparece solo como la conclusión ya hecha, oculto el trabajo que ha costado llegar a ella, cada paso hasta dar con ella, cuando ha habido ese trabajo previo, no en todos los casos (algunos autores, dice, piensan por imágenes). Para el ensayo el lector capta así más rápido la idea, sin la secuencia opaca de las fórmulas racionales. Pero para la filosofía, avisa Nicol, esa capacidad imaginativa puede ser perturbadora, si no se controla, si la imagen sustituye

<sup>19</sup> “Si mi alma pudiera hacer pie yo no me ensayaría; me resolvería; pero ella se encuentra siempre en aprendizaje y prueba.” (Montaigne, *Essais*, III, II: 782)

<sup>20</sup> ADORNO, T., “*El ensayo como forma*”, *Notas sobre literatura*, Madrid, Akal, 2003, pp. 21 y 27.

al concepto, en vez de ilustrarlo, omitida esa búsqueda previa que entiende que es la ciencia: cada pensamiento radiante, aislante, en vez de conductor y aglutinante: ese hallazgo con que parece que Ortega enfrenta al principio cada cuestión. Usada por el ensayista, la imagen (una figura más general que la metáfora) se le aparece a Nicol ante todo como un riesgo, con dos intensidades: por ocultar al lector el entramado científico que la conforma o, peor aún, por prescindir de estos pasos, por pensarla su autor directamente. Le preocupa que en filosofía –en la filosofía española especialmente– el trabajo que impone el método científico pueda ser reemplazado por el instante en que aparece (y se capta y retiene) una imagen<sup>21</sup>.

Escribe Ferrater Mora, dándole vueltas a la razón vital: “La filosofía en castellano ha sido constitutivamente asistemática, fragmentaria, si se quiere ‘literaria’, porque solo en lo expresivo, en lo parcial y en lo incoherente ha visto que podía no falsear la realidad integral que buscaba. En vez del universo denso, compacto y sin poros del racionalismo tradicional, el universo esponjoso e incierto en el cual no hay seguridad, pero en el cual hay esperanza”<sup>22</sup>. Legitima el ensayo como premisa para la legitimación de Ortega como filósofo, para zanjar el tema sobre las cualidades filosóficas de la razón vital, que justifica (utilizando su propio aparato teórico) por la circunstancia que debe asumir en su engendramiento, como filosofía española; quizá por aquello que decía María Zambrano, que el pensamiento español no es hijo de la violencia, sino de la admiración<sup>23</sup>. Un argumento con el que implican (o hipotecan) todo el pensamiento en español, al que le imponen como cauce natural (por histórico) el ensayo. Un sinsentido para Nicol: su tesis en *El problema de la filosofía hispánica*. Porque, por ser la ciencia principal, la filosofía debe ser universal, con los mismos problemas y las mismas categorías para resolverlos; aunque entre los filósofos hispanos exista esa conciencia de ser peculiares, de no ser como los demás, en buena medida por ese uso del ensayo, de manejarse solo con ideas sueltas que no llegan a encadenar en una teoría; aunque no haya ningún motivo para que sea así. Lo de Ortega, dice Nicol, responde más bien a que le era más apremiante situarse a sí mismo en relación con la circunstancia que situar la circunstancia local en relación con la general (lo propiamente

<sup>21</sup> NICOL, E., *El problema de la filosofía española*, Madrid, Tecnos, 1961.

<sup>22</sup> FERRATER MORA, J., *Razón y verdad y otros ensayos*, Puerto Rico, Ediciones Espuela de Plata, 2007, p. 42.

<sup>23</sup> ZAMBRANO, M., *Pensamiento y poesía en la vida española*, Madrid, Endymion, 1996, p. 27.

filosófico), por esa preeminencia del yo que no habría encontrado hueco en otros modos de hacer filosofía más canónicos. No supo renunciar a la celebridad. Pero el ensayo, con todos sus avales, no es suficiente para hacer filosofía. Primero, dice Nicol, por su provincianismo o ensimismiento: porque el filósofo aquí escribe para el vecindario, los lectores le importan más que el problema, lo que le resta la independencia que necesita un hombre de ciencia. Pero también porque le falta el utillaje técnico que requiere para analizar los problemas de la filosofía, la labor metódica previa de investigación que omite, como si borrara el camino hasta la conclusión, cuando es el trayecto, más que la respuesta (solo una hipótesis revisable), lo que es puramente ciencia. No puede analizar los grandes problemas al eliminar los aspectos técnicos. Le falta la disciplina del método y el sistema, que es incompatible con la publicidad y los apresuramientos del ensayo. Es, como dice su nombre, prueba, tanteo. Está a medio camino de la pura literatura y de la pura filosofía: un género híbrido, respetable, pero, dice, sin título de soberanía: es casi literatura y casi filosofía; presenta lo particular sobre el fondo de lo universal pero, al no profundizar en la cuestión, no es capaz de poner lo universal en relación con lo universal, que es la tarea de la ciencia, de la filosofía. Es solo para filósofos de ideas sueltas.

#### IV.

La capacidad epistémica de la literatura es un terreno baldío en Ortega: piensa que el arte no puede ir más allá que la ciencia en el descubrimiento de la realidad, que el arte no puede más que, con el término de Eco, producir metáforas epistemológicas porque solo revela lo que ya se ha desvelado con otros medios<sup>24</sup>. Un erial. Pero al que vuelven luego, desobedientes pero con premisas del maestro, discípulos suyos como Zambrano, por ejemplo, con su razón poética, que no le gustó nada a Ortega. Visión y no sistema –dice María Zambrano– porque se trata de visión de la propia vida, que no se puede ofrecer en un sistema: “La vida tiene siempre una figura, que se ofrece en una visión, en una intuición, no en un sistema de razones”<sup>25</sup>. Con la poesía: el alma se busca a sí misma en la expresión poética; la poesía es secreto hablado. Escribe en *Pensamiento y poesía en la vida española*: “Novela y poesía

<sup>24</sup> Cf. Eco, U., *Obra abierta*, Barcelona, Planeta, 1984, pp. 78-79 y p. 176.

<sup>25</sup> ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 2000, p. 96.



funcionan, sin duda, como formas de conocimiento en las que se encuentra el pensamiento disuelto, disperso, por las que corre el saber sobre los temas esenciales y últimos sin revestirse de autoridad alguna, sin dogmatizarse, tan libre que puede parecer extraviado”<sup>26</sup>. Pero en Ortega es un tema que queda al margen. No solo su capacidad epistémica: incluso el arte en general, muy pronto, poco después de que en 1925 trabajara el arte nuevo. Aunque al principio, en sus primeros artículos, llega a apuntar en la estética un modo de conocimiento específico, vedado a la ciencia: en tanto que muestra la realidad ejecutiva de las cosas –con ese adjetivo con el que traduce el participio alemán *Vollziehend*, que remite a la conciencia mientras ejecuta su función de emitir un juicio sobre la realidad<sup>27</sup>– con la que revela su dinamismo, el proceso de su creación. “Lo importante –escribe Ortega– es que el lienzo o la página [...] traigan, por decirlo así, escrita en la frente su genealogía, y de un golpe percibamos su fisonomía y su génesis. Sólo conocemos bien lo que hemos visto nacer. Esta intimidad súbita en que la obra de arte nos pone con las cosas proviene de que nos hace asistir a su generación, de que nos las presenta en lo que llama Leibniz su *status nascens*”<sup>28</sup>. Le pide que le haga patente al espectador la intimidad de esa realidad, su realidad ejecutiva, su dinamismo, frente a la ciencia –escribe– que solo es capaz de ofrecer meros esquemas, remotas alusiones, sombras y símbolos<sup>29</sup>. Que presente a la cosa en la ejecución de su acto de ser, en su génesis, porque solo desvelará sus secretos a aquel que asiste a su nacimiento, a su momento auroral: un modo de intelección que no es solo el concepto. Escribe de la poesía en “Góngora 1627-1927”: “Operación endiablada. Rejuvenecimiento. Fausto joven que lleva dentro al decrepito Fausto. [...] La poesía vuelve a poner todo en alborada, en *status nascens*”<sup>30</sup>. Como la metáfora: una identidad relacional, el producto de la interacción entre dos elementos para presionar los límites de lo inefable del lenguaje.

<sup>26</sup> ZAMBRANO, M., *Pensamiento y poesía en la vida española, o.c.*, p. 28.

<sup>27</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *La idea de principio en Leibniz* (1947), *O.C.*, Madrid, Taurus, 2004, tomo IX, pp. 1119-1120n.

<sup>28</sup> ORTEGA Y GASSET, J., “Azorín o primores de lo vulgar”, *O.C.*, Madrid, Taurus-Fundación Ortega y Gasset, 2004, tomo II, p. 307.

<sup>29</sup> ORTEGA Y GASSET, J., “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), *O.C.*, Madrid, Taurus, 2004, tomo I, p. 672.

<sup>30</sup> ORTEGA Y GASSET, J., “Góngora. 1627-1927” (1927), *O.C.*, Madrid, Taurus, 2004, tomo IV, pp. 175-176.

Aunque a la metáfora su función se la da la disciplina en la que se usa: “La poesía es metáfora; la ciencia usa de ella nada más”, escribe Ortega<sup>31</sup>. En la ciencia se ha abandonado su estudio como verdad, como conocimiento de realidades<sup>32</sup>. Aunque sean tan verdaderas, dice, como las leyes de Newton<sup>33</sup>. Para la estética, en cambio, es la forma elemental, la célula bella<sup>34</sup>. Pero la metáfora de Ortega no se queda en la belleza. Él quiere llevarla más lejos, como articulación del pensamiento, como un modo de conocer. Lo que cree percibir en la poesía nueva, que hace de la metáfora sustancia, dice, y no ornamento, al cambiar su intención estética: antes la metáfora se adosaba a la realidad para adornarla; en el arte joven se trata de eliminar el sostén extrapoético, lo real, para realizar la metáfora, hacer de ella *res* poética<sup>35</sup>. La metáfora se vuelve verdad, conocimiento de nuevas realidades. Porque la semejanza real entre los dos elementos que se unen en la metáfora no es más, dice, que un primer paso para llegar a la comprensión de una coincidencia entre ambas partes más honda y decisiva que la identidad primera<sup>36</sup>. Es una transposición de nombre<sup>37</sup>; la posición de una cosa en el lugar de otra, una transferencia, pero una transferencia mutua, en la que, en vez de ocupar una el lugar de la otra, se sitúan ambas en un lugar *sentimental*, el mismo para las dos<sup>38</sup>. Escribe en “Las dos grandes metáforas”: “La metáfora es un procedimiento intelectual por cuyo medio conseguimos aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual. Con lo más próximo y lo que mejor dominamos podemos alcanzar contacto mental con lo remoto y más arisco. Es la metáfora un suplemento a nuestro brazo intelectual, y representa, en lógica, la caña de pescar o el fusil”<sup>39</sup>. Lo que dice también Zambrano: Es la

<sup>31</sup> ORTEGA Y GASSET, J., “Las dos grandes metáforas” (1924), *O.C.*, Madrid, Taurus, 2004, tomo II, p. 505.

<sup>32</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Ib.*, p. 509.

<sup>33</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es filosofía?* (1929), *O.C.*, Madrid, Taurus, 2004, tomo VIII, p. 357.

<sup>34</sup> ORTEGA Y GASSET, J., “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), *O.C.*, Madrid, Taurus, 2004, tomo I, p. 673.

<sup>35</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela* (1925), *O.C.*, Madrid, Taurus, 2004, tomo III, p. 867.

<sup>36</sup> ORTEGA Y GASSET, J., “Ensayo de estética a manera de prólogo”, *o.c.*, pp. 673-674.

<sup>37</sup> ORTEGA Y GASSET, J., “Las dos grandes metáforas” (1924), *o.c.*, p. 507.

<sup>38</sup> ORTEGA Y GASSET, J., “Ensayo de estética a manera de prólogo”, *o.c.*, p. 676n.

<sup>39</sup> ORTEGA Y GASSET, J., “Las dos grandes metáforas” (1924), *O.C.*, Madrid, Taurus, 2004, tomo II, p. 508.

función de definir una realidad inabarcable por la razón, pero propicia a ser captada de otro modo<sup>40</sup>.

En “Ensayo de estética a manera de prólogo” explica su mecanismo desde esa primera articulación que constituye la semejanza positiva entre los dos elementos, con un verso (un símil, en realidad, no una metáfora) del catalán López Picó, el ciprés que “e como l’espectre d’una flama morta”. Para llegar al nuevo objeto, producto de la metáfora, se necesitan, dice, dos operaciones: aniquilar el ciprés real, como realidad física, y dotarlo de una nueva cualidad que le da esa belleza. Primero se le busca al ciprés otra cosa semejante en algún punto sin importancia para, apoyándose en esa identidad inesencial, poder afirmar su identidad absoluta: la semejanza real, que sirve para acentuar la desemejanza real entre ambos elementos, la no-identidad que funciona como punto de partida para la búsqueda no de lo común en ambas imágenes reales, sino del nuevo objeto, del ciprés al que se le puede tratar como una llama. La primera operación acaba con el aniquilamiento de las cosas en lo que son como imágenes reales: “Al chocar una con otra rómpanse sus rígidos caparazones y la materia interna, en estado fundente, adquiere una blandura de plasma, apto para recibir una nueva forma y estructura”. La metáfora, en su segunda operación, traslada al hombre a otro mundo donde la identidad es posible. Se explica: Toda imagen tiene dos caras: una de ellas es imagen de esa cosa; la otra, en cuanto imagen, pertenece al hombre que la percibe. Pero para ello es necesario que este se sitúe de espaldas a la cosa ciprés y desde ella mire hacia dentro de sí mismo y vea al ciprés des-realizándose, transformándose en actividad suya, en él mismo, en “yo”, en sentimiento, en definitiva, como “imagen que es estado ejecutivo mío, como actuación de mi yo”. Se tiene que ver el ciprés como una llama, y la llama como un ciprés. Si ambas imágenes fuesen opacas se excluirían, pero en el verso de López Picó se puede observar una compenetración perfecta (una de las imágenes, sin dejar de ser lo que es, puede hallarse en el mismo lugar que la otra), que es posible por la transparencia que se verifica en el lugar sentimental de ambas: el sentimiento-ciprés y el sentimiento-llama son idénticos. El hombre, el lector, siente una identidad, vive ejecutivamente el ser ciprés-llama<sup>41</sup>. Las dos realidades identificadas en la metáfora se anulan recíprocamente, se desmaterializan y como resultado de la aniquilación surge la irrealidad: “Haciendo chocar y anularse realidades

<sup>40</sup> ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 60.

<sup>41</sup> ORTEGA Y GASSET, J., “La etnología y la historia” (1924), *O.C.*, Madrid, Taurus, 2004, tomo I, pp. 673-677.

obtenemos prodigiosas figuras que no existen en ningún mundo”<sup>42</sup>. Aunque Ortega no continúa luego su recorrido para el arte, sacándole más jugo a esa capacidad epistémica con que lo dota la metáfora.

Nicol, al contrario, deja a un lado la metáfora, no se remanga con ella; pero lleva el arte a la metafísica, muy ambicioso, en su comprensión del hombre, a partir de su capacidad de expresarse. Estirando los márgenes de la epistemología: Porque la poesía, dice, no es verdadera, ni es falsa. Pero hacer poesía es hacer acto de presencia. Un modo de autorreconocimiento a través del lenguaje, de su capacidad para comunicarse, que implica siempre –en distintos grados– lo metafórico, la metamorfosis del lenguaje y, con este, de la realidad, creando una realidad verbal nueva. Una metafísica de la expresión que le sirve a Nicol como fundamentación de la metafísica misma. Porque, con la historicidad de premisa, entiende la expresión como constitutiva de la estructura del hombre, lo que marca las distancias, en lo ontológico, con el resto de los seres, porque este, dice, es el ser que se expresa. Escribe: “El hombre expresa su ser, y lo transforma al expresarlo”<sup>43</sup>. Aunque la filosofía haya afirmado la inherencia del logos en el ser: un tratamiento metafísico que ha despojado al logos de su capacidad de expresarse. Porque se entendió que la realidad tenía las propiedades del logos, que ambos eran inmutables, con lo que se desestimó el logos de las expresiones comunes como instrumento del saber, como revelador del ser, en tanto que la expresión es variable, singular y subjetiva. Pero para Nicol el concepto del ser, que es unívoco en lógica, en metafísica es equívoco, o analógico, porque es representativo, y solo puede haber univocidad cuando se aleja de la realidad, cuando está vacío de contenido real. Pero al no poder dar con un sistema del mundo, dice Nicol, como reacción, se ha realzado la libertad creadora en la expresión simbólica, se ha rebajado el carácter real de lo aprehendido. Lo que ha abierto una brecha epistemológica, con la distancia entre el símbolo y lo representado, para volver el logos inteligible, más claro cuanto más alejado de la aprehensión directa: lo que, con todo, ya existía antes con la palabra común y la experiencia directa, con el conocimiento precientífico, que es inadecuado y defectivo, en tanto que método, pero que aprehende la realidad conocida sin dejar lugar a dudas. El logos no puede ser ontológicamente definitorio del hombre, porque tiene sus propias leyes. En cambio, para Nicol, la expresión le da al hombre su carácter

<sup>42</sup> ORTEGA Y GASSET, J., “Idea del teatro” (1946), *O.C.*, Madrid, Taurus, 2004, tomo IX, p. 839.

<sup>43</sup> NICOL, E., *La idea del hombre*, México DF, FCE, 1977, p. 11.

determinante y constitutivo, exclusivo, ontológicamente diferencial. Porque la univocidad es relativa: No hay una pura relación del logos con el ser, sino una relación entre dos entes que se expresan mediante un logos. La realidad se hace común por la comunidad de la significación, porque el significado de cada palabra tiene un contorno indeciso. De hecho, el problema de la verdad queda en el terreno ontológico, porque la pregunta no se endereza hacia el ser de la verdad misma, sino del ente que la produce y vive de ella, el hombre.

Escribe en su *Formas de hablar sublimes*: “Hacer poesía es hacer acto de presencia: un acto fidedigno de presencia humana. El poeta da fe de sí mismo, como hombre, además de presentarse como artista. Su arte contiene una sapiencia humana específica, que perdura en la posteridad, pero que fue anterior a esa sabiduría humana que nos habla Platón. Quiere decir que con la poesía el hombre aprende a ser hombre, porque aprende a hablar bien”<sup>44</sup>. Pero se queda ahí, muy corto en su exposición, como si entendiera que su tesis no le demandaba al menos una incursión en la historia del arte, o de la literatura, o solo de la poesía, para sostenerla o enriquecerla con una fenomenología de la expresión en su evolución histórica, en etapas pasadas, al menos (si no como propiamente arte, como una forma de ser) porque no quedan más manifestaciones que las literarias, las que se entendió que debían quedar guardadas, registradas.

---

<sup>44</sup> NICOL, E., *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*, México DF, UNAM, 2007, p. 84.



## ZAMBRANO Y UNAMUNO: UN MODO DE SER FILÓSOFO E INTELLECTUAL ESPAÑOL

CLARA FERNÁNDEZ DÍAZ-RINCÓN  
*Universidad Pontificia Comillas (Madrid)*

### 1. Introducción. El arte de hablar mal de España

En España no reina filosofía alguna, por difusa o vaga que sea. El pueblo español que se educa intelectualmente es, o por efecto de congénita estructura mental o por consecuencia de larga educación colectiva, uno de los más infilosóficos que se conoce. Apenas hay quien se ocupe en crearse una concepción del universo; toma la que le dan: la fórmula muerta, la mitología petrificada, y se queda tan satisfecho. Y de aquí viene nuestra esterilidad mental<sup>1</sup>.

Esta implacable tesis de Don Miguel de Unamuno<sup>2</sup>, presente en el escrito *De la enseñanza superior en España*, muestra las preguntas que toda reunión de hispanistas, como la celebrada en la bella ciudad de Granada en marzo de 2013, debe tener siempre presente. Sin agotarlas todas, algunas cuestiones que podemos extraer de esta reflexión son: ¿Hay filosofía en España? ¿Hay filosofía española? ¿Hay filósofos españoles? ¿Hay filósofos en España? ¿Es el pueblo español un pueblo infilosófico? ¿Cuáles son las razones de esto? ¿Quién o quiénes son responsables de esa educación a-filosófica? ¿A qué se debe esa estructura mental? ¿Somos, efectivamente, unos estériles mentales?

Es evidente lo sugerente de estas cuestiones, pero también la imposibilidad de abarcarlas todas. Por ello, mi reflexión en esta ocasión surge con la tercera

---

<sup>1</sup> UNAMUNO, M. DE, *De la enseñanza superior en España* en O.C., Madrid, Escelicer, 1966. Tomo I, pp. 731-772 (p. 757.) Primera edición de 1899.

<sup>2</sup> Tesis que niega la filosofía española, que luego defiende en otros momentos: ahora bien, no con la “fórmula muerta” que aquí denuncia sino una filosofía viva y apasionada, inserta en la manera de ser española, al estilo del Quijote. De todos modos, el carácter contradictorio y polémico de Unamuno no debería sorprendernos.

pregunta y a partir de la afirmación de María Zambrano en su obra *España, sueño y verdad*: “Que habiendo habido filósofos, no haya existido la filosofía en España”, con la que parece contestar en parte a nuestra cuestión. Dejaremos de nuevo de lado la discusión sobre si existe o no la filosofía en España y qué definición exacta debiera tener la filosofía para considerar tal juicio.

Yo apostaría, como Zambrano, en afirmar que en España ha habido y hay filósofos, con nombre y apellidos. Hombres y mujeres en el pasado y en el presente que han hecho propuestas novedosas y han abierto preguntas y proporcionado respuestas no sólo en filosofía, sino que han ampliado su campo de acción y pensamiento a la poesía, la literatura, la política, etc. Pensando sólo en el periodo de tiempo que va desde finales del siglo XIX y todo el siglo XX, surgen varios nombres propios: Ortega y Gasset, Zubiri, Zambrano, Unamuno, Marías... Todos ellos han pensado, escrito y publicado en español y configurado una, más o menos relevante, acción social y política. ¿Por qué entonces no están en la corriente central de la filosofía? ¿A qué se debe este olvido o esta omisión?

A mi juicio, sin descartar que sean una posible mala memoria o ignorancia consciente, se abre una posible interpretación: aventurar que los pensadores y escritores en español, herederos de ellos, simplemente no se lo creen. Es decir, no es que no sepamos de nuestro pasado ni que lo queramos ocultar con vergüenza, es que no nos creemos que los filósofos españoles merezcan la pena o estén a la altura de la corriente actual. A mi modo de ver, vivimos con cierto prejuicio general extendido según el cual los filósofos españoles no son suficientemente buenos e incluso ni merecen la calificación de “filósofos”, quedándonos con los asépticos términos de “pensadores” o “intelectuales” en su sentido más superficial. No es mi objetivo juzgar si esta cuestión es cierta o no, pero sí quisiera plantear la necesidad de un justo examen, examen en el que lo primero que nos llama la atención es que ese prejuicio surge de los españoles mismos. Somos los primeros que relegamos el pensamiento en nuestro idioma a un segundo o tercer lugar. Sin ir más lejos y con el ejemplo quizá más absurdo pero más doliente: si revisamos todos los planes de estudios de los Grados de Filosofía obtenemos datos que dan para la reflexión. El Grado en Filosofía se oferta en veinticinco facultades españolas y en un total de nueve no hay ninguna asignatura, ni de formación básica u obligatoria ni optativa, relacionada con pensamiento español. De las dieciséis restantes, en tres facultades son optativas, y en el resto son obligatorias, fluctuando su dedicación de 3 a 6 ECTS. Si presuponemos –como podemos ver en manuales



y programaciones— que no hay apenas referencias a autores españoles en las asignaturas de Historia de la Filosofía, comprobamos que la mitad de los graduados españoles en Filosofía acaban sus estudios en España sabiendo poco o nada de pensamiento español y sin haber trabajado adecuadamente a sus predecesores más directos.

De los varios problemas asociados que, a mi modo de ver, tiene este hecho, quisiera destacar que puede pasar aquello de lo que se quejaba Unamuno con José Gaos en 1933: “Porque todas esas cosas del existencialismo con que andan tan entusiasmados ustedes los jóvenes, ya las he dicho yo todas mucho antes y mucho mejor”. Pero el mismo Unamuno va mucho más lejos en el artículo *Los intelectuales*<sup>3</sup>, publicado en 1903, en el que dice que en España no sólo se ignora al intelectual español, sino que se le denigra conscientemente. Aquí, al hilo de la coplilla: “si habla mal de España, es español”, el autor vasco dice: “Me parece ver que la mayoría de los llamados intelectuales españoles siente una cierta irritación sorda en contra de España, o del pueblo español, y es claro que esto provendrá de cómo es este pueblo”<sup>4</sup>.

En otras palabras, rechazamos lo español casi por definición y, como dice Unamuno en el mismo texto, “tal arte nos vamos dando en hablar mal de España que hemos logrado que hallen favor y cundan por ahí fuera nuestras propias calumnias”<sup>5</sup>.

Esta falta de cuidado interno de lo nuestro conduce evidentemente a una falta de reconocimiento fuera de nuestras fronteras: la corriente central de la filosofía habla en alemán, francés e inglés, pero no en español. Con esto no quiero decir que no haya iniciativas que intenten encumbrar el pensamiento español, que las hay, sino que tenemos inserta la idea de que lo de fuera es lo mejor y no reconocemos lo que aquí está por ver.

Quizá podamos escudarnos en la ya manida excusa de la difícil situación política y social de España, con guerras y dictaduras que la acabaron atrasando definitivamente. Pero a mi juicio, y esta es mi propuesta, el mismo ser de España, las condiciones personales, sociales, políticas de su pueblo, lo que han hecho es generar un tipo de filósofo distinto que no se identifica con la

<sup>3</sup> UNAMUNO, M. DE, *Los intelectuales*, en *O. C.*, Madrid, Escelicer, 1971, Tomo IX, pp. 838-840.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 838.

<sup>5</sup> *Ibid.* 838. Podemos achacarle a Don Miguel que él es fuente de algunas de esas calumnias, pero a mi juicio, son proferidas con ánimo de agitar, de rebelión, más que como crítica destructiva.

filosofía académica de la corriente central<sup>6</sup>. Es más un tipo de filósofo intelectual, que aúna varios frentes y del que serían buenos representantes María Zambrano y Miguel de Unamuno, que demuestran ser cercanos en los temas, maneras y modo de filosofar además de partir de un mismo territorio

Esta unión la reconoce la propia Zambrano, cuando, además de demostrar su profunda admiración por Unamuno, dice “participar” de su pensamiento. Mercedes Gómez Blesa editó en 2003 una serie de escritos y reflexiones inéditas que la malagueña le había dedicado a Unamuno<sup>7</sup> y es, sobre todo desde esta lectura, donde vamos a ir dibujando el tipo de intelectual que ellos generaron. Creo que la clave que hace que las figuras de los dos –o mejor dicho, la figura que ambos comparten– sea profundamente significativa es su manera de hacer. Más que las ideas que ambos presentaron y que aquí dejaremos en segundo plano –como diría Unamuno, “no hay opiniones, sino opinantes”–, es su forma de actuar, su compromiso, su especial modo de ver su realidad que les hace enfrentarse a ella y sobre todo, hacer que los demás se enfrenten.

## 2. Sobre el intelectual y la intelectualidad

La palabra intelectual, como nos presenta Ana Bundgård en su interesante obra *Un compromiso apasionado. María Zambrano: una intelectual al servicio del pueblo (1928-1939)* es derivada del latín “intelligere” –entender, comprender– y apareció como sustantivo en Francia en 1898 para designar, como es sabido, a los más de cien escritores franceses firmantes de un manifiesto dirigido al presidente de la III República publicado en el periódico parisino *L’Aurore*. Pretendían con él expresar su acusación y pedir que se reabriera el caso Dreyfus, un oficial de origen judío condenado a cadena perpetua debido a un supuesto delito de traición. Consideraban los autores que las pruebas no habían sido suficientes y que se estaba condenando a un inocente por razones antisemitas. Pero como bien aclara la autora:

Si bien el término intelectual como sustantivo apareció en Francia en 1898 para designar a un grupo de personas que hicieron suya la responsabilidad de vigilar que el sistema actuaba con justicia, ya desde la Grecia clásica hasta el siglo XVIII, aunque no hubiera designación para ellos, habían existido personas con orientación intelectual y con voluntad de verdad que estaban

<sup>6</sup> Esto no significa que no haya habido filósofos de corte academicista en España, véase el caso de Francisco Suárez o Xavier Zubiri, entre otros.

<sup>7</sup> ZAMBRANO, M., *Unamuno*, Barcelona, Debate, 1993.

convencidas de que los hombres de pensamiento debían gobernar porque actuaban con desinterés y sentido moral<sup>8</sup>.

Bundgård completa esta definición de los intelectuales europeos de fin de siglo remarcando su papel protagonista por su habitual presencia en los principales medios de prensa, en la literatura y en la docencia universitaria y su carácter constructivo, en el sentido en que, gracias a su capacidad de abstracción y trascendencia de la realidad, no sólo critican, sino visualizan posibles soluciones.

Stephen G.H. Roberts, autor de *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*<sup>9</sup>, nos recuerda que autores como Unamuno y Maeztu ya habían utilizado ese apelativo y eran conocedores del concepto antes del Caso Dreyfus, puesto que se dio un caso similar entre 1896 y 1898, el conocido como Caso Montjuich por el arresto y posterior enjuiciamiento de los anarquistas de Barcelona<sup>10</sup>. Don Miguel no sólo utiliza el apelativo, sino, como Roberts señala, es pionero en la creación de la figura del intelectual en España, término que, dicho sea de paso, no contaba con todo el beneplácito del autor vasco, que prefería apelativos como “espiritual”, “publicista” o “agitador de espíritus”.

En la sociedad civil que se va constituyendo poco a poco, sobre todo a partir de la segunda mitad del XIX, Don Miguel tiene una participación esencial y un marcado compromiso con su realidad –en mayor grado que cualquier otra figura de su época–. “Él iba abriendo horizonte, irrumpía en la vida española embistiendo contra sus muros”<sup>11</sup> dirá María Zambrano. Como ejemplo, con sus “sermones laicos”, conferencias con las que recorrió España entre 1903 y 1906 en apoyo a las nuevas leyes de Instrucción Pública. Unamuno justificaba estas acciones porque considera que “sus hermanos en lengua y patria” necesitan, más que sus paradojas literarias, lo que él llama “el pan de la cultura europea”. El filósofo intelectual español para este autor debe, como él mismo ejemplifica, dedicar gran parte de su tiempo y talento a su pueblo, en una labor de abnegación, humildad y sencillez. Aboga por rechazar la “avaricia espiritual” como dice en *Mi confesión*, que es la raíz de todo decaimiento. Unamuno afirma que:

Hay que ser pródigo y no sólo de lo que se tiene, sino antes y sobre todo de lo que se es, pues no basta dar, sino que hay que darse. Lo mismo cum-

<sup>8</sup> BUNDGÅRD, A., *Un compromiso apasionado. María Zambrano: una intelectual al servicio del pueblo (1928-1939)*, Madrid, Editorial Trotta, p. 26.

<sup>9</sup> ROBERTS, S. G. H., *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2007.

<sup>10</sup> *Ib.*, p.15.

<sup>11</sup> ZAMBRANO, M., *Unamuno, o.c.*, p.39.

gamos con los prójimos recibiendo de lo suyo que dándoles de lo nuestro, ya que es todo de todos<sup>12</sup>.

En una carta a Bernardo García de Candamo fechada en 1903 explicita aún más Unamuno esta idea:

A mi me dicen y repiten que concentre mis facultades y que eche el resto para parir una obra definitiva, sustentadora e mi nombre. Yo suelo pensar así a ratos pero enseguida me vence mi natural y me abandono, y siembro según marchó, dejando que sea mi público y no soy quien escoja (...) Hay que dar y dar sin descanso y dar en el momento, a quien nos pida, y no reservarnos nunca<sup>13</sup>.

Hay varias opiniones<sup>14</sup> acerca del origen, desarrollo y significación del intelectual moderno en España, por ejemplo en los trabajos de Carlos Serrano o Santos Juliá. Conformémonos con la definición de Ana Bundgård, que señala que como intelectual se conocía a “todo escritor responsable e influyente a través de sus participaciones y debates políticos en los periódicos, revistas y tertulias”<sup>15</sup> y a partir del nombramiento de Primo de Rivera, a los principales opositores al régimen. En lo que se ha conocido como la Edad de Plata de la intelectualidad española, se sucedieron tres generaciones: la del 98 con Unamuno como figura central, la del 14 con Azaña y Ortega y Gasset y la del 27, con escritores, artistas, científicos y filósofos socialmente comprometidos con la República. María Zambrano estuvo en relación directa con todos ellos y se entrega con fervor apasionado al proyecto republicano de reconstrucción nacional, por el que tuvo que salir hacia el exilio en el 39.

Ahora bien, participar en esta intelectualidad, el convertirse en un intelectual para filósofos como Unamuno y Zambrano no era algo perseguido *per se*. Esta intelectualidad –y aquí encontramos el primer punto de conexión entre ambos– se vive con radicalidad: es preocuparse por su comunidad y su nación e intentar llegar a todos por cualquier medio posible. No buscan simplemente aparecer en los periódicos o convertirse en figura pública, sino estar en primera línea del panorama social e intelectual en la medida en que esa posición sirve para inquietar al pueblo, sacudirle, encenderlo.

---

<sup>12</sup> Escrito inédito hasta el año 2011, se calcula anterior a 1904. UNAMUNO, M. DE, *Mi confesión*, edición de Alicia Villar, Salamanca, Sigueme/Universidad Pontificia Comillas, 2011, p.17.

<sup>13</sup> UNAMUNO, M. DE, *Epistolario Inédito I (1894-1914)*, edición de Laureano Robles, Madrid, Espasa Calpe, 1991, p.126.

<sup>14</sup> La introducción del libro de Roberts es un buen resumen de todas ellas.

<sup>15</sup> *Un compromiso apasionado. María Zambrano: una intelectual al servicio del pueblo (1928-1939)*, p. 25.

Ninguno de los dos buscan la fama o la posición social, de hecho ambos la condenan ampliamente. Don Miguel en el escrito, antes citado, *Mi confesión* califica esta búsqueda de la fama a cualquier precio como el “mal de erostratismo”. Esta denominación la explica el autor:

Fue Eróstrato, bueno es recordarlo, uno que prendió fuego al templo de Éfeso para inmortalizar su nombre, ya que de otro modo no se le alcanzaba, y llamó, en consecuencia de esto, erostratismo a la dolencia que a todos los escritores y artistas y hombre públicos nos aqueja, de perpetuar nuestro nombre, y que dudemos de perpetuar nuestra alma<sup>16</sup>.

Unamuno renegará de este mal que, a su juicio, sufren los intelectuales llegando a una sordidez en la lucha por la firma que “les ha destrucado el alma”<sup>17</sup>. También en su novela *Amor y pedagogía* hace referencia a este tema.

María Zambrano, como nos indica Bundgård, también tiene como tema recurrente la crítica a la búsqueda de la personalidad individual y su reconocimiento, cuando, a su juicio, debía ir por delante el sentimiento de colectividad, un sentirse nosotros poniendo el objetivo por delante del individuo.

Ninguno apetecía, antes huían de ello, tener lo que se llama *personalidad*; a veces se burlaban de ella, de la posible personalidad, de su búsqueda, de los que habían consumido su vida en perseguirla. Era lo que más les apartaba de la *literatura* y lo que a ella misma le alegraba de su pretendida actividad filosófica; que en ella nunca tendría personalidad<sup>18</sup>.

Así hasta el punto de que, como nos dice Ana Bundgård:

Los criterios que siguió siempre en el momento de valorar una obra de arte, fuera literaria o pictórica, estarán en su caso supeditados a ese principio ético de ‘negación de la personalidad’ que a su juicio revelaba la ‘verdadera obra de arte’. Zambrano creía en el valor de la literatura transparente, en la que el autor, prescindiendo de su personalidad convierte la obra de creación en espacio de revelación de una verdad que le trasciende”<sup>19</sup>.

En definitiva, esta filósofa española no puramente académica, esta filósofa intelectual conduce su filosofía en esta línea: una filosofía compartida, por el pueblo y para el pueblo. Pero la mejor manera de seguir caracterizándolo es a través del ejemplo de los dos autores escogidos, como trataremos en el siguiente epígrafe.

<sup>16</sup> *Mi confesión*, p. 18.

<sup>17</sup> *Mi confesión*, p. 18.

<sup>18</sup> ZAMBRANO, M. *Delirio y Destino*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1989, p. 57.

<sup>19</sup> *Un compromiso apasionado. María Zambrano: una intelectual al servicio del pueblo (1928-1939)*, p. 111.

### 3. Miguel De Unamuno y María Zambrano, un tipo de filósofos intelectuales españoles

La siguiente característica reseñable de ambos pensadores es que no se reconocen *sólo* como filósofos en el sentido academicista. Consideran hiératico al concepto, por lo que optan por dejar en segundo plano la verdad lógica y el discurso racional, y se centran en la capacidad imaginativa, poética, en el “discurrir por metáforas” unamuniano como forma originaria del hombre. “La razón por sí sola mata, y la imaginación es la que da vida” dirá el pensador vasco. Es decir, no es su intención hacer la filosofía de la academia, sistemática, sino la filosofía de la vida, del mundo –“Mundana, sí, para el mundo y no para los filósofos, como no debe ser la química para los químicos solos”<sup>20</sup>–. Esta cuestión queda bien recogida en la conclusión de *Del sentimiento trágico de la vida* cuando dice:

¡Y me acojo al *dilettantismo*, a lo que un pedante llamaría filosofía *demi-mondaine*, contra la pedantería especialista, contra la filosofía de los filósofos profesionales. Y quién sabe... Los progresos suelen venir del bárbaro y nada más estancado que la filosofía de los filósofos y la teología de los teólogos<sup>21</sup>.

A partir de esta idea de filosofía de la vida, no academicista, Zambrano se definirá como “amante de la unidad, más que filósofa, poeta o mística” y Unamuno se reconocerá más que como filósofo, como poeta, pero sobre todo como hombre de carne y hueso, huyendo de etiquetas como la que denuncia en estos dos párrafos de la misma obra:

En las más de las historias de la filosofía que conozco se nos presenta a los sistemas como originándose los unos de los otros, y sus autores, los filósofos, apenas aparecen sino como meros pretextos. La íntima biografía de los filósofos, de los hombres que filosofaron, ocupa un lugar secundario. Y es ella, sin embargo, esa íntima biografía, la que más cosas nos explica.

La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid, Espasa Calpe, 1976, p. 328.

<sup>21</sup> *Del sentimiento trágico de la vida, o. c.*, p. 308.

<sup>22</sup> *Ib.*, p. 73.

Este no reconocerse sólo como filósofos viene porque, y esta podría ser la tercera característica, no se quedan en la filosofía porque, simplemente, no les basta. Hacen poesía, se implican en la política, se posicionan religiosamente, y todo ello vivido desde el desgarró, la tragedia, lo profundamente vital. Esta cuestión entronca con la percepción que de España estos autores tienen, una España que, con Don Quijote como principal expositor, tampoco ha tenido como base el conocimiento racional, sino, más bien, un alma poética, un sentir y un saber cuyas vivencias no se han reflejado en un sistema filosófico al uso, sino en la pintura, en la novela, en la poesía. María Zambrano nos dice: “Al no tener pensamiento filosófico sistemático, pensar se ha vertido dispersamente, ametódicamente, en la novela, en la literatura, en la poesía”<sup>23</sup> y en otro momento también dice refiriéndose a España: “La poesía –genéricamente– parece sea su más clara, alada revelación; y la pintura, su más luminoso y oscuro misterio”<sup>24</sup>. También Unamuno comparte este punto de vista cuando dice: “Pues abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española está líquida y difusa en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística y no en sistemas filosóficos”<sup>25</sup> Cuando Zambrano habla de las jóvenes generaciones, refiriéndose a la del 27 y la del 30 en *Los intelectuales en el drama de España* dice:

Había algo común en las jóvenes generaciones: un afán social que se traducía en lo intelectual en un deseo de servir, en usar la inteligencia de un modo diríamos limitado; la inteligencia se fijaba en sus límites y quería encajarse en una necesidad social<sup>26</sup>.

Una tercera característica de ambos es que les duele España. Los dos tienen a su país bien presente en sus escritos, llegando a dedicarle muchas páginas y obras, los dos le critican, los dos le odian, los dos le quieren. Los dos tuvieron que vivir una España, como dice Zambrano, a dos ritmos: una España viva, la de las generaciones del 98 o el 27, la del movimiento obrero y el socialismo, la de la Institución Libre de Enseñanza, y una España oficial, una España que reacciona contra todo lo renovador y que hace generar el fascismo. Los dos tuvieron que vivir el exilio por circunstancias políticas –la dic-

<sup>23</sup> ZAMBRANO, M., *España, sueño y verdad*, Madrid, Siruela, 1994, p. 58.

<sup>24</sup> ZAMBRANO, M., *Algunos lugares de la pintura*, Madrid, Espasa Calpe, 1989, p. 91.

<sup>25</sup> UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico de la vida*, o.c. p. 313.

<sup>26</sup> ZAMBRANO, M., *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, edición de J. Moreno, Madrid, Trotta, 1998, p. 101.

tadura de Primo de Rivera, Unamuno, la guerra civil y la dictadura franquista, Zambrano— pero ninguno de los dos se fue nunca. Estas fueron de hecho, las primeras palabras de Zambrano cuando volvió, ya muy mayor, a pisar España: “Nunca me fui”. Los dos tuvieron un exilio activo, en comunicación con su país, como cuenta Zambrano sobre Unamuno:

“Nos llegaban sus libros, sus mensajes, ‘hojas libres’, en colaboración con su compañero de exilio, el político y escritor Eduardo Ortega y Gasset. Su ausencia era más activa de lo que hubiera sido su presencia. Y él debía de saberlo”<sup>27</sup>.

De esta unión con su patria se extrae un fuerte compromiso por lo que consideran lo mejor para su pueblo. Esta sería su cuarta característica: el compromiso político y social. Se configuran los dos desde la retaguardia: Unamuno desde su pequeña Salamanca, Zambrano desde su caminar europeo y latinoamericano, pero sin desfallecer en su espíritu de lucha. Dirá Zambrano:

“Si otros ofrecen su vida sobre la tierra helada de las trincheras, no hará nada de más el intelectual arriesgando su existencia de intelectual, aventurando su razón en este alumbramiento del mundo, que se abre camino a través de la sangre”<sup>28</sup>.

Pero no sólo piensan apasionadamente la política, sino que la viven y no dudan en comprometerse en acciones políticas, en poner su palabra escrita en ensayos y artículos, en dejar su palabra oral en la plaza pública, en acercarse a quien hiciera falta. Zambrano define así a Don Miguel:

“Ha sido siempre don Miguel un hombre de polis, un ciudadano. Jamás dejo de estar presente en la vida española, no sólo en la intelectual, sino en la cívica; cuando otros escritores y profesores vivían realmente retirados en su tarea, confinados en ella en medio de la vida de la corte, él, desde su monástica Salamanca, no dejaba de intervenir en alguna forma, no dejaba de ‘armar guerra’”<sup>29</sup>.

Esto les lleva también a exigir este compromiso a los demás, como podemos ver por ejemplo en la carta que Zambrano le dirige a Ortega, como discípula suya, el 11 de febrero de 1930. Ana Bundgård la presenta como respuesta al encuentro de Ortega con Cambó, político catalanista que la mala-

<sup>27</sup> *Delirio y destino, o.c.*, p. 99.

<sup>28</sup> ZAMBRANO, M., *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil, o.c.*, p. 24.

<sup>29</sup> ZAMBRANO, M., *Unamuno, o.c.*, p. 34.



gueña interpreta como indefinición política. María, con tono correctivo y dura censura, le exige a su maestro que esté “a la altura de las circunstancias” y que cumpla con un deber ineludible:

“Debe y puede usted hacer más, señor Ortega y Gasset; su misión con España está más alta; (...) si hay una conciencia histórica nacional, ésa sí puede exigirle mayores cosas, y no porque haya entregado pocas, sino porque puede entregar más y mientras se puede se debe”<sup>30</sup>.

En definitiva, no son intelectuales inactivos, no son intelectuales elitistas: están comprometidos y sirven “mediante la palabra y el ejercicio de la razón vinculada a la vida” como dice Zambrano. En el filósofo intelectual que Zambrano y Unamuno se identifican, la realidad se vive sin escindir la razón y la vida, y desde ella se comunica con su pueblo. Aún sin apoyos, jamás se cierran en sus ideas o se quedan en silencio. Lo que buscan ambos es, como hemos dicho antes, lo que Don Miguel llega a calificar como obra de misericordia: inquietar al prójimo, despertar al dormido y sacudir al parado<sup>31</sup>.

Animan a una disidencia no sólo contra lo establecido concretamente —especialmente contra sus respectivos dictadores— sino contra todo establecimiento. Son contrarios ambos autores a la masa, al pueblo masificado y abúlico.

Son estas algunas de las características, no todas. Pero la cuestión definitiva es que tanto Zambrano como Unamuno fueron pensadores abiertos, que a todos leyeron, que de todos sabían, con todos contactaron y a todos discutieron, que conocían su país, pero no se quedaron sólo en él, pues también conocían Europa e Hispanoamérica.

## Reflexión final

Hay que saber ponerse en ridículo, y no sólo ante los demás, sino ante nosotros mismos. Y más ahora, en que tanto se charla de la conciencia de nuestro atraso respecto a los demás pueblos cultos; ahora, en que unos cuantos atolondrados que no conocen nuestra propia historia —que está por hacer, deshaciendo antes lo que la calumnia protestante ha tejido en toro a ella— dicen que no hemos tenido ni ciencia ni arte, ni filosofía ni Renacimiento, ni nada<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> *Un compromiso apasionado. María Zambrano: una intelectual al servicio del pueblo (1928-1939)*, p. 149.

<sup>31</sup> UNAMUNO, M. DE, *Mi religión*, en *O.C.*, Madrid, Escelicer, 1966, Tomo III, p. 263.

<sup>32</sup> *Ib.*, p. 310

Hablaba en la introducción del prejuicio, entre los que nos dedicamos a la filosofía en España, de que los filósofos españoles no son suficientemente buenos y por eso no han de situarse a la altura de otros filósofos extranjeros. Saber ponerse en ridículo, como dice Unamuno en la cita, tener capacidad de crítica, analizar, con argumentos y hechos, si lo son o no son efectivamente dignos incluso de referirse a ellos como filósofos no es algo negativo. Lo malo, la denuncia que he querido hacer desde este texto es que esta opinión es aceptada tal cual, hasta el punto de que ni los incluimos para su estudio en todas las universidades de nuestro país. Tenemos inserto el dogma de que la filosofía no puede pensarse, sentirse ni escribirse en español y por eso preferimos al más mediocre de los filósofos alemanes o ingleses o franceses antes que a un buen filósofo español exclusivamente porque el primero filosofará en otro idioma.

Y pasa que esos “atolondrados que no conocen nuestra propia historia” somos nosotros mismos: los herederos españoles que nos estamos saltando y, por tanto, despreciando el primer paso de conocer y reconocer lo nuestro. Y las consecuencias no sólo vienen en el olvido de quien estuvo antes de nosotros –lo cual, la falta de memoria histórica, ya es suficiente pecado–, sino en el reconocimiento de nuestra propia identidad. Como dice Unamuno:

Cada uno de nosotros parte para pensar, sabiéndolo o no, y quiéralo o no lo quiera, de lo que han pensado los demás que le precedieron y le rodean. El pensamiento es una herencia<sup>33</sup>.

Y en otro momento, en *Del sentimiento trágico de la vida*, se pregunta:

¿Es que no soy yo un español –y un español que apenas si ha salido de España–, un producto, por lo tanto, de la tradición española, de la tradición viva, de la que se transmite en sentimientos e ideas que sueñan y no en textos que duermen?<sup>34</sup>.

Mi propuesta entonces es que volvamos a nuestra patria, a nuestro acervo cultural y filosófico, lo revisemos, conozcamos, analicemos y desde ahí, impulsarnos y salir, abrir nuestro horizonte al mundo entero. Este texto es sólo un acercamiento a algo de lo que nos vamos a encontrar y creo que tiene bastante interés por sí mismo. Ojalá nunca sea tarde para reconocer la llamada al compromiso por conocernos y logremos poner nuestra filosofía en el lugar que se merezca.

---

<sup>33</sup> *Ib.*, p. 313

<sup>34</sup> *Ib.*, p. 322

**EL INTELLECTUAL ENTRE ECLIPSE, ESNOBISMO Y REFORMA.  
REFLEXIONES A PARTIR DE MARÍA ZAMBRANO,  
ELÉMIRE ZOLLA Y ELENA CROCE**

ELENA TRAPANESE

*Universidad Autónoma de Madrid*

MARÓN.—¿A qué reduce usted entonces el problema?

MORALES.—A un problema de libertad,  
de razón, de dignidad humana.

Manuel Azaña

**I.**

María Zambrano conoció a Elena Croce, la hija primogénita de Benedetto Croce, y al intelectual Elémire Zolla en Roma durante los años de su exilio “romano” —mejor dicho, durante su segunda estancia en Italia, la más larga, desde junio de 1953 hasta septiembre de 1964<sup>1</sup>, y que terminó con su

---

<sup>1</sup> En relación con su salida de Roma en 1964, J. Moreno Sanz hace referencia a la iniciativa de un senador fascista, quien consiguió canalizar una denuncia anónima y hacer que se emitiera una orden de expulsión a cargo de las hermanas Zambrano; finalmente fue retirada gracias a la intervención del ministro Antonio Giolitti, por mediación de Elena Croce. Moreno Sanz afirma que, tras una segunda denuncia causada por el gran número de gatos, las Zambrano deciden dejar Roma (véase MORENO SANZ, J., “Cronología de María Zambrano”, en ZAMBRANO, M., *O.C.*, VI, Barcelona, Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg 2014, pp. 108-109). He encontrado confirmación de esta tesis por lo menos en dos documentos: por un lado, en una nota de la *Questura* de Roma (nota conservada en el Archivo de Elena Croce de la Fundación “Biblioteca Benedetto Croce” de Nápoles) en la cual se informa que a las hermanas Zambrano se les invitó a salir del territorio italiano por estar en relación con elementos comunistas y que tal iniciativa fue tomada por la misma *Questura* y que, sin embargo, no se apoyaba en ningún hecho específico; ahí mismo se hace referencia a la intervención directa de Giolitti y al interés que Taviani (probablemente Paolo Emilio Taviani, el fundador de la Democracia Cristiana) y Pietro Nenni (líder del socialismo italiano) tuvieron por el asunto. Por el otro lado, en una carta de Zambrano dirigida a Giolitti, a quien ella había conocido en casa de E. Croce, en la cual pide al ministro italiano que acepte su reconocimiento por haberle sacado, junto a su hermana, de una “pesadilla” (carta inédita, mecanografiada, del 29 de junio de 1964 y conservada en el Archivo de la Fundación María Zambrano).

mudanza a La Pièce, en la frontera franco-suiza—. En efecto, es posible hablar de otras dos estancias italianas de la pensadora: una primera, en el verano de 1949, durante la cual visita Génova, Milán, Florencia, Siena, Venecia y reside en la capital hasta junio de 1950, para luego trasladarse a París y, en marzo de 1951, volver a Cuba; y una última, después de la muerte de su hermana Araceli, desde otoño de 1972 hasta junio de 1973. Sabemos, además, que las hermanas Zambrano hubieran regresado a Italia si se hubiese realizado el proyecto de ir a vivir en la llamada “Villa delle Ginestre”, la casa sobre las faldas del Vesubio donde había habitado Giacomo Leopardi al final de su vida y para cuya reforma Elena Croce había intervenido activamente, a través del *Comitato Permanente di Studi ed Interventi a Difesa dei Beni Culturali ed Ambientali* presidido por Cerulli. Justamente en relación a este proyecto, finalmente fracasado, Zambrano escribió varias cartas a Elena Croce, en las cuales confesó estar deseando volver a Roma, ciudad que describe como su casa, el centro de la vida y lugar natural donde habitar<sup>2</sup>.

La capital italiana fue, como comenta Francisco José Martín, la ciudad elegida “para habitar el exilio”<sup>3</sup>; aquí la filósofa entabló relaciones de amistad con pensadores italianos y extranjeros, y con muchos otros exiliados españoles. Durante sus estancias en la ciudad eterna, Zambrano desarrolló sus reflexiones sobre lo divino, el tiempo, los sueños, la persona, el exilio, etcétera, y publicó algunos de sus libros más importantes<sup>4</sup>, además de un número considerable de artículos en revistas italianas y extranjeras<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> El epistolario completo entre María Zambrano y Elena Croce (cartas escritas entre 1954 y 1990) se encuentra en el Archivo de la Fundación María Zambrano y en el Archivo de Elena Croce de la Fundación “Biblioteca Benedetto Croce” de Nápoles.

<sup>3</sup> MARTÍN, F. J., “Introduzione”, en ZAMBRANO, M., *Per abitare l'esilio. Scritti italiani*, Firenze, Le Lettere, 2006, p. 30.

<sup>4</sup> Han de considerarse vinculados a las estancias romanas de Zambrano –para su publicación y/o su redacción– los siguientes libros: *El hombre y lo divino* (1955), *Persona y democracia* (1958), *La España de Galdós* (1960), *España, sueño y verdad* (libro de 1965, precedido por el libro “italiano” *Spagna. Pensiero poesia e una città*, publicado en 1964 por la editorial florentina Vallecchi), *Los sueños y el tiempo* (libro póstumo en español, pero redactado entre 1955 y 1960), *El sueño creador* (1965), y *La tumba de Antígona* (1967). A este listado habría que añadir varios textos luego recogidos en otros libros, además que un número considerable de inéditos, que se encuentran actualmente en los archivos de la Fundación María Zambrano de Vélez-Málaga, sólo en parte publicados (véase ZAMBRANO, M., *Fragmentos de los Cuadernos del Café Greco*, edición de J. Moreno Sanz, Roma, Instituto Cervantes, 2004).

<sup>5</sup> Para un estudio detallado sobre las colaboraciones en revistas italianas de Zambrano, véase MARTÍN, F. J., “Introduzione”, *O. c.*, y DURANTE, L. M., *La letteratura come espe-*

Fue Diego de Mesa –escritor, poeta y exiliado, amigo de Zambrano– quien la introdujo en el círculo de intelectuales que se movían en la órbita de Elena Croce<sup>6</sup>. Y fue a través de ella que María Zambrano conoció a la escritora y poetisa Cristina Campo (pseudónimo de Vittoria Guerrini)<sup>7</sup> y a su pareja, Elémire Zolla<sup>8</sup>, un intelectual peculiar dentro del panorama italiano de la época.

En el libro *Due città*, Elena Croce recuerda:

El encuentro con Diego de Mesa me introduciría en una verdadera y pequeña comunidad de intelectuales españoles emigrados a América, quienes luego habían ido a Roma. La personalidad más eminente de aquel grupo de amigos era María Zambrano, una genial figura de filósofa con rasgos, intensamente poéticos, de profetiza, que hacía que se integrara en la gran tradición mística española: salvo el hecho de que había sido, y seguía siendo, políticamente apasionadísima.

Era la más estimada discípula de Ortega, y podría decirse que en aquel grupo de amigos [...] confluían de hecho dos diferentes tradiciones de humanismo moderno. Una era la encarnada por Ortega; la otra, de marca muy diferente, la personificaba la trágica figura de Manuel Azaña<sup>9</sup>.

---

*rienza filosofica nel pensiero di Maria Zambrano. Il periodo romano (1953-1964)*, Roma, Aracne, 2008.

<sup>6</sup> Para entender la importancia de la figura de Elena Croce (1915-1994) dentro del panorama cultural italiano, véase VV. AA., *Elena Croce e il suo mondo. Ricordi e testimonianze*, Napoli, CUEN, 1999. Elena Croce es autora de varios libros, ensayos, cuentos, artículos y traducciones. Entre ellos: *Lo specchio della biografia* (1960), *Ricordi familiari* (1962), *L'infanzia dorata* (1966), *Romantici tedeschi e altri saggi* (1962), *Francesco de Sanctis* (1964), *Lo snobismo liberale* (1964), *Silvio Spaventa* (1969), *La patria napoletana* (1974), *Periplo italiano* (1977), *La lunga guerra per l'ambiente* (1979), *Il congedo del romanzo* (1982), *Due città* (1985), *Il romanticismo spagnolo. La splendida eredità di un Romanticismo povero* (1986), además de la antología *Poeti del Novecento italiani e stranieri* (1960), de cuya sección española se encargó también María Zambrano.

<sup>7</sup> Del epistolario entre Cristina Campo (1924-1977) y María Zambrano se conservan sólo las cartas de la escritora italiana, publicadas en CAMPO, C., *Se tu fossi qui. Lettere a Maria Zambrano 1961-1975*, edición de María Pertile, Milano, Archinto 2009.

<sup>8</sup> En el Archivo de la Fundación María Zambrano se encuentran 29 cartas de Zolla a Zambrano, enviadas entre 1962 y 1978. Elémire Zolla (1926-2002) es autor, entre otros textos, de libros cuales *Eclissi dell'intellettuale* (1959), *Volgarità e dolore* (1962), *I mistici d'Occidente* (1963), *Le origini del trascendentalismo* (1963), *Storia del fantasticare* (1964), *Le potenze dell'anima* (1968), *I letterati e lo sciamano* (1969), *Che cos'è la tradizione* (1971), *Le meraviglie della natura. Introduzione all'alchimia* (1975), *Aure, i luoghi, i riti* (1985), *L'amante invisibile. L'erotica sciamanica nelle religioni, nella letteratura, nella legittimazione politica* (1986), *Il sincretismo* (1986), *Tre discorsi metafisici* (1991), *Uscite dal mondo* (1992), *La luce. La ricerca del sacro in America* (1992), *Lo stupore infantile* (1994), *Le tre vie* (1995), *La filosofia perenne* (1999), *Discesa all'Ade e resurrezione* (2002). Es también autor de dos novelas, *Minuetto all'inferno* (1956) y *Cecilia o la disattenzione* (1961).

<sup>9</sup> CROCE, E., *Due città* (1985), Milano, Adelphi, 2004, pp. 62-63. Elena Croce cuenta que conoció a Diego De Mesa en casa de la princesa Caetani, mecenas y editora de la revista

Además de María y Araceli Zambrano, también formaban parte de este grupo el poeta Enrique de Rivas (sobrino de Diego de Mesa), el pintor y ensayista Ramón Gaya, José Bergamín (quien residía en París, pero viajaba a menudo a Italia), el mexicano Juan Soriano (el único no emigrado), Rafael y María Teresa Alberti, así como Nieves Madariaga (hija del conocido filósofo liberal Salvador de Madariaga y que trabajaba por la FAO). Zambrano, Croce e Zolla compartieron amistades, inquietudes filosóficas, y experiencias. Los tres, cada uno a su manera y en su “contexto”, reflexionaron sobre el papel del intelectual en Occidente: Zambrano en tempranos artículos de los años ’30 –*Horizonte del liberalismo y Los intelectuales en el drama de España y escritos sobre la guerra civil*– y, en general, a lo largo de su vida; Zolla, a partir de un texto que levantó revuelo en la Italia de los años ’60: *Eclipse del intelectual* (1959), y Elena Croce, en un interesante libro titulado *El esnobismo liberal* (1964) y como colaboradora y editora de numerosas revistas italianas.

¿Cuál es el papel del intelectual? ¿Es posible evitar su eclipse, así como sus caídas en un esnobismo estéril? ¿Es necesaria una reforma del entendimiento, una reforma del estar del intelectual en el mundo y con el mundo? Pero, antes que nada, ¿qué entendemos por “intelectual”?

## II.

En *Eclissi dell'intellettuale*, Zolla hace referencia a dos definiciones del término: 1. “intelectual es quien ejercita el intelecto, cualquiera que detenga una técnica”; 2. intelectual es “cualquiera que tenga una educación que le permita expresar su personalidad en su determinado trabajo”<sup>10</sup>.

---

“Botteghe Oscure”, quien había creado la revista “Commerce” (publicada en Francia desde 1924 hasta 1932), que fue el modelo de referencia de la revista italiana. “Botteghe Oscure” era una publicación literaria internacional, de carácter antológico, extraña al debate “política-cultura” que dominaba el panorama de las revistas italianas de la posguerra. Publicada desde 1948 hasta 1960, fue un importante medio de comunicación y diálogo entre intelectuales de países diferentes, gracias a sus secciones en italiano, español (esta última dirigida por Diego de Mesa y María Zambrano), alemán, francés e inglés. También fue significativo el criterio de selección de los textos, que dieron visibilidad a autores poco conocidos, tanto en los círculos literarios italianos como en sus propios países. La revista tomó su nombre de las oscuras arcadas que se encontraban cerca del Circo Flamínio de 220 a.C., que en la época medieval fueron utilizadas como talleres/tiendas (Véase LEVIE, S., “La rivista *Commerce* e il ruolo di Marguerite Caetani nella letteratura europea 1924-1932”, *Quaderni della Fondazione Camillo Caetani*, Roma, Istituto Grafico Tiberino, 1985, p. 22). [La traducción de todos los textos italianos citados en el presente ensayo es mía]

<sup>10</sup> ZOLLA, E., *Eclisse dell'intellettuale*, Milano, Bompiani, 1959, p. 157.

Si la primera definición, subraya Zolla, corresponde a la visión de Antonio Gramsci y es socialmente utilizable, la segunda no hace referencia a ninguna categoría social, pues formula un ideal humano y una visión del intelectual como un hombre con ocupación liberal o docto (y es de derivación crociana). Zolla propende hacia la idea de Benedetto Croce, pues piensa que el error de Gramsci consistió en hacer que la figura del “intelectual” coincidiera con la del “directivo político”<sup>11</sup>, perdiendo, así, su libertad. Mas añade una advertencia: la abstención del pacto entre el intelectual y la política no garantiza de por sí la posibilidad de que el intelectual disfrute de su libertad. El riesgo consiste en “no hacer que se escuche la voz de protesta por tener miedo a parecer discordantes”<sup>12</sup>, en adaptarse a la lógica industrial que propone el ideal humano del “especialista eficiente”, quien no tiene preferencias particulares, sino que “se adapta dócilmente a las tendencias de producción”<sup>13</sup>. En otras palabras, el intelectual corre el riesgo de adaptarse a lo que Zolla define, con perspicacia, el “regular abastecimiento de especialistas sin borrones humanísticos”<sup>14</sup>.

Zolla comparte con Zambrano y con Elena Croce el triste diagnóstico que denuncia la transformación del intelectual en “enemigo de la sociedad”: el peligro deriva justamente del hecho de que los intelectuales constituyen un grupo sin ser una clase social, pues lo que les une no es un vínculo de clase o de fidelidad, sino una “educación humanística compartida”<sup>15</sup>. ¿Qué es lo que realmente le da miedo a la sociedad? Zolla contesta que lo que en el fondo temen las clases dirigentes y el público pequeño-burgués es “la capacidad de diagnóstico que concede la elasticidad no especializada de la educación, la posibilidad de enajenarse del juego de los sentimientos inculcados por el interés económico”<sup>16</sup>. No es baladí que, paralelamente, la sociedad exhorte a los educadores para que ofrezcan a los alumnos sólo las nociones estrictamente útiles a su cualificación profesional. El eclipse del intelectual es, entonces, el resultado de los intereses de la sociedad y el aspecto más grave es que a menudo sean los mismos intelectuales quienes producen su propio eclipse.

---

<sup>11</sup> *Ib.*, p. 158.

<sup>12</sup> *Ib.*, p. 163.

<sup>13</sup> *Ib.*, p. 184.

<sup>14</sup> *Ib.*, p. 168.

<sup>15</sup> *Ib.*

<sup>16</sup> *Ib.*

¿Por qué los intelectuales no supieron defenderse de este riesgo? ¿Por qué el intelectual liberal terminó encerrándose en su torre de marfil? Elena Croce nos ofrece un interesante análisis de las actitudes de la élite cultural (italiana), que no supo enfrentarse de verdad al fascismo y terminó deteriorándose hasta determinar su “eclipse”.

Antes de analizar el diagnóstico que Elena Croce hace en su libro *Lo snobismo liberale* (1964), me parece necesario aclarar qué entiende Croce cuando habla del liberalismo italiano.

Italia es un país relativamente joven: el Estado liberal unitario nace en 1861 por obra de una minoría muy estrecha de italianos y sobre todo de un hombre: Camillo Benso, conde de Cavour. Él no conoce el sur de Italia, pero sí conoce muy bien París y Londres. Tenía una cultura liberal de corte europeo y estaba rodeado por empresarios y por una aristocracia liberal que impuso un modelo de Estado que nada tenía que ver con las características del centro y del sur de Italia.

Desde sus orígenes, el liberalismo italiano estuvo relacionado con las élites, y fue minoritario del punto de vista cultural y político<sup>17</sup>.

Escribe Elena Croce que la élite italiana era liberal y estaba muy orgullosa de serlo. Sin embargo, su orgullo se manifestaba de manera nostálgica, romántico-decadente. El liberalismo se configuraba como una gran torre de marfil, donde los liberales se habían refugiado durante el fascismo.

Entre 1935 y 1940 en Italia había surgido un nivel parecido a la *upper-class*, formado por empresarios y parte de la vieja nobleza que el provincialismo no había podido superar. Este mundo de la *upper-class* estaba dominado por el “esnobismo”.

El gran error de los intelectuales liberales, y una de las causas de la decadencia del liberalismo, fue –según la interpretación de Croce– el no haber sido capaces de separar su suerte de la del esnobismo.

¿Pero quién era el esnob? Así lo describe Elena Croce:

---

<sup>17</sup> En comparación con el resto de Europa, Italia no vivió nunca el movimiento de renovación religiosa del siglo XVI, que en países como Francia, Alemania y Reino Unido había contribuido a la formación de un individualismo no sólo religioso, sino también político y moral. Su carácter minoritario, el poder de la Iglesia Católica, la incapacidad de satisfacer las necesidades de un país formado en su mayoría por campesinos analfabetas, el sentimiento de frustración por el dominio de países extranjeros, los fracasos de la política colonial, así como el conflicto interno entre liberales de derecha y de izquierda en relación a la entrada en guerra en 1915 fueron factores que contribuyeron a la salida al poder del fascismo y a la progresiva transformación del liberalismo en una forma de esnobismo cultural y económico (véase BONETTI, P., *Il liberalismo italiano fra '800 e '900*: [http://www.fondazione-einaudi.it/?page\\_id=786](http://www.fondazione-einaudi.it/?page_id=786)).



La formación histórica de la figura del esnob ya no puede considerarse marginal, tal como aparecía en tiempos de optimismo democrático. Este horrible lémur, avistado en Inglaterra hacia mediados del Ochocientos, salía desde el profundo de las tinieblas materialísticas para sacar toda remanente savia vital de la figura tradicional del caballero [gentiluomo]<sup>18</sup>.

El esnob italiano tomaba los aspectos exteriores del caballero, exagerándolos, momificándolos y quitándoles lo que constituía la vida del caballero: honor, dignidad, responsabilidad política, desprecio por el dinero. Por el esnob, escribe Elena Croce, “el dinero era natural como el aire sin el que no se puede respirar”<sup>19</sup>. El suceso económico ya no comportaba responsabilidades morales, como para el *gentleman*, sino era el signo de una protección “demoníaca” por la que todo estaba permitido.

Convertido en mediador entre la potencia industrial y las seducciones romántico-reaccionarias, el esnob poco a poco había elaborado un tipo de gentleman cuya vacía cáscara de modales exquisitos ya no celaba la dedicación al soberano poder económico. [...] La polémica que la élite había siempre llevado en contra de la vulgaridad del esnobismo no serviría a nada más que a rebajarla en un campo en que su adversario era más fuerte. Vanamente la élite intentaba atrincherarse en sus torres. Su premisa era políticamente espuria: el verdadero liberalismo acepta el combate individual en cualquier condición, en campo abierto, y no se atrinchera en capillas<sup>20</sup>.

¿Por qué la élite liberal no supo distinguirse del esnobismo?

El esnobismo se apropió del concepto de élite y a través de este concepto intentó –y consiguió– tomar posesión también de la cultura, pero –escribe Croce– “para entregarla inmediatamente a la industria, como un importante artículo de prestigio para el bienestar de masa”<sup>21</sup>.

Lo que hizo la élite fue asociar peligrosamente estetismo y esnobismo, hasta permitir que el esnob pudiese adoptar la máscara del cultor de arte. En realidad, nos advierte Croce, el esnob odiaba el arte, odiaba cada tipo de “manifestación del espíritu”<sup>22</sup>.

Croce añade que “la elite no se encarnaba, no vivía: se materializaba, [...] como en una sesión de espiritismo”<sup>23</sup>. Para poder llegar a ser un hecho vivo

<sup>18</sup> CROCE, E., *Lo snobismo liberale*, Adelphi, Milano 1990, p. 16.

<sup>19</sup> *Ib.*, p. 17.

<sup>20</sup> *Ib.*

<sup>21</sup> *Ib.*, p. 18.

<sup>22</sup> *Ib.*, p. 38.

<sup>23</sup> *Ib.* p. 79.

de cultura, a esta élite le faltaba recuperar “el contenido moral propio del ideal del humanismo y del ideal de la ilustración”<sup>24</sup>.

Hay que apostar, entonces, por una nueva educación liberal, que sea capaz de aportar una nueva vitalidad. El primer paso para esta nueva educación consistiría en una actividad de desacralización del fantasma de la élite. En segundo lugar, Croce subraya la necesidad de una renovación del lenguaje, porque ya no poseemos “palabras que expresen simples relaciones humanas, sino sólo hipérbolos de maravilla, de participación o, por el contrario, de deformación conceptual”<sup>25</sup>.

Los intelectuales tienen que dejar de utilizar y aspirar al lenguaje hiperbólico, volver a bajar a la tierra y hacer suyo un lenguaje simple, popular... que sepa dar voz a la sociedad de la época, a sus contradicciones; un lenguaje que pueda instaurar un nuevo diálogo, otro tipo de comunicación más extendida, que sepa llegar a la sociedad toda, o por lo menos tener este ideal como marco fundamental de sus discursos.

María Zambrano comparte gran parte de la crítica crociana a las élites liberales europeas. En su primer libro, *Horizonte del liberalismo* (1930), escribe:

La moral humana del liberalismo elude al hombre verdadero, a sus problemas efectivos de sentimiento. Elimina al hombre en su verdadera y humilde humanidad, dejando de él una pura forma esquemática.

Moral de élite, de ella quedan al margen todos los conflictos del vivir de cada día, todos los anhelos que mueven en cada hora nuestro corazón y ese último anhelo del instinto individual, de la salvación del individuo mortal. ¡Tan individualista, tan humano el liberalismo, creó un producto ético ajeno a toda vibración humana e individual!<sup>26</sup>.

“Amplia es la tarea, pues hay que salvarlo todo. Cultura y democracia. Individuo y sociedad. Razón y sentimiento. Economía y libertad”<sup>27</sup>. Pues lo que se trata de salvar –apunta Zambrano, en 1937– no es el lujo cultural sino algo más urgente: “la convivencia humana”<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> *Ib.*

<sup>25</sup> *Ib.*, p. 82.

<sup>26</sup> ZAMBRANO, M., *Horizonte del liberalismo* (1930), edición y estudio introductorio de J. Moreno Sanz, Madrid, Morata, 1996, p. 241,

<sup>27</sup> *Ib.*, p. 263.

<sup>28</sup> ZAMBRANO, M., *La reforma del entendimiento español*, en Id., *Los intelectuales en el drama de España*, Madrid, Trotta, 1998, p. 155. El artículo apareció por primera vez en el n. 140 de *Atenea* (Concepción) en 1937, pp. 115-124.

El análisis zambrano toma como punto de partida una “palabra mágica”: la libertad, palabra que demasiadas veces los intelectuales han confundido con el individualismo, con una quimérica e imposible independencia de la razón respecto a las circunstancias en las que ella nace, crece y vive.

¿Cómo se llegó al fracaso de las élites liberales? “Se confundió”, dice Zambrano, “la persona, la persona moral de donde brota la libertad, con el individuo vuelto a espaldas a la vida”<sup>29</sup>, olvidando que la inteligencia se vivifica y justifica sólo “cuando por sus palabras corre la sangre de una realidad verdadera”<sup>30</sup>, no ficticia, no mero espejo en que la inteligencia se refleja y se complace de su imagen.

Se trata de un diagnóstico que Zambrano ya había ofrecido en *Horizonte del liberalismo*:

La independencia del individuo no ha de ser su arbitrariedad, su reinado exclusivo, que, por paradoja, llega a destruirse a sí mismo. La existencia de sus derechos no implica el no reconocimiento de organizaciones supraindividuales que, sin destruir las esencias del individuo, den unidad a la historia, a la política y al pensamiento.

Tampoco el individuo, por fuerte que sea, puede existir aislado: necesita, para tener sentido, sentirse vinculado a algo, referirse a algo, llevar a alguien tras de sí. Es una figura —no un punto, pero incompleta en su actualidad<sup>31</sup>.

El hombre, en cuanto figura y no simple punto, proyecta sombras en la tierra. Prescindir de ellas significa, por un lado, prescindir de lo que no cabe bajo la luz del mediodía, bajo la luz del racionalismo; por el otro, prescindir de la tierra misma, de lo que nos sostiene.

El liberalismo es “la máxima fe en el hombre y, por lo tanto, la mínima en todo lo demás. Llevó al hombre a creer en sí mismo y lo llenó de dudas acerca de todo lo que él no era”<sup>32</sup>.

Zambrano no propone nuevas formas de irracionalismo, ni quita valor a la duda, que es el fundamento de la curiosidad. El error no consiste en dudar, sino en querer eliminar todo objeto de la duda, es decir todo lo que no cabe en nuestros conceptos. Los intelectuales tendrían que acordarse de que los

<sup>29</sup> ZAMBRANO, M., *La libertad del intelectual*, en Id., *Los intelectuales en el drama de España, o.c.*, p. 131. Zambrano publicó este texto en la revista *El Mono Azul*, el 10 de septiembre de 1936.

<sup>30</sup> *Ib.*, p. 132.

<sup>31</sup> ZAMBRANO, M., *Horizonte del liberalismo, o.c.*, p. 253.

<sup>32</sup> *Ib.*, p. 244.

conceptos no son absolutos, sino zonas de seguridad, puntos de referencia que permiten que el hombre viva en la heterogeneidad del mundo. Son productos históricos y culturales, humanos: también ellos tienen sus propias sombras, pues por cuanto el ser humano intenta hacer que sean puntos, ellos también son figuras. Los intelectuales olvidan a menudo que “las ideas fueron hechas para tomar contacto de la realidad, mas no para nutrirse de ellas como una larva en el capullo”<sup>33</sup>: hace falta volver a ver “su maravillosa realidad de intermediarias, de ventanas comunicadoras, poros por donde la inmensa realidad penetra en la soledad del hombre para poblarla y alimentarla”<sup>34</sup>.

Elémire Zolla se preguntaba qué era lo que hacía que el intelectual moderno fuera tan soberbio:

el intelectual moderno, esta encarnación del pedante que no tiene la seriedad de un honesto obrero, faltándole la pericia en las artes que serían las suyas, la retórica y la gramática. Él usurpa con instinto de payaso funciones de vate o de sacerdote o de condottiero o de cortesano o de demagogo (Aristóteles avisaba que cortesano y demagogo son la misma persona y personas análogas). ¿Qué es lo que vuelve tan soberbio al intelectual moderno?<sup>35</sup>

Y contestaba: la “ilusión de tener una prerrogativa [...]: la crítica, el ácido capaz de desmigalar la firme piedra de la Tradición”<sup>36</sup>. Una ilusión, pues la crítica —añadía Zolla— “es función de la Tradición”<sup>37</sup>, y no su enemiga. El núcleo de la cuestión que tendría que preocuparle al intelectual no reside en detectar lo “criticable”, sino más bien lo que nadie critica: a menudo los intelectuales critican sólo lo que va en contra de sus intereses. Detectar lo no criticado significa, según Zolla, insertarse en la vía de la Tradición, única garantía que tenemos para ejercer una crítica destructiva y constructiva al mismo tiempo: la Tradición “no admite límites a su ejercicio” y “mientras critica y destruye, también lauda y edifica, pues en ella el aspecto del Rigor es complementario al aspecto de la Clemencia”<sup>38</sup>.

Ahora bien, ¿qué entiende María Zambrano por tradición? La filósofa española, en *Delirio y destino*, nos ofrece perspicaces reflexiones acerca de la relación entre tradición e historia: la tradición es “la forma espontánea en que

<sup>33</sup> ZAMBRANO, M., *La reforma del entendimiento*, o.c., p. 134.

<sup>34</sup> *Ib.*

<sup>35</sup> ZOLLA, E., *Che cos'è la tradizione*, Milano, Adelphi, 2011, p. 139.

<sup>36</sup> *Ib.*

<sup>37</sup> *Ib.*, p. 143.

<sup>38</sup> *Ib.*, pp. 143-144.

el pasado histórico se da”, “el residuo de la historia”<sup>39</sup>. Mas podemos vivir la tradición de maneras diferentes: dejándola fluir en nosotros y viviéndola en la forma del presente, o enfrentándonos a ella con actitud conflictiva.

El pueblo que vive en la tradición, vive la historia en esa forma del presente. Del presente y de la fábula... el pasado ha ido a ocupar ese tiempo remoto, raíz y principio de todo, el tiempo donde se originó todo lo que después ha sucedido. Y así, el pueblo que vive en la tradición no vive el pasado en el modo corriente, sino en un presente que hunde sus raíces en un tiempo remoto separado por un abismo de cualidad. Por eso conservan intacta la espontaneidad; los “ídolos” están demasiado lejos y situados de modo tal que prohijan en lugar de esclavizar. Viven en un tiempo, es poético, creador; la conciencia no está tensa para formarse continuamente imágenes y conceptos; viven de unos cuantos ya hechos que mantiene a distancia, en un lugar sagrado con el cual se comunican cuando han menester, en forma de inspiración, como se llama a la comunicación con lo que está en plano cualitativamente diferente, como principio, raíz o guía: dioses, muertos, tipos legendarios... [...]

Para el que vive desde la conciencia, la tradición es el pasado y se presenta como tal; está *frente* a ella, no *en* ella. Y ahí surge el conflicto: un primer movimiento es rechazarla, abolirla por haber sentido su maleficio<sup>40</sup>.

El intelectual tiene que enfrentarse, entonces, a un gran problema: ¿cómo participar en la tradición? ¿Cómo “abrirse a la participación”<sup>41</sup> sin por eso caer en el tradicionalismo?

Toda crítica, sugiere Zambrano, tiene que ir acompañada por la esperanza: humildad y fe en la razón, las cuales son las verdaderas prerrogativas del intelectual; humildad y fe en la tradición.

Se trataría [...] de descubrir un nuevo uso de la razón [y de la política], más complejo y delicado, que llevara en sí mismo su crítica constante, es decir, que tendría que ir acompañado de la conciencia de la relatividad. [...] la cuestión sería encontrar un relativismo que no cayera en el escepticismo, un relativismo positivo. [...] Acercar, en suma, el entendimiento a la vida, pero a la vida humana en su total integridad, para lo cual es menester una nueva y decisiva reforma del entendimiento humano o de la razón, que ponga a la razón a la altura de los tiempos y al hombre en situación de entenderse a sí mismo<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> ZAMBRANO, M., *Delirio y destino. Los veinte años de una española*, Madrid, horas y HORAS, 2011, p. 182.

<sup>40</sup> *Ib.*, pp. 182-183.

<sup>41</sup> *Ib.*, p. 184.

<sup>42</sup> ZAMBRANO, M., *La reforma del entendimiento, o.c.*, p. 138.

La sociedad, escribe la filósofa andaluza en *Charlot y el histrionismo*, nos exige a menudo que llevemos una máscara: “con ella transitamos por las calles, desde ella –desde su hueco– hablamos a nuestros semejantes y por mantenerla sacrificamos diariamente miles de cosas”<sup>43</sup>. Hay máscaras que ocultan nuestros fracasos; otras que los revelan, como la cara blanca del payaso<sup>44</sup>.

Máscara es sabido que en griego, de donde la palabra nos viene, quiere decir persona. Y así la primera aparición de la persona humana en nuestra tradición, a lo menos, se da bajo algo que la encierra y la manifiesta al mismo tiempo. Es como si la máscara revelara lo que una criatura humana es en verdad, como si sacara afuera su intimidad más recóndita y los sucesos más ocultos de su vida<sup>45</sup>.

¿Qué tenemos que hacer para no quedarnos esclavos de nuestras máscaras? ¿Cuál es el papel del intelectual en la búsqueda de máscaras reveladoras, y no encubridoras, de la persona más allá de los “personajes” que la sociedad nos atribuye e impone que sigamos?

María Zambrano y Elena Croce comparten la crítica al “personaje” como protagonista de la vida cultural y social, que se había transformado en un juego.

La verdadera infracción, la culpa, era una sola: traicionar el personaje con que se nos había aceptado, para ser, en cambio, lo que éramos de verdad. El personaje representaba siempre una aspiración a aquel sublime, a aquel maravilloso, a aquel sobrehumano que era la única razón de vida; mientras que a la realidad humana no se la quería ver. ¿La realidad era mediocre? En cualquier caso daba miedo, como la ruptura de un hechizo, el mentís de aquel mundo privilegiado en que se vivía refugiados<sup>46</sup>.

María Zambrano escribe que el ser humano no puede quedarse en personaje, ni de novela ni de los sueños, pues tiene que llevar a la vigilia sus sueños y darles realidad dentro de unas circunstancias determinadas. La reforma del entendimiento no puede ser efectiva, real, si no la acompaña paralelamente

<sup>43</sup> ZAMBRANO, M., *Charlot o el histrionismo*, *Islas*, edición de J. L. Arcos, Madrid, Verbum, 2007, p. 161.

<sup>44</sup> A propósito de la figura del payaso en el pensamiento de Zambrano, véase el estudio de LAURENZI, E., “Il funambolo e il pagliaccio” (en Id., *Sotto il segno dell’Aurora. Studi su María Zambrano e Friedrich Nietzsche*, Pisa, Edizioni ETS, 2013) y la tesis (inédita) de GUTIÉRREZ BRACHO, C. A., *Secreto y confesión. Apuntes sobre la figura del payaso desde el pensamiento de María Zambrano*.

<sup>45</sup> ZAMBRANO, M., *El origen del teatro*, en *Las palabras del regreso*, edición de Mercedes Gómez Blesa, Salamanca, Amarú, 1995, p. 64.

<sup>46</sup> CROCE, E., *Lo snobismo liberale, o.c.*, p. 51.

una reforma de la sociedad, entendida por Zambrano como el espacio de objetivación de las normas que reglan y posibilitan la convivencia humana, en sus dimensión lingüística, social, política y cultural.

En *Persona y democracia* (1958) Zambrano ofrece una hermosa definición de democracia: “Si se hubiera que definir la democracia podría hacerse diciendo que es la sociedad en la cual no sólo es permitido, sino exigido, el ser persona”<sup>47</sup>. Es decir: el ser no simple individuo, no punto aislado, sino figura. Para poder exigir, y no sólo permitir, ser persona, se necesita a una sociedad reformada, ya que hay “una relación de constitución mutua entre el hombre que despierta como persona en la sociedad y la sociedad como creación por excelencia de las personas”<sup>48</sup>. La reforma no consiste en hacer tabla rasa, sino en conocer y reconocer las fuerzas y las debilidades que se encuentran dentro de la tradición en la que vivimos.

Sucede que la sociedad conserva formas pasadas, creencias, pensamientos, ritos y costumbres. ¿Qué sería de una sociedad si se le extirpase todo eso? El rechazarlo en bloque supone una actitud antisocial. A su conjunto se le llama tradición. Y son hermosos los momentos de la historia en que, en una cierta sociedad, la persona ha podido vivir en la órbita de una tradición, sintiéndose libre. Aunque sería más exacto decir que sin sentirse esclavizada, pues que la libertad se siente en la opresión y en la ruptura subsiguiente, cuando ha de ser conquistada de nuevo<sup>49</sup>.

Como Elena Croce, Zambrano creía en el papel de la palabra, del diálogo y de la educación, así como en el papel de los intelectuales, de los maestros y de los alumnos, de los escritores y de los lectores: “educan, se lo propongan o no, el sacerdote, el político, el poeta —el escritor—, los padres y los hermanos, los amigos, los compañeros y el arte en toda su extensión y la naturaleza; *la vida*. Y cada uno a sí mismo”<sup>50</sup>. Los intelectuales educan, si por educación

<sup>47</sup> ZAMBRANO, M., *Persona y democracia, Obras Completas III*, Barcelona, Círculo de Lectores/Galaxia Gutemberg, 2011, p. 474.

<sup>48</sup> DÍAZ SOSA, C. E., “Acercamiento al pensamiento político de María Zambrano”, en GONZÁLEZ ULLOA AGUIRRE, P. A. y DÍAZ SOSA, C. E. (coords.), *María Zambrano: pensadora de nuestro tiempo*, México, D.F, Plaza y Valdés, 2009, p. 134.

<sup>49</sup> ZAMBRANO, M., *Persona y democracia, o.c.*, p. 470.

<sup>50</sup> ZAMBRANO, M., *Filosofía y educación (Manuscritos)*, edición de J. Sánchez-Gey y A. Casado, Málaga, Ágora, 2007, p. 153. La educación tiene un lugar destacado en la vida y obra de Zambrano: hija de maestros, ejerce la docencia, participa en las Misiones Pedagógicas republicanas y reflexiona, en numerosos escritos, sobre temas relacionados con la educación, como la tarea y la vocación del maestro, el vínculo entre filosofía, educación y enseñanza, la vida escolar, las edades de la vida, etcétera.

entendemos la actividad mediadora entre necesidad y esperanza, que –según Zambrano– son los dos términos cuyas formas de equilibrio determinan el delinearse de cada cultura, es decir del “gigantesco Ensayo” del ser humano para encontrarse, del complejo “intento de ser hombre de una determinada manera; una versión de la condición humana”<sup>51</sup>.

La tarea mediadora del intelectual consistiría, entonces, en señalar caminos que puedan guiar al ser humano en una “marcha responsable a través del tiempo”<sup>52</sup>: consistiría en educar, al mismo tiempo, individuo y sociedad, para que ésta se convierta en el lugar adecuado para el desarrollo integral de la persona humana y para la convivencia.

La responsabilidad se constituye ante todo teniendo conciencia de la importancia de la tradición y de la memoria histórica y, paralelamente, teniendo en cuenta la necesidad que el ser humano tiene de atravesar la realidad trascendiéndola y trascendiéndose a la vez, creando y eligiendo nuevos modos de tratar con sus circunstancias. Desde esa perspectiva, toda tradición se configura al mismo tiempo como una traición (tradición y traición tienen la misma raíz etimológica: vienen del verbo latín *tradĕre*, que significa transmitir y, en el latín tardío, consignar –en relación con la consigna de los libros sacros): traicionamos lo que ha dejado de dialogar con la vida, con la experiencia; traicionamos introduciendo novedades, creando. En cierto sentido, toda traición es creativa, poética... Pero la traición no tiene que transformarse en olvido. Ser memoria de la traición ínsita en toda tradición es el papel del intelectual, pues la memoria es lo que permite mantener cierta continuidad, condición indispensable para la convivencia humana. ¿Pues qué es la tradición sino la memoria de las pasadas traiciones?

María Zambrano, Elena Croce y Elémire Zolla dedicaron sus vidas a ser memoria, trasmisores y “traidores” al mismo tiempo.

---

<sup>51</sup> *Ib.*, p. 123.

<sup>52</sup> *Ib.*, p. 152.



**MARÍA ZAMBRANO: “UNA MÚSICA OSCURA, TEMBLOROSA...  
QUE SE LLAMÓ AMOR”**

LUCIA PARENTE

*Universidad dell'Aquila, Italia*

Una música oscura, temblorosa,  
cruzada de relámpagos y trinos,  
de maléficos hálitos, divinos,  
del negro lirio y de la ebúrnea rosa.

Una página helada, que no osa  
copiar la faz de inconciliables sinos.  
Un nudo de silencios vespertinos  
y una duda en su órbita espinosa.

Sé que se llamó amor. No he olvidado  
tampoco, que seráficas legiones,  
hacen pasar las hojas de la historia.

Teje tu tela en el laurel dorado,  
mientras oyes zumbar los corazones,  
y bebe el néctar fiel de tu memoria<sup>1</sup>.

Estas palabras de amistad, que Rosa Chacel le dedica a la amiga María, representan una buena ocasión para reflexionar<sup>2</sup> sobre “una música oscura, temblorosa, / cruzada de relámpagos y trinos... que se llamó amor”; sobre una figura muy original y compleja: la de María Zambrano, que ha llegado a trazar un recorrido de vida y de pensamiento, que está lejos de los estereotipos de un

<sup>1</sup> CHACEL, R., *María Zambrano*, en *Poesía (1931-1991)*, Barcelona, Tusquets Editores, Nuevos textos sagrados, 1992, p. 19.

<sup>2</sup> El presente trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación del Ministerio de Investigación y Ciencia, “*La Escuela de Madrid*” y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos (Referencia: FFI2009-11707). El texto es un estudio más detallado por la idea que está en mi trabajo: “*Escritura de oído a oído*”: *l'estetica di María Zambrano*. La traducción al castellano es de Magdalena León Gómez.

mundo históricamente hostil, entre la II República y la Guerra Civil. Pues, el estudio de su pensamiento y la atención hacia la totalidad de su gran obra ha supuesto un interés reciente, puesto que su conocimiento se ha difundido de manera discontinua, principalmente a causa de su largo y tormentoso exilio.

En tierra española el reconocimiento de la filósofa se dio sólo en 1988, con la entrega del premio Cervantes, que por primera vez se concedía a una mujer (¡y también filósofa!); mientras que en Italia solo después de los años noventa, la atención hacia su pensamiento creció con regularidad: tanto desde el punto de vista editorial, como promocional de iniciativas académicas con importantes contribuciones críticas. Hoy en día el estudioso que decide afrontar una lectura no fácil desde el punto de vista estilístico, ya que siempre se entrelazan el latido y el ritmo del *pensamiento errante* de la filósofa, se fascinará por la musicalidad de su reflexión vital, es decir, de una palabra libre para manifestarse auténticamente.

Naturalmente, trazar aquí un perfil de un pensamiento tan íntimo y universal necesita una mirada particularmente sensible y receptiva, a la modulación luminosa de sus palabras, que nos piden una escucha atenta y predispuesta al “latido de su corazón”, al unísono con la incisión de sus reflexiones, al igual que ella misma nos sugiere cuando escribe que “el ritmo del pensamiento es el más íntimo e inefable que podremos llamar el ritmo del corazón, en el que su revelador sonido se lleva al descubierto desde la crisis, pero que normalmente no se percibe: es un fondo constante en el que se despega la voz inteligible”<sup>3</sup>.

Y aquí surge una pregunta espontánea: ¿por qué el ritmo del corazón se une al movimiento del pensamiento? Porque el movimiento del pensamiento es ritmo y el ritmo *esconde* la voz de Zambrano –las “palabras a viva voz”<sup>4</sup>, como ella las define– que se confiesan haciendo emerger una melodía de reflexiones. Esta “música oscura” hace *única* a María Zambrano, puesto que su pensar “exige, como es ley de lo único, multiplicidad de formas o de «géneros» y aun pluralidad de personas en quienes darse”<sup>5</sup>. Así ella “se dona”

<sup>3</sup> ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza Literaria, 2008, p. 52. La imagen “corazón-pensamiento” de Zambrano hace eco en la del “corazón-ritmo-péndulo”, descrita ampliamente por Francesca Rigotti, que caracteriza el ser siempre suspendido o “pendiente, oscilante entre tensiones, deseos, opiniones diversas, libres en sus movimientos y unidos por hilos y ganchos”, cfr. RIGOTTI, F., *Il pensiero delle cose*, Milano, Apogeo, 2007, p. 26.

<sup>4</sup> ZAMBRANO, M., *La Confesión: Género literario*, Madrid, Siruela, 2004 (3ª), p. 26.

<sup>5</sup> ZAMBRANO, M., “Un pensatore”, tr. it. de BOMBACI, N., en *Segni e comprensione*, Revista cuatrimestral, año XXII, n. 66, Septiembre-Diciembre 2008, Manni, Lecce, pp. 7-21. Este ensayo se ha traducido partiendo de una fotocopia de un manuscrito de las correcciones a

a través de algunos libros de rápida lectura y otros de una lectura más lenta, mientras otros ensayos están llenos de locuciones verbales y figuras retóricas, y otros se nos presentan más sintéticos y lacónicos. Por lo demás, incluso las imágenes o palabras clave usadas por un filósofo, son mucho más importantes para obtener el movimiento de su pensamiento, aunque funcionen de complemento o “andamiaje” del edificio conceptual, del dinamismo interno a una teoría o a un sistema filosófico.

Las imágenes empleadas, el ritmo, las fórmulas presentes en los escritos de la filósofa piden al lector un ejercicio paciente y constante de empatía, o sea de “sintonización” con el estado de ánimo de la escritora para tratar de entender lo que ella *siente* y desea, dejando al margen las doctrinas y las categorías, y apuntando al núcleo que funde el esfuerzo de pensamiento para después unirse a las teorías mismas que sostienen el aparato conceptual, incluso considerando la reflexión constante, sea de Zambrano que de Ortega, además de de todos sus discípulos, sobre los problemas de la filosofía contemporánea en relación a la que Julián Marías habría definido hacia también considerando la reflexión constante, sea de Zambrano que de Ortega, además de todos sus discípulos, sobre los problemas de la filosofía contemporánea en relación a la que Julián Marías habría definido, hacia la mitad del siglo XX, como “la crisis de los géneros literarios de la filosofía”<sup>6</sup>.

Se pregunta Zambrano:

¿Qué es España? Es la pregunta que el intelectual se hace y se repite. Se le ha hecho a la cultura española el reproche de no haber fabricado una metafísica sistemática a estilo germano, sin ver que hace ya mucho tiempo que todo era metafísico en España. No se hacía otra cosa, apenas; en el ensayo, en la novela, en el periodismo inclusive y tal vez donde más<sup>7</sup>.

Y todavía añade:

Quizá las formas triunfantes, los grandes sistemas filosóficos, no agoten las necesidades del entendimiento y de la vida del hombre occidental [...]. En la

---

mano y es un escrito dentro de la carta enviada a Agustín Andreu el 3 de agosto de 1975; se puede encontrar en ZAMBRANO, M., *Cartas de La Pièce (correspondencia con Agustín Andreu)*, Valencia, Pre-Textos, Universidad Politécnica de Valencia, 2002, pp. 260-274, y hoy publicado en ZAMBRANO, M., *Luoghi della poesia*, tr. it. de SAVIGNANO, A. (Ed.), Milano, Bompiani, 2011, pp. 319-349.

<sup>6</sup> MARIAS, J., *Los géneros literarios de la filosofía*, en *Obras*, IV, Madrid, Revista de Occidente, 1959, p. 327.

<sup>7</sup> ZAMBRANO, M., *El español y su tradición* (1937), en *Los intelectuales en el drama de España*, Madrid, Trotta, 1998, p. 142.

restauración del hombre que se hace necesaria, no podrán tener la exclusividad estas formas triunfadoras, sino que tendrán que venir en su ayuda otras más humildes, menos ambiciosas en cuanto al descubrimiento dialéctico, pero portadoras de alguna acción específica y necesaria<sup>8</sup>.

Ella es, sin duda, una criatura única, no por “un exclusivismo ontológico” típico de los filósofos en busca del reconocimiento del propio *nombre*, sin esperar a escuchar la voz del Creador que lo nombra; más bien, es una unicidad cercana al *amor filial* del poeta que “sabe esperar sin forzar el momento, sin poner en acto ninguno de los medios de los que dispone para obligar a la voluntad omnipotente”<sup>9</sup>; porque no aspira a poseer, sino que espera recibir, es decir, recibir como don su ser mismo, pero sin inquietud de poseerlo por pura complacencia o por una desenfadada ambición de perfección en lo ilusorio de una personal victoria sobre los entes, como hacía Baudelaire –que la misma María Zambrano recuerda como “mártir de la poesía”<sup>10</sup>– a causa de sus locuras y extrañezas de poeta absorto e inmerso en el jugo vital de la existencia en el mundo:

El Poeta es igual a este señor del nubló,  
Que habita la tormenta y ríe del balletero.  
Exiliado en la tierra, sufriendo el griterío,  
Sus alas de gigante le impiden caminar<sup>11</sup>.

En el yo lírico baudeleriano trasluce siempre aquel enamoramiento exigente, loco y extravagante que Zambrano considera como indispensable a la razón poética, al *logos* siempre disponible, a la experiencia de la maravilla y a la libertad del *delirio*... de aquel delirio creativo o “magia que / quema la pesadez de las palabras”<sup>12</sup>, dicho con las incisivas palabras de Alda Merini, una mujer que

<sup>8</sup> ZAMBRANO, M. *La 'Guía', forma del pensamiento* (1943), en *Hacia un saber sobre el alma, o. c.*, p. 73.

<sup>9</sup> ZAMBRANO, M. *Filosofía e poesía*, México, FCE, 2010, p. 108.

<sup>10</sup> *Ib.*, p. 106.

<sup>11</sup> “Le Poète est semblable au prince des nuées / Qui hante la tempête et se rit de l’archer; / Exilé sur le sol au milieu des huées, / Ses ailes de géant l’empêchent de marcher”; cfr. BAUDELAIRE, C., *L’albatro*, en *I fiori del male*, BUFALINO, G. (Ed.), Milano, Oscar Mondadori, 2010, p. 16. Traducción española de Antonio Martínez Sarrión.

<sup>12</sup> “Yo no necesito dinero / necesito sentimientos / de palabras / de palabras elegidas sabiamente / de flores como pensamientos / de rosas dichas presencias / de sueños que habiten los árboles / de canciones que hagan bailar las estatuas / de estrellas que murmuren / a la oreja de los amantes. / Necesito poesía / esta magia que quema / la pesadez de las palabras / qué despierta las emociones y da colores nuevos”, cfr. MERINI, A., *Il suono dell’ombra. Poesie e prose (1953-2009)*, BORSANI, A. (Ed.), Milano, Mondadori, 2010.

siempre ha sabido levantar su canto de amor contra todas las hostilidades que la vida les impuso y, por este motivo, así cercana al pensamiento zambranio.

La poesía de Merini, que se desea aquí citar completamente, parece la voz coral de ambas pensadoras, que *sienten* el mundo palpitar en sus ánimos, *piensan escuchando* las palabras provenir de la respiración del mundo mismo y *crean* la magia de la poesía o el ritmo del pensamiento por ensayo:

Io non ho bisogno di denaro  
 ho bisogno di sentimenti  
 di parole  
 di parole scelte sapientemente  
 di fiori detti pensieri  
 di rose dette presenze  
 di sogni che abitino gli alberi  
 di canzoni che facciano danzare le statue  
 di stelle che mormorino  
 all’orecchio degli amanti.  
 Ho bisogno di poesia  
 questa magia che brucia  
 la pesantezza delle parole  
 che risveglia le emozioni e dà colori nuovi<sup>13</sup>.

En los colores del alma emocionada, el poeta –como el albatros de Baudelaire– domina con su vuelo los amplios espacios de la existencia: sus grandes alas lo hacen real en el cielo, pero no sobre la tierra donde se mueve con dificultad y no puede ser objeto de escarnio ni de desprecio, puesto que sus grandes alas (la grandiosidad de su ánimo sensible) lo hacen torpe en sus movimientos terrestres. El poeta tiene que *sentirse* y ser libre para poder volar sobre la inmensidad de la extensión marina, sobre la mutabilidad de sus olas, que se transforman en imágenes simbólicas correspondientes a los diferentes aspectos (y al misterio) del ánimo humano.

Sin embargo, en este metafórico vuelo existencial, según María Zambrano, el poeta sabe que no se le ha concedido poseerse a sí mismo, sino “todo lo más puede poseer sus instrumentos, lo que en sí tiene de instrumental: el cuerpo, el alma, el pensamiento”<sup>14</sup>. Son instrumentos que componen la existencia de cada ser humano, pero que el poeta *dona* a través de la poesía: apertura al ser, porque *oye en el silencio y ve en la oscuridad*.

<sup>13</sup> *Ib.*

<sup>14</sup> ZAMBRANO, M., *Filosofía e poesía, o. c.*, p. 109.

El poeta puede consagrarse al mundo porque espera pacientemente en el don de las palabras auténticas, lo que Ghandi llamó “la tríplice pureza”: la de palabras, pensamientos y acciones. Gracias a su *decir esencial*, el poeta es mediador *de* y *entre* las señales; él se expresa a través de una escucha atenta de las palpitations del mundo; allí encuentra el tesoro que está siempre cerca del ser humano, pero que el hombre –quizá por su cercanía extrema– le evita a causa de su sordera y ceguera, o de su obstinada *hybris*, como ya Hölderlin vio y denunció en sus versos:

Wer war es, der zuerst  
 Die Liebesbande verderbt  
 Und Stricke von ihnen gemacht hat?...<sup>15</sup>

Los seres humanos, ciegos *en la* y *de la* desmesura, desprecian las “sendas mortales”, pecando de arrogancia, intentando igualarse a la divinidad, y confunden así el propio juicio, mientras sólo el poeta queda “encantado en su mirada”. De este modo, él intenta fijar lo que no se puede explicar y crea así una modalidad diferente de conocimiento que se sirve de un *sentir pasivo eficaz* único<sup>16</sup>, entendido como vivir integralmente la *pasión del padecer* del ser, en cuanto destino que se vuelve evidente para nosotros; mientras que “el filósofo parte desplegándose en busca de su ser” y “sigue quieto esperando la donación”<sup>17</sup>, como nos recuerda la misma Zambrano.

Aquí la poesía es considerada como un ser “tirado” heideggerianamente entre las cosas del mundo, pero no por eso confuso, sino abierto al mundo con la fuerza de la infinita disponibilidad hacia su amable cura (como minuciosa atención), porque el ser mismo lo hace unido al mundo, como los amantes en su vínculo de amor.

Se podría decir que la filosofía hubiera encontrado un “particular descanso filosófico” en el nombre de la más *delicada* de las artes –la poesía– pre-

<sup>15</sup> “Quién fue el primero en corromper / los vínculos del amor / y en hacer de ellos dogales?...”, HÖLDERLIN, F., *Die Rhein*, en *Tutte le liriche*, Milano, Mondadori, 2001, p. 332. Traducción de PICCOLI, H.A.

<sup>16</sup> La Zambrano insiste mucho sobre este método de *pasividad eficaz* que Annarosa Buttarrelli ha analizado ampliamente en una obra miscelánea en *La passività, un tema filosofico-politico in Maria Zambrano*, Milano, Bruno Mondadori, 2006, donde aparece un artículo de la estudiosa Luigina Mortari, quien ha profundizado en la misma temática en un estudio publicado sucesivamente en *Un metodo a-metodico. La pratica della ricerca in Maria Zambrano*, Napoli, Liguori, 2006, en part. pp. 76-78.

<sup>17</sup> ZAMBRANO, M., *Filosofía e poesía, o. c.*, p. 106.

parada para ayudar al hombre a vivir y dar voz a la necesidad del alma. Esta especie de descanso filosófico se puede entender como el único posible en un período histórico muy difícil como el siglo XX español. Y, como único camino, se convierte en la mejor forma de pensamiento, tal y como entiende José Luis Mora García –acreditado estudioso del pensamiento de María Zambrano y de Blas Zambrano– que escribe:

Desde este punto de vista, pues, la literatura reaparece en el horizonte de la filosofía cuando ésta se manifiesta incapaz de explicar en términos de globalidad una situación, algo que se ha agudizado en nuestro siglo aunque viniera de largo<sup>18</sup>.

De otro modo, ya María Zambrano escribió que “Ni la filosofía ni el Estado están basados en el fracaso humano como lo está la novela. Por eso, tenía que ser la novela para los españoles lo que la filosofía era para Europa”<sup>19</sup>, y nosotros hoy compartimos plenamente esta idea.

Es como si la flexibilidad de la palabra poética, y literaria en general, ofreciera la capacidad de información coincidente con la que mana de la tensión entre el canto y el discurso filosófico, entre el despliegue melódico y la huella sonora de su movimiento: lo todo se expresa en el despliegue melódico y en el repliegue armónico. En este modo de sentir-vivir-pensar, la armonía es un potencial que implica a la progresión lineal del pensamiento lógico. Esa armonía es el amor para Zambrano que dice pues que sólo es amor el suceso donde se unen en acto único, pensar, sentir y aun adivinar.

De aquí emerge con claridad la exigencia para Zambrano de vivir la *razón-poética*, la única vía posible de reconciliación entre la palabra filosófica y la poética que pueda “guiñar el ojo” a una inédita forma de descripción del mundo o de “juego”, con el corazón y la mente activos, como en el juego infantil, que se hace consciente de sí mismo en el recorrido adulto, o sea, realizado como acción compleja en la que es indispensable reflexionar sobre toda la seriedad que se vive en el juego infantil, parafraseando a Nietzsche<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> MORA GARCÍA, J.L., “El valor filosófico de la literatura del 98”, en *Filosofía hispánica contemporánea: el 98. Actas del XI Seminario de Historia de la Filosofía española e iberoamericana*, Salamanca, Universidad de Salamanca/Fundación Gustavo Bueno, 2001, pp. 33-63.

<sup>19</sup> ZAMBRANO, M., *Senderos*, Barcelona, Anthropos, 1986, p. 95. Véase también: NOGUEIRA, Á., *El ensayo como estilo y actitud del pensamiento español*, Barcelona, Anthropos [Especial Frankfurt], 1991, p. 2.

<sup>20</sup> Por un perfil inédito de María Zambrano, como lectora apasionada y fiel de Nietzsche, cfr.

Claro que María Zambrano es una pensadora entre las pocas figuras de mujer-filósofo que llega a conciliar la inspiración poética con la búsqueda filosófica, porque la poesía y la filosofía representan los “saberes de salvación” como diría Max Scheler, que Zambrano misma cita en *Un descenso a los infiernos*<sup>21</sup>, y por ello la filósofa manifestará su solidaridad no solamente con el pensamiento de Scheler, sino también con el del poeta ensayista Octavio Paz, con el que compartió la idea de un nuevo pensamiento político que por ser nuevo no puede no escuchar “la otra voz”: aquella voz del poeta que vive en cada hombre.

Para la filósofa es necesario “abrir los ojos” fenomenológicamente y “afinar la mirada” delicadamente siempre sobre nuevas constelaciones poético-existenciales como, según Walter Benjamín, sucede cuando se ojean las páginas de un libro de la infancia que, en caso de Benjamín, le fueron prohibidos a causa de su rígida educación<sup>22</sup>. Sólo a través de una mirada atenta, que busque reconstruir las relaciones ocultas entre los objetos (incluso los más “indigentes, míseros, despreciables”<sup>23</sup> o sencillamente “pequeños y modestos”<sup>24</sup>) se pueden mostrar sus lados oscuros y correspondencias ocultas; se pueden transformar en metáfora de otro de sí (incluso del Totalmente-Otro para Zambrano y Unamuno), como le sucedía al pequeño Benjamín con los “pequeños huevos” enrollados en calcetines en los armarios, que desvelaban continuos cambios e inéditas figuras “cada vez más enmarañados”<sup>25</sup>, naturalmente, en

---

LAURENZI, E., *Sotto il segno dell'aurora. Studi su María Zambrano e Friedrich Nietzsche*, Pisa, Edizioni ETS, 2012.

<sup>21</sup> La amistad entre María Zambrano y Octavio Paz también se manifiesta en un texto revelador de la filósofa, presumiblemente del año 1964, y publicado en la revista “Vuelta”, n.º. 224, de México en julio de 1995. Ahora se puede leer en AA.VV., *Homenaje a María Zambrano*, México, El Colegio de México, 1998, pp. 15-22.

<sup>22</sup> BENJAMIN, W., *Infancia berlinesa. Intorno al millenovecento*, tr. it. de AGAZZI, E., GANNI, E. (Ed.), epílogo de ADORNO, T.W., Torino, Einaudi, 2007, p. 90.

<sup>23</sup> Cfr. ADORNO, T.W., *Note per la letteratura*, vol. I, tr. it. de FERIOLI, A., DE ANGELIS, E., MANZONI, G., Torino, Einaudi, 1979.

<sup>24</sup> “Las pequeñas cosas domésticas y los gestos cotidianos que cumplimos en casa son los aspectos humanos más comunes a todos, y probablemente son también muy importantes para desarrollar el razonamiento moral y formular la noción de bien”, cfr. RIGOTTI, F., *La filosofía delle piccole cose*, Novara, Interlinea, 2004, p. 12.

<sup>25</sup> Un ejemplo autobiográfico de acción continua de metamorfosis, unida inexplicablemente a cada tentativa del pequeño Benjamín, de descubrir el interior misterioso de aquella especie de “huevo” o “pequeño universo”: “Lo tiré cada vez más hacia mí, hasta que el desconcierto llegó al colmo: extraje el ‘regalo’ pero el ‘bolso’ en que estaba, había desaparecido. Repetí sin parar la demostración de este acontecimiento. Me enseñó que forma y contenido, custodia y custodiado son la misma cosa. Me educó a extraer la verdad de la poesía con la misma



busca del tiempo perdido de proustiana memoria, aunque Benjamín, a diferencia de Proust, buscaba en el pasado con el fin de leer los posibles rasgos del futuro.

Así pues, toda la búsqueda filosófico-existencial de Zambrano, en sus múltiples declinaciones, pone en acción dinámicas de reactivación del *sentir* y del *sentir-se* en el interior del horizonte de contenido esencial del pensamiento filosófico, para hacer que cada uno pueda ser conducido a las formas activas del conocimiento, que son las únicas formas capaces de “encarnarse” en el ser humano del hombre y en su esencia vital para, así, *transformarse*, *trascender* y después *renacer* una y otra vez.

María Zambrano vive gracias a la filosofía su suerte, su condición de vida, es decir, su vocación y que une pensamiento y vida, razón y entrañas, sin renunciar a la singularidad y tampoco a la búsqueda de la universalidad.

Sin duda, el de María Zambrano es un pensamiento original porque a ella le debemos la creación de la razón poética con su voz sibilina de sirena interior en la *penumbra* del ser y del no ser, del saber y no saber, en un estilo que es “correspondencia ética ‘y’ estética”<sup>26</sup>, como justamente escribe Francisco José Martín, recordándonos que hoy es posible “pensar por ensayo”.

En el centro de la obra zambranianiana se encuentra siempre un delicado y constante juego dramático-existencial de reflexiones, en las que el sujeto y el objeto, el yo y el otro de sí (que no renuncian al trato con “lo-otro” misterioso o el fondo oculto que subyace a toda la Historia) entrelazan las mutuas razones de lo vivido “en carne y hueso”, donde la vida, la filosofía, la poesía, la religión se llaman a sí mismas, las unas a las otras dentro el laberinto de la existencia en el mundo.

Desde aquí, hay un encanto en sus lecturas ricas de emociones complejas y atormentadas que muestran toda su *autenticidad* y *humanidad* respecto a su

---

cautela con que la mano infantil extrajo el calcetín del bolso”, cfr. Walter Benjamin, *Infanzia berlinese. Intorno al millenovecento*, O. c., pp. 90 e 104.

<sup>26</sup> Compartimos con Francisco José Martín su detallado análisis sobre la importancia de la absoluta correspondencia de estilo y lengua que se encarnan en el hombre, el que respeta la autenticidad de su misma vocación. En efecto, él escribe que “Filosofía ‘y’ Literatura, sí, conciencia lingüística ‘y’ voluntad de estilo, sí, también, pero haciendo ver claramente que lo que más importa del ensayo es la ‘y’, la convergencia, la mezcla y el mestizaje, pero no de lo que vive separado y distinto, sino de lo indistinto y esencialmente inseparable de una anterioridad radical y originaria. No es ‘afectación’ la voluntad de estilo, desde luego, sino la correspondencia más alta que pueda darse a la plena conciencia lingüística del sujeto”, MARTÍN, F.J., “Pensar por ensayo. El Ensayo en la España del Siglo XX”, en *La Torre del Virrey*, Revista de Estudios Culturales, n. 360, Serie 9, 2/2011, p. 6.

modo de “ser presente” a la alteridad y de transmitir y exigir al mismo tiempo al lector una particular actitud o una cuidadosa predisposición a la acogida de “su secreto”, o sea:

Lo que no se puede decir con la voz por ser demasiado verdad; las grandes verdades no suelen decirse hablando. La verdad de lo que pasa en el secreto seno del tiempo, es el silencio de las vidas, y que no puede decirse... Pero esto que no puede decirse, es lo que se tiene que escribir<sup>27</sup>.

He aquí que el horizonte filosófico y el poético entrelazan sus destinos y se nutren de la misma esencia vital al conocimiento. Por otra parte, incluso en el tratado sistemático se oculta la sabiduría poética, como demuestra la filósofa en su maravilloso ensayo *Poema y sistema*, donde se lee que

Hija de la Poesía, la Filosofía vino a crear en sus momentos de madurez, en la plenitud de la posesión de sí misma, una forma en la que la antigua unidad reaparece, aunque irreconocible al pronto<sup>28</sup>.

Ella sabe tejer con gracia y ligereza el pensamiento –más profundo y entrelazado que insiste sobre la verdad y sobre la belleza del vínculo en el que la realidad se revela en su plenitud, desde el momento en que la vida necesita el pensamiento para trascender y llegar a la transparencia y el pensamiento, a su vez, necesita la vida como correctivo de la propia abstracción.

Se trataría entonces –escribe la filósofa– de hacer posible la experiencia del ser propio del hombre, de su fluir, puesto que una vez se haya hecho posible [la vida] fluye inagotable como una unidad siempre más íntima y eficaz de vida y pensamiento<sup>29</sup>.

De ese modo, a través de un saber bien modulado, es decir, capaz de conducir a la armonía la vida que tiende a la dispersión, es posible la transformación de la existencia propia en un arco temporal que se dirige “al” y viene “del” mundo.

---

<sup>27</sup> ZAMBRANO, M., *Por qué se escribe*, en *Hacia un saber sobre el alma*, O. c., p. 38 [ahora incluido, en la versión italiana de MARTÍN, F.J., en *Perché si scrive*, en *Per abitare l'esilio*, Firenze, Le Lettere, 2006, pp. 146-152].

<sup>28</sup> ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*, o. c., pp. 53-54.

<sup>29</sup> ZAMBRANO, M. *Note di un metodo*, Napoli, Filema, 2003, p. 29.

Así, *sentir* es entender-comprender-vivir en una especie de danza simbiótica que señala el ritmo de nuestra existencia.

El saber filosófico zambraniano, entendido en esta línea, crea un “ejercicio de libertad” o “paradigma de vida”, porque intenta dar una forma a los acontecimientos, incluso a los más banales de la cotidianidad, de modo que se arriesgue o se abra una *grieta*, como –por ejemplo– escribe Jeanne Hersch<sup>30</sup> para indicar una posible apertura o un pequeño espacio que haga traslucir la claridad, que permita la “iluminación” del pensamiento. Y su escritura filosófica nos ofrece un camino que hermana incluso la religión con la poesía.

María Zambrano, representa con originalidad una de las posibles vías de una existencia, de un destino de mujer-filósofa que nos induce a reflexionar –hoy más que ayer– en el *poder dulce* de la poesía considerada como *madre* de la filosofía, semejante a una “escritura de oído a oído”<sup>31</sup> porque evoca el canto remoto procedente de la fuente vocálica materna, también evocada por Rosalía de Castro:

De la vida entre el múltiple conjunto de los seres,  
no, no busquéis la imagen de la eterna belleza  
ni en el contento y harto seno de los placeres,  
ni del dolor acerbo en la dura aspereza.

Ya es átomo impalpable o inmensidad que asombra,  
aspiración celeste, revelación callada;  
la comprende el espíritu y el labio no la nombra,  
y en sus hondos abismos la mente se anonada<sup>32</sup>.

Aquí, la vida “entre el múltiple conjunto de los seres” ha sido siempre la indiscutible voz del pensamiento que flota en la Península Ibérica y que cada criatura absorbe como el aire que respira, desde el delicado lirismo de

<sup>30</sup> Sobre el pensamiento entre María Zambrano y Jeanne Hersch, “emerge más claramente la coincidencia entre el acto filosófico y la decisión ético-existencial que algunas de las grandes figuras de la tradición filosófica nos han transmitido”, cfr. TARANTINO, S., *La libertà in formazione. Studio su Jeanne Hersch e María Zambrano*, prólogo de VECA, S., Milano, Mimesis, 2008, p. 24.

<sup>31</sup> ZAMBRANO, M., *All'ombra del Dio sconosciuto*, LAURENZI, E. (Ed.), Milano, Pratiche, 1997, p. 132.

<sup>32</sup> DE CASTRO, R., *En las orillas del Sar*, XLVIII, en *Poesía completa*, edición bilingüe de BARJA, J., intr. de LEYTE, A., Madrid, Abada Editores, 2009, p. 832.

Rosalía de Castro, que “llega a las estrellas, llega al astro por el camino del sentimiento”<sup>33</sup>, a la voz más contemporánea de María Zambrano.

Esta tensión hacia el “átomo impalpable o inmensidad que asombra”, este empeño hacia la auténtica búsqueda de las infinitas potencialidades de la vida que quedan en la oscuridad, constituye para Zambrano una experiencia humana indispensable para conjugar la palabra poética con el *logos*, y a dejar que la poesía se vea implicada en una serie de metamorfosis con una salida siempre imprevisible, donde “la memoria de lo individual y de lo colectivo se funden”<sup>34</sup>, como recuerda el querido amigo de María Zambrano, José Ángel Valente.

Pero en el mundo contemporáneo ¿existe una posibilidad que haga emerger esta disposición de la criatura capaz de ayudar al hombre a “volverse niños”?<sup>35</sup>.

Según la filósofa, existe una esperanza que se libera más allá del claustrofóbico cierre de lo literario o de lo filosófico en sí y que permite a la palabra filosófico-poética —*palabra pensante en la vocación*— buscar hospitalidad en otra palabra, en un verdadero proceso de revelación, por lo general procedente del paso silencioso a través del *ensimismamiento* de la enseñanza orteguiana.

Esta esperanza señala el tiempo de Zambrano en un mosaico vital, coloreado por la indispensable coexistencia entre la filosofía y la poesía; y es una esperanza donde se conservan todos los nombres en la variedad de la luz, desde el día hasta el crepúsculo, acercándose a una gama de colores cambiantes, que varían desde añiles intensos y matizados turquesas hasta el blanco de gemas de jazmín que recuerdan los colores de la India.

Zambrano “en medio de esta tensión, entre la prepotencia de la razón y la experiencia desoladora del exilio, busca un camino poético, muy personal, sin abandonar el sustrato crítico que es el motor de su pensamiento”<sup>36</sup>.

De este modo, el tiempo de la filósofa —se podría decir: el tiempo de su exilio<sup>37</sup>— es vivido por el claror de la luz interior que alimenta el amor, la es-

<sup>33</sup> ZAMBRANO, M., *El temblor*, en *Las palabras del regreso*, Madrid, Cátedra, 2009, p. 269. Esta colección reúne una parte de los artículos de María Zambrano que aparecen semanalmente en los periódicos después de su regreso a España entre 1985 y 1990.

<sup>34</sup> VALENTE, J.Á., *Poesía en la Residencia*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2001, p. 23.

<sup>35</sup> ZAMBRANO, M., *Note di un metodo*, O. c., p. 55.

<sup>36</sup> FERNÁNDEZ MARTORELL, C., *María Zambrano. Entre la razón, la poesía y el exilio*, Barcelona, Montesinos, 2004, p. 15.

<sup>37</sup> “En mi exilio —escribe Zambrano— como en todos los exilios de verdad, hay algo sacro, algo inefable, el tiempo y las circunstancias en que me ha tocado vivir y a lo que no puedo

peranza y, en particular, “calma la sed”<sup>38</sup> de los españoles, como ella misma escribe en *Mensaje a los poetas*, en ocasión del I Encuentro Universitario de Literatura Hispanoamericana, en Sevilla en marzo de 1985:

Pues que sólo es amor el suceso donde se unen en acto único, pensar, sentir y aun adivinar alimentándose más de la inspiración de las aves, y de señalar que no suelen llegar al conocimiento de los que no participan en ellas, tal como el aletear de unas naves que arrastran consigo la promesa de un retorno al Paraíso, la certeza de ir a rescatar la Edad de Oro, las Islas Felices<sup>39</sup>.

Poesía y filosofía se encuentran, se entrecruzan, generados por la misma realidad radical de la existencia humana desde el momento en que, en ambos casos, se asiste a una lenta, insinuante, visceral manifestación del conflicto interior personal en la complejidad de lo real.

Sin embargo, en la coexistencia de los dos mundos, el filosófico y el poético, existe una inevitable distinción porque, según Zambrano, constituyen el alba del tiempo primordial y el horizonte del tiempo de la aceptación. Al poeta se le concede todo, incluso preguntar –como en los versos de Rosalía de Castro– se puede ser llevada “caladiña, nun teu raio” para llegar a un *exilio planetario* a través de la

Intensidad y pureza de su palabra naciente, que adquiere carácter de revelación [...] Pues que habla desde sí, desde un sí mismo que se ha hecho lugar de un sentir universal, de un paso por “la pasión de lo humano y de su peregrinar”<sup>40</sup>, como escribe Zambrano, y hace que él, olvidándose de sí, pueda vivir en sí cada cosa creada, porque no quiere su singularidad, sino la comunidad<sup>41</sup>.

El filósofo tiene la posibilidad de la conquista de la búsqueda de la realidad que, aunque nos rodee, no existiría sin la predisposición a buscarla. Así,

---

renunciar. Salimos del presente para caer en el futuro desconocido, pero sin olvidar el pasado, nuestra alma está cruzada por sedimentos de siglos, son más grandes las raíces que las ramas que ven la luz. Es en la obra [hora] del amanecer, trágica y de aurora, en que las sombras de la noche comienzan a mostrar su sentido y las figuras inciertas comienzan a desvelarse ante la luz, la hora de la luz en que se congregan pasado y porvenir”, cfr. ZAMBRANO, M., *Amo mi exilio*, en *Las palabras del regreso*, O. c., p. 67.

<sup>38</sup> ZAMBRANO, M., *Goethe y Hölderlin*, en *Las palabras del regreso*, o. c., p. 263.

<sup>39</sup> ZAMBRANO, M., *Mensaje a los poetas*, en *Las palabras del regreso*, o. c., p. 258.

<sup>40</sup> ZAMBRANO, M., *El temblor*, en *Las palabras del regreso*, o. c., p. 268.

<sup>41</sup> BENÍTEZ, R.S., *María Zambrano y la crítica al racionalismo*, en *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo*, REVILLA, C. (Ed.), Madrid, Trotta, 1998, p. 166; también es una cita incluida en el texto de ZAMBRANO, M., *Filosofía e poesía*, o. c., p. 107.

María Zambrano misma considera de gran importancia la *confesión* como método de vida:

Un método de que la vida se libre de sus paradojas y llegue a coincidir consigo misma. No es el único, pero sí tal vez el más inmediato, el más directo. Y tal vez no sea suficiente; no sea sino preparación, método en sentido estricto para algo que venga después, método en el que la vida muestre, precisamente al ponerse en movimiento, su figura esencial y su peculiaridad más extrema”<sup>42</sup>.

Recordando el conocido pasaje agustiniano, la biografía no tiene la angustia del presente y forma los puntos del mosaico existencial a través de los parámetros de la reflexión (*ensimismamiento*) / y la creación, hasta devenir un verdadero género filosófico-literario esencial para el viaje que el hombre emprende en el tiempo de la existencia concedida. En nuestro tiempo, el espacio del presente muestra la inquietud de vivir en la recuperación que fundada mediante la tradición que da sentido a las “palabras del regreso” de Zambrano o a la “hora de la luz en que se congregan pasado y porvenir”<sup>43</sup>, como ella misma precisa, en línea con el pensamiento de Benjamín.

La claridad de tal concepto es expresada con simples palabras por la filósofa, sobre todo en el texto más importante, *Filosofía y poesía* de 1939, donde se lee que “la poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca, requerimiento guiado por un método”<sup>44</sup>, al que es bueno desear la superación de la antigua aversión platónica hacia la creatividad poética.

El poeta sabe bien que no puede poseer el misterio de la existencia y, por lo tanto, no poseerse, como ya se ha dicho, a diferencia del filósofo que a veces peca de presunción en buscar, con terquedad las razones de su estar-en-el-mundo en forma de absolutismo lógico, o de “*saber de obstinación* [...] que es propiamente la *prosopopeya* del filósofo”<sup>45</sup>, en palabras de José Gaos, discípulo de Ortega, al igual que María Zambrano. El poeta “pide este ser errante y desconocido, sumido en ese inmenso espacio cósmico, un albergue, un lugar íntimo y abierto al par, entrañable; una especie de entraña, este lugar, donde

<sup>42</sup> ZAMBRANO, M., *La confesión: género literario*, Madrid, Siruela, 2001, p. 38.

<sup>43</sup> ZAMBRANO, M., *Amo mi exilio*, en *Las palabras del regreso*, o. c., p. 67.

<sup>44</sup> ZAMBRANO, M., *Filosofía e poesía*, O. c., p. 13.

<sup>45</sup> GAOS, J. y LARROYO, F., *Quinta conferencia*, en *Dos ideas de la filosofía: Pro y contra la filosofía de la filosofía*, México, La Casa de España en México, 1940 (versión de la edición digital ya disponible en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes); cfr. también *Filosofía de la filosofía*. Antología preparada por Alejandro Rossi, México, FCE, 2008.

el desconocido, tembloroso ser humano, delegado en verdad de todo ser viviente, pueda vivir celándose y al par abriéndose”<sup>46</sup> a través de la poesía que representa “un abrirse del ser hacia dentro y hacia fuera al mismo tiempo”<sup>47</sup>.

De este modo, volver a aquella *intuición* de los Presocráticos que mantenía todavía una intimidad con el ser y que consideraba el *sentido original del logos*, como el de Heráclito o Parménides que –según Heidegger<sup>48</sup>– todavía no se había separado del *mythos*<sup>49</sup>. El pensamiento del filósofo alemán –al que en parte se une también el de María Zambrano– se refiere a la *poesía esencial*, unida a la esencia y no genérica. “Largo es el camino –escribe Heidegger–, buscamos la palabra de una poesía esencial. La palabra del poeta nunca es la suya y no es de su propiedad”<sup>50</sup>, casi unida a un dios bíblico que habla a través de sus profetas y que Zambrano, por el contrario, atribuye con convicción a un “ser supremo”, a una “verdad divina”<sup>51</sup>, aunque en ambos está presente el eco de la sentencia heraclítica que dice claramente: “no escuchándome a mí, sino al *logos*”.<sup>52</sup>

Sea la palabra filosófica cual la poética, tiene sus raíces en una *razón-logos* “que penetra lentamente en la noche de lo inexpresable [...] porque no se resigna a que cada ser sea solamente lo que aparece”<sup>53</sup>. De ahí, María Zambrano invita a pensar sin la rigidez típica del sistema filosófico, o “castillo de razones, muralla cerrada de pensamientos invulnerables frente al vacío”<sup>54</sup> en el “tremendo afán individualista o personalista”<sup>55</sup>, para emprender un viaje que permita “oír en el silencio” –quizá a través del *viento*, que para nosotros

<sup>46</sup> ZAMBRANO, M., *El temblor*, en *Las palabras del regreso*, o. c., pp. 268-269.

<sup>47</sup> ZAMBRANO, M., *Filosofía e poesía*, O. c., p. 110.

<sup>48</sup> Es sabido que en el pensamiento de María Zambrano “filosofía y poesía se unen, como sucedía en el de los presocráticos y en el de uno de los grandes pensadores de nuestros días, Martin Heidegger”, como Clara Janés, amiga de María Zambrano, nos recuerda en *María Zambrano. Desde la sombra llameante*, prólogo de MORENO SANZ, J., Madrid, Siruela, 2010, pp. 103-104.

<sup>49</sup> HEIDEGGER, M., *Che cosa significa pensare? (Was heisst Denken?)*, 1954), prólogo de VATTIMO, G., tr. it. de UGAZIO, U. y VATTIMO, G., Carnago (Varese), Sugargo, 1996, p. 44.

<sup>50</sup> Id., *L'Inno Andenken di Hölderlin*, tr. it. de SANDRIN, C., UGAZIO, U., Milano, Mursia, 1997, p. 12.

<sup>51</sup> ZAMBRANO, M., *El temblor*, en *Las palabras del regreso*, O. c., p. 269.

<sup>52</sup> HERÁCLITO, fragmento n. 50.

<sup>53</sup> ZAMBRANO, M., *Filosofía e poesía*, o. c., p. 115.

<sup>54</sup> *Ib.*, p. 87.

<sup>55</sup> *Ib.*, p. 112.

hoy es la referencia del infinito silencio leopardiano— y “ver en la oscuridad”<sup>56</sup> *las ramas de la noche* de heideggeriana memoria.

Muy significativas parecen al respecto, las delicadas reflexiones del querido amigo de María Zambrano, José Bergamín<sup>57</sup>, cuando escribe que “el poeta oye *los secretos de la filosofía*, se dice que posee un *tercer oído*. El *tercer oído*<sup>58</sup>, que dijo Nietzsche: el que percibe las supremas armonías”<sup>59</sup>.

Este *tercer oído*, o música silenciosa del alma que llega a *sentir* las armonías supremas, evocadas por Nietzsche y que genera ese sentimiento unamuniano de participación, no se entiende como un bien que se posee, sino como un modo de existencia de la conciencia de cada hombre, gracias al cual, comprender el propio ser en el universo (o determinados momentos de la propia existencia en el universo).

María Zambrano es una mujer-filósofo, símbolo de la voz en libertad, porque en su corazón no muere nunca aquella ansiedad de libertad que Enrique de Rivas describe muy eficazmente con una imagen muy significativa:

La libertad del pájaro encerrado en una jaula, que sabe que la jaula le pone los límites de su universo, pero que al mismo tiempo, le esconde un universo más vasto y más rico que le pertenece igualmente. Por este motivo cada sabio, cada idea, cada intuición que leemos nos da la sensación de algo que está naciendo y no sin dolor, porque está rompiendo un velo, está demoliendo una barrera, o sea, está ganándose la libertad<sup>60</sup>.

Y es justo este camino lento y atormentado hacia una libertad conquistada cotidianamente lo que caracteriza la fuerte personalidad zambraniana, encen-

<sup>56</sup> *Ib.*, p. 110.

<sup>57</sup> “Lo que escribe Bergamín es similar al agua que corre libre y alegre de la fuente, a la sangre que gotea por una herida esencial y nativa: es un pensamiento vivo”: María Zambrano dedica estas palabras a José Bergamín en un artículo de 1961 (cfr. *Id.*, “El escritor José Bergamín”, en *Papel Literario*, suplemento cultural de “El Nacional”, Caracas, 28 de junio de 1961), que después será ampliado como introducción dedicada siempre al amigo (cfr. *Id.*, *José Bergamín escritor y Perfil de José Bergamín*, en J. Bergamín, *Frontiere infernali della poesia*, Vallecchi, Firenze 1963, pp. 7-15 y pp. 135-136). La cita del texto se encuentra en ZAMBRANO, M., *Per abitare l’esilio*, O. c., p. 167.

<sup>58</sup> Se señala la relación de gran interés científico del profesor Ramírez Goretti sobre “Una Poética del tercer oído: María Zambrano y José Bergamín” en el *Colloque International: Autour de la raison poétique chez María Zambrano*, Groupe de Recherche Inter-langues de l’Université du Maine (GRILUM), Le Mans, France, 6-7 June 2005.

<sup>59</sup> BERGAMÍN, J., *Beltenebros*, O. c., p. 52.

<sup>60</sup> DE RIVAS, E., *María Zambrano*, en Zambrano, M., *Per abitare l’esilio*, o. c., p. 336.



dida por aquella llama vocacional, o *fino oído*, que nunca se apagará en su peregrinar por el mundo o por los rostros de las personas en el mundo.

En particular, ella escucha las palabras del amigo Bergamín cuando añade que “El *tercer oído* coincide con los ojos del alma: con esa segunda o tercera vista de la fe, que nos ciega los ojos del cuerpo, deslumbrándonos con su luminosa evidencia para abrirnos los del espíritu”<sup>61</sup>.

Juan Ramón Jiménez<sup>62</sup> también dedica muchos versos de admirable testimonio del pensamiento de Zambrano: por ejemplo, se alternan sin tregua su mirada hacia sí (y el otro) de este mundo, unido a la otra mirada hacia más allá... Hasta ese momento tan deseado en que la propia intimidad del poeta pueda manifestarse en la dimensión de un núcleo personal consciente que está desvinculado del drama del conflicto interior, porque podrán convivir el hombre con el poeta y con Dios<sup>63</sup>, en una mirada tal que abarcará la extensión posible del hombre y el hombre vivirá la “comunidad”<sup>64</sup>.

Como en el ala el infinito vuelo,  
como en la flor está la esencia errante,  
lo mismo que en la llama el caminante  
fulgor, y en el azul el solo cielo;

<sup>61</sup> *Ib.*, p. 57. En esta unión de horizonte de pensamiento, la pensadora malagueña traza un itinerario filosófico que sigue el sendero del clasicismo bergaminiano de raíz cristiana-católica, y lamenta –junto a Jorge Guillén– la “falta de tacto” de su maestro Ortega en el uso del término *deshumanización* en su agudo análisis de las artes y la poesía, aunque estimándolo mucho por sus preciosas contribuciones en la búsqueda de la identidad nacional o *españolidad* a la que pertenecer. Así escribe, en efecto, Guillén: “Deshumanización es concepto inadmisibles, y los poetas de los años 20 podrían haberse querellado ante los Tribunales de Justicia a causa de los daños y perjuicios que el uso y abuso de aquel novedoso vocablo les infirió como supuesta clave para interpretar aquella poesía. Clave o llave que no abría ninguna obra. Habiendo analizado y reflejado nuestro tiempo con tanta profundidad, no convenció esta vez Ortega, y eso que se hallaba tan sumergido”, cfr. GUILLÉN, J., *Lenguaje de poema; una generación*, ensayo recogido en PRIETO, G., *Federico García Lorca y la generación del 27*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1977, p. 118.

<sup>62</sup> Cuando se contempla la creación poética en lengua española en el siglo XX, sin duda, *Diario de un poeta recién casado*, por Juan Ramón, y *Poeta en Nueva York*, por Federico García Lorca, se pueden considerar parte de lo mejor de la literatura universal que aún llamamos contemporánea: Juan Ramón y García Lorca encuentran su más adecuado lugar junto a William Butler Yeats, Thomas Stearns Eliot, Ezra Pound, Paul Valéry, Giuseppe Ungaretti, Eugenio Montale, Rainer Maria Rilke, André Breton o Fernando Pessoa, sólo citando a algunos de los grandes creadores, coetáneos de estos poetas españoles.

<sup>63</sup> Juan Ramón Jiménez habla, en verdad, de “poeta-dios”.

<sup>64</sup> ZAMBRANO, M., *Filosofía e poesía, o. c.*, p. 107.

como en la melodía está el consuelo,  
y el frescor en el chorro, penetrante,  
y la riqueza noble en el diamante,  
así en mi carne está el total anhelo.

En ti, soneto, forma esta ansia pura  
copia, como en un agua remansada,  
todas sus inmortales maravillas.

La claridad sin fin de su hermosura  
es, cual cielo de fuente, ilimitada  
en la limitación de tus orillas<sup>65</sup>.

Son versos cargados de misticismo en los que la vida se confunde con la eternidad y que asumen un profundo valor simbólico en la incesante desidia entre la *miseria de la carne umbrosa* y el *anhelar divino*, pero que aclaran el concepto zambrano de la importancia de saber expandir la mirada y afinar la escucha para vivir-apreciar-aceptar la realidad en sus inevitables *claroscuros* y en sus remotas resonancias.

Un libro de versos –parafraseando las palabras de Juan Ramón Jiménez– es una joya que el que hace debe de ser responsable en todo, porque “se extiende desde el inmenso territorio que recorre errante”.<sup>66</sup>

La realidad existencial de cada ser humano es la unión de vida y de pensamiento, en donde la capacidad lógica logra organizar la vida en el respeto de las exigencias pluralistas de lo vital, comprendiendo, pues, el elemento oscuro perteneciente al ser mismo.

Tal “realismo –según las claras palabras de Pina De Luca, una atenta estudiosa del pensamiento zambrano– mundo, que se propone sin ningún pretexto de reducirlo a otra cosa. Por este motivo desinteresado, el realismo es un ser enamorado del mundo... El amor está aquí, para Zambrano, es el signo del eros platónico: y son, por esto, extrañas la violencia y la injusticia”<sup>67</sup>.

Sin embargo, el filósofo, que es “amante del saber”, ¿por qué ha olvidado hoy aquel enamoramiento de vital importancia? Quizá porque se ha separado de la palabra poética, la cual reacciona en el *confín* de la consciencia, o en el estado de una vigilia que se hace canto y respiración del cosmos, encontrando dentro de sí la propia determinación, o sea el poder “dulce” (porque amable y

<sup>65</sup> JIMÉNEZ, J.R., *Al soneto de mi alma*, en *Sonetos Espirituales* (1914-1915), incluido en la *Antología personal*, vol. 24, Madrid, Visor Libros, 2008, pp. 11-12.

<sup>66</sup> ZAMBRANO, M., *Filosofía e poesía, o. c.*, p. 116.

<sup>67</sup> DE LUCA, P., *Introduzione*, en *Filosofía e poesía, o. c.*, p. 21.

cautivador) de autorrevelarse y conmoverse ante la percepción de una pertenencia a la dimensión cósmica.

El filósofo, según la pensadora, a través de la exasperación del culto de la pregunta y el predominio del sujeto, ha reducido las cosas del mundo a ser meros instrumentos que, sin duda, liberan al hombre de la alienación del trabajo, pero lo dejan, al mismo tiempo, oprimido en el corazón y en el alma por el terrible *vacío* de un tiempo no vivido correctamente en la trilogía orteguiana de *vitalidad, alma y espíritu*. Así pues, parece mejor la visión filosófica unamuniana –a la que Zambrano se une plenamente– que cierra horizontes de pensamiento solar, en los que bien la palabra poética o la filosófica, se cultivan a través de una mediación reflexiva y formal, según su posible correlación recíproca más intrínseca, en proporción directa a su vinculante origen y potencia, prescindiendo de cualquier instrumentación, finalidad o destino.

En el *Credo poético* o *Poesía-Credo* de Miguel de Unamuno –en el que se une plenamente Zambrano– tal conciencia se culmina de este modo:

Piensa el sentimiento, siente el pensamiento;  
que tus cantos tengan nidos en la tierra,  
Y que cuando en vuelo a los cielos suban  
tras las nubes no se pierdan<sup>68</sup>.

El éxito de esta visión no es una apología de la fe, sino una antropología del ser para la vida o del “*desnacer*” zambraniano que llegará después del instante del “encanto”...

¿Por qué no compartir el mismo *sentido original*?

Indudablemente, la poesía sólo no da garantías de salvación metafísica, tal como no cambia el mundo y es más bien dramáticamente insuficiente, pero salva la posibilidad de *un nuevo habitar el mundo* para los hombres “amables y amantes de la vida”.

Aquí están significativas las palabras de Hölderlin:

Sí, el hombre es un sol que todo ve, todo transfigura cuando quiere, y, si no quiere, entonces no es que una oscura morada donde arde, humoso, una pequeña lumbre...<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> UNAMUNO, M. DE, *Credo Poético*, vv. 1-4, *Poesías* (1907), en *Obras Completas*, Vol. IV, SENABRE, R. (Ed.), Madrid, Biblioteca Castro, 1999. p. 168.

<sup>69</sup> Cfr. HÖLDERLIN, F., *Iperione o l'eremita in Grecia*, AMORETTI, G.V. (Ed.), Milano, Feltrinelli, 1987, p. 95.

Nos parece útil meditar sobre estas palabras de Hölderlin para escuchar la música oscura, temblorosa del amor y así realizar en nuestra existencia lo que inspiró los versos de Rilke en las *Duineser Elegien*: “Estar aquí es magnífico”<sup>70</sup>... al igual que también lo que dio a luz el intento de Unamuno de “pensar alto y sentir hondo”<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> “Hiersein ist herrlich”, RILKE, R.M., *Elegie duinesi*, en *Poesie* (1908-1926), II, BAIONI, G., Torino, Einaudi-Gallimard, 1995, pp. 86-87.

<sup>71</sup> UNAMUNO, M. DE, *Obras Completas*, Vol. I, edición y prólogo de SENABRE, R., Madrid, Turner (Biblioteca Castro), 1995, p. 401.

**MARÍA ZAMBRANO, FILÓSOFA DEL SUR,  
PENSADORA DEL EXILIO**

PAOLA COPPI

*Universidad de Verona*

La patria es el mar que  
recoge el río de la muchedumbre  
(ZAMBRANO, *La tumba de Antígona*)

En una primera lectura, la filosofía de María Zambrano es, paradójicamente, lo que no puede ser.

Por un lado, porque no se puede definir académicamente como “filosófica”: ya que nunca es lo que se llama un pensamiento “sistemático”, “rígido” o “racional”<sup>1</sup>. De hecho, es un pensamiento que va más allá de las fronteras disciplinarias. Suena incongruente la catalogación de su pensamiento como un pensamiento filosófico, o un pensamiento teórico o confesional. Este tipo de “etiquetas” son una redundancia que no pertenece al alma de Zambrano, ciertamente escapan a un proceso de “resemantización” que Zambrano realiza

---

<sup>1</sup> De hecho, como escribe Ortega: “Ella hace una severa crítica de la filosofía racionalista, un período de la reflexión filosófica en el que la razón –la razón discursiva– se ensoberbeció creyéndose capaz de alcanzar por sí sola la verdad, pero la razón necesita de la ayuda imprescindible de la intuición, el *noûs* aristotélico, en la que se monta todo razonamiento epistemológico. Nos dirá que la intuición es una especie de ojo del alma que nos permite acercarnos atinadamente a la meta. La razón intuitiva es, sin duda, conocimiento, pero en cierta manera, un *conocimiento pasivo*, en el sentido de que nos es dado, no logrado por nuestro propio esfuerzo discursivo. Zambrano lo llamó *conocimiento auroral* [...] La aurora sería esa doble intuición primaria, que antecede a todo razonamiento, la que nos suministran los sentidos y la que la mente misma pone aportando los criterios de racionalidad de nuestro propio razonamiento [...] Zambrano de ese carácter de razón madre, de engendradora del pensamiento que tiene la Aurora entendida como intuición sentiente, sentir originario iluminante a tenor de la definición de hombre de Aristóteles. Una razón sentiente y un sentimiento razonante, eso es el hombre”, ORTEGA MUÑOZ, J.F., *Biografía de María Zambrano*, Málaga, Editorial Arguval, 2006, pp.133-135.

cuando se refiere, por ejemplo, a una *razón poética*, a un sentir del alma y a la multiplicidad de los tiempos<sup>2</sup>.

Por otro lado, porque Zambrano es, a su vez, una gran exploradora de las pasiones humanas y del lenguaje que, para ella, trasciende la poesía siempre inefable, y, va más allá en un magnetismo verbal: “Podemos decir que ella fue una mujer de frontera”<sup>3</sup>.

Del 22 de marzo de 1924 es la carta que Zambrano escribió a su amado Gregorio del Campo, a quien le confiesa: “Sólo sé q. mi deseo es vivir esta vida de pasión q. llevo dentro, y mi deber es contenérmela, ahogármela, y yo Señor, sigo mi deber. ¿Cabe mayor sacrificio? Contenerme en esta vida, para soltarme en la otra!”<sup>4</sup>.

Por último, porque Zambrano en el escenario político de la España de los años 30, no fue una militante de base, sino una pensadora revolucionaria. En particular, la autora no participa directamente en la Guerra Civil española, sino que lo hace a través de la escritura y en la distancia de su exilio. Sus discursos, siempre críticos, sus conclusiones tan vibrantes y cáusticas, contra Primo de Rivera y más tarde contra el caudillo Franco, son un claro testimonio de su deseo de estar y formar parte de una revolución de la palabra. Zambrano cree en la acción, pero en una particular que opera en la fuerza de la palabra pensada y escrita. Hay que subrayar que la acción política de Zambrano se muestra en esta forma precisa: haciendo declaraciones por escrito contra el poder, en lugar de intervenir directamente en la escena política. En realidad, Zambrano no es nunca una filósofa de “serie B”. La

---

<sup>2</sup> La expresión “La multiplicidad de los tiempos” es también el título de un capítulo de *Delirio y Destino* (La Habana entre 1952 y 1953), y después publicado como artículo en 1955 en la revista romana *Botteghe Oscure*, vol. 16, 1955, pp. 241-223; (tr. it. *Delirio e Destino*, Cortina, Milano 2000. pp. 115-125), ZAMBRANO, M., *Algunos lugares de la pintura*, Madrid, Entelequia, 2012, p. 40.

<sup>3</sup> Así lo declara en su libro Ortega Muñoz: *o. c.*, p.11.

<sup>4</sup> ZAMBRANO, M., *Cartas inéditas (a Gregorio del Campo)*, Ourense, Linteo, 2012, p. 123. Cartas que Zambrano envía a Gregorio del Campo entre 1921 y 1928 y que le permiten hacer una reflexión más a fondo en una etapa particular de su vida. Estas cartas son como un faro en la noche y una luz en la trayectoria futura de la vida de la filósofa ya que no sólo muestran el interés de Zambrano por los eventos actuales y históricos que vertebran su tiempo, sino que también revelan el contenido desconocido hasta ahora de la vida de la autora, como su maternidad, que terminó con la trágica muerte del su hijo, o muestran ya el amor apasionado y a menudo desequilibrado por Gregorio, no devuelto de la misma manera, el vaivén de sentimientos a menudo divergentes y humorales constantemente suspendidos, así como revelan los aspectos menos conocidos y por lo tanto fragilmente humanos de su condición de mujer, sus pensamientos, y la complejidad de su filosofía, nunca lógica, nunca sistemática.

filósofa tiene esas desmesuradas pasiones por el pensamiento que son la poesía, el arte y también la filosofía. El pensamiento de Zambrano es de “primera línea”, es un pensamiento que puede ser llamado, con toda propiedad, “de autora”.

Sin duda, Zambrano es también una filósofa del sur (Zambrano nace en Vélez-Málaga, un municipio de la provincia de Málaga y sus raíces andaluzas son importantes) porque frente al racionalismo francés y alemán, la autora contraponen el espíritu del Mediterráneo, el vitalismo del sur que es la esencia latina, el ejemplo más alto del sur de Europa. Eso es inspiración, duda creativa, misterio de los sentidos, placer de vivir y arte de morir<sup>5</sup>.

Desde ese punto de vista, Zambrano, como pensadora, combina en su obra todos los elementos que componen la estructura general de un sentimiento que surge del Sur. Esto es especialmente evidente cuando la autora habla de la función de la luz del sol sobre los campos andaluces, o la del agua presente en tantas ciudades españolas, así como la de los ríos que atraviesan Segovia y Madrid, o como la del mar de Málaga<sup>6</sup> y más tarde de sus islas favoritas, tanto de Cuba que considera su país pre-natal<sup>7</sup>, como Puerto Rico<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. ORTEGA MUÑOZ, J.F., *o.c.*

<sup>6</sup> Recuerda en su libro ORTEGA MUÑOZ, J.F., *o.c.*, p. 17: “Paseando de niña por las playas de Malaga recuerda cómo las olas llegaron a salpicarle como un rito sacro: “al mismo tiempo que de la negrura del mar, le llegaba una gota salobre, especie de bautismo espontáneo que le otorgó su Mediterraneo y que se había borrado”.

<sup>7</sup> ORTEGA MUÑOZ, J.F., *o.c.*, p. 21: “A su llegada a Cuba, camino de Chile, en 1936 recordará con añoranza sus años de niña paseando con su padre por Torre del Mar. Escribe: “Veo que dejé raíces en La Habana, donde yo me quedé por sentirlas muy hondo en mí misma. En aquel domingo de mi llegada (...) creía volver a Málaga con mi padre joven, vestido de blanco –de alpaca– y yo niña en un coche de caballos. Algo en el aire, en la brisa, en la sonrisa y en su misterio familiar. Y siempre pensé que al haber sido arrancada tan pronto de Andalucía tenía que darme el destino esa compensación de vivir en La Habana tanto tiempo (...) En La Habana recobré mis sentidos de niña y la cercanía del misterio y esos sentires que eran al par del destierro y de la infancia, pues todo niño se siente desterrado. Por eso quise sentir mi destierro allí donde se me ha confundido con mi infancia.”

<sup>8</sup> Zambrano confiesa en el artículo “Felices en la Habana”: “Yo tuve la fortuna de que al final te sintieras a tu aire, junto con mi hermana y conmigo, en aquella Habana llena de misterio. “El misterio está en el Sur”, en el Sur, hacia el sur donde van navegando los siete durmientes de Efeso, que se dirigían a una resurrección sin espanto, una resurrección imperecedera, porque sí, como tú”, ZAMBRANO, M., *Las palabras del regreso*, (Artículos periodísticos, 1985-1990), edición y presentación Mercedes Gómez Blesa, Salamanca, Amarú Ediciones, 1995, p. 189. Y en el su libro *Hacia un saber sobre el alma* (Madrid, Alianza, 1993, p. 20) Zambrano escribe: “Todo pasa, corre el agua del río pero el cauce, el cauce de la vida es la verdad [...] Descubrirnos este cauce es lo que hace la filosofía cuando es fiel a sí misma, y es entonces camino, cauce de vida”.

Para una mujer, y Zambrano es plenamente mujer y madre, las aguas como la luz del sol son un fuerte elemento simbólico de la vida humana, son el elemento existencial de la vida misma como es “dar a luz”, en particular, de un niño<sup>9</sup>.

Zambrano hace hincapié en sus raíces andaluzas. Por un lado, la filósofa es, sin duda, hija de su tierra. Su peregrinación por el mundo ha de ser descifrada, desde sus orígenes, es decir, desde su alma andaluza que utiliza para migrar de un sentimiento a otro. Por otra parte, a la filósofa le encanta vivir en otros lugares, y este sentimiento es, a su juicio, lo que cada ser humano debe elegir como su condición existencial<sup>10</sup>.

El exilio, que la autora veleña “acepta padeciendo”<sup>11</sup>, como una forma de vivir y de estar en el mundo, es su dimensión donde sus sentimientos y experiencias son como una necesidad existencial y compatible con sus ideas<sup>12</sup>. Para la filósofa ésta es la dimensión más plena, llevada a cabo de hecho en lugares y geografías existenciales que aman la luz, el sol y el agua del sur. Esa luz es la claridad diamantina del filósofo Espinoza, la misma que es la cima de la filosofía

<sup>9</sup> Zambrano dedica a la mar su poesía “La mar, el mar, los mares”: “La mar, el mar, los mares en el arte irreprimible. Y el mar, los mares, la representación del propio ser. El mar cela al ser, mientras que la tierra firme a la realidad. Las islas viven por su cuenta y se juntan en cadenas, como seres submarinos siempre. Pero el hombre necesita encontrar su mar; aunque poco y en ocasiones nada le haya visto y menos aún respirado. Y el mar hay que respirarlo. La brisa. Los seres nostálgicos del mar. y también el ser depositarios de un futuro y de un remoto pasado: la igualdad de las perlas. La cualidad. Su caída al experimento”. ZAMBRANO, M., *Isola di Porto Rico (nostalgia e speranza di un mondo migliore)* Caserta, Ed. Saletta dell’Uva, 2009, p. 18.

<sup>10</sup> Así Juan Fernando Ortega recuerda las palabras por Zambrano: “Creo que el exilio es una dimensión esencial de la vida humana, pero al decirlo me quemo los labios, porque yo querría que no volviese a haber exiliados [...], que no se conociera el exilio”, cfr. ORTEGA MUÑOZ, J.F., *o.c.*, p. 68.

<sup>11</sup> Escribe Mercedes Gómez Blanco, la editora y presentadora de “*Las palabras del regreso*”, escrita por María Zambrano: “Son las palabras del saber de experiencia, del saber vivido y padecido, no sólo razonado; del saber que no se queda tras la barrera de la vida, sino que se enfrenta a ella y la enviste, la capea como puede. Es la expresión del toro que sale al ruedo sabiendo que va a morir, que va a ser sacrificado, y aún así lucha, se entrega. Esa generación del toro como la llamara tantas veces María Zambrano para referirse a ese grupo de jóvenes compañeros de exilio y sacrificio, de esperanza en la libertad”, ZAMBRANO, M., *Las palabras del regreso*, p. 8.

<sup>12</sup> La autora precisa: “Creo que el exilio es una dimensión esencial de la vida humana, pero al decirlo me quemo los labios, porque yo querría que no volviese a haber exiliados, sino que todos fueran seres humanos y a la par cósmicos, que no se conociera el exilio. Es una contradicción, qué le voy a hacer; amo mi exilio, será porque no lo busqué, porque no fui persiguiéndolo. No, lo acepté; y cuando se acepta algo de corazón, porque sí, cuesta mucho trabajo renunciar a ello”, ZAMBRANO, M., *Las palabras del regreso. O.c.*, p. 14.



y la clave para descifrar la oscuridad de la vida, según Zambrano, y que se oculta en la ausencia de esperanza<sup>13</sup>. Así pues, en esta perspectiva está la esencia de su pensamiento. La tesis que subyace a esta forma de pensar es, según Zambrano, *vivir es convivir desviviendo*<sup>14</sup>. Merece la pena ahora explicar esta afirmación porque muestra todo el sentido de la experiencia de exilio que, durante cuarenta y cinco años, desde 1939 hasta 1984, separa a la autora de su tierra.

Hay autoras que llegan al alma, que cambian el ánimo. Mujeres que padecen y subrayan con dureza lo difícil que a veces resulta vivir y convivir<sup>15</sup>.

Según Zambrano el con-vivir desviviendo es, en primer lugar, un paradigma existencial que explica la compleja condición de la vida humana. En su opinión, nunca se vive de una vez. Cada momento de la vida es, para Zambrano, unos paréntesis que se abren y se cierran, los puntos de inicio y final del ciclo, que en ese proceso circular, también son la base fundamental para un desarrollo nuevo y mejor de la existencia humana. La circularidad, a la que se expone la vida, señala un punto de inflexión fundamental en que la vida misma se convierte en un *convivir desviviendo*, al atravesar la experiencia del exilio.

Por una parte, el ejercicio del exilio supone para ella inevitablemente recordar la tierra de origen, España; por otra parte es la experiencia vital o, mejor dicho, esencial (de esencia) que suporta su vida<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Zambrano recuerda: “En mi exilio, como todos los exiliados de verdad, hay algo sacro, algo inefable, el tiempo y las circunstancias en que me ha tocado vivir y a lo que no puedo renunciar. Salimos del presente para caer en el futuro desconocido, pero, sin olvidar el pasado, nuestra alma está cruzada por sedimentos de siglos, son más grandes las raíces que las ramas que ven la luz. Es en la obra del amanecer, trágica y de aurora, en que las sombras de la noche comienzan a mostrar su sentido y las figuras inciertas comienzan a desvelarse ante la luz, la hora de la luz en que se congregan pasado y porvenir”, ZAMBRANO, M., *Las palabras del regreso*, o.c., p. 14.

<sup>14</sup> ZAMBRANO, M., “Miguel de Cervantes. Discurso en la recepción del Premio Cervantes 1988”, en *Ib.*, *Luoghi della poesia*, Milano, Bompiani, 2011, pp. 288-289.

<sup>15</sup> Escribe Zambrano: “Convivir quiere decir sentir y saber que nuestra vida, aun en su trayectoria personal, está abierta a la de los demás, no importa que sean nuestros próximos o no; quiere decir saber vivir en un medio donde cada acontecer tiene su repercusión, no por inteligible menos cierta; quiere decir saber que la vida es ella también en todos sus estratos sistema: que formamos parte de un sistema llamado genero humano, por lo pronto”, in *Obras completas III (1955-1973). El hombre y lo divino; Persona y Democracia, La España de Galdós, España de Galdós, España, sueño y verdad, Los sueños y el tiempo, El sueño creador, La tumba de Antígona*, edición dirigida por Jesus Moreno Sanz, Barcelona, Galaxia Gutemberg, 2011, p. 385.

<sup>16</sup> Zambrano precisa: “Hay ciertos viajes de los que sólo a la vuelta se comienza a saber. Para mí, desde esa mirada del regreso, el exilio que me ha tocado vivir es esencial. Yo no concibo mi vida sin el exilio que he vivido. El exilio ha sido como mi patria, o como una dimensión

Esto en Zambrano se ve claramente. Pero, ¿quién es el exiliado o la exiliada?

Zambrano escribe:

El exiliado es el que más se asemeja al desconocido, el que llega, a fuerza de apurar su condición, a ser ese desconocido que hay en todo hombre y al que el poeta y el artista no logran sino muy raramente llegar a descubrir. El filósofo, de tan rara aparición integral, lo manifiesta en la ausencia de su yo y de su persona, en el acallamiento de las pasiones que no en vano es una presuposición de la filosofía desde su origen<sup>17</sup>.

Zambrano subraya del exilio lo que, en su opinión, es el atributo intrínseco y relacional del ex-iliado/a, que es lo que obliga a salir de sí mismo y no tiene más remedio que convertirse en relación al otro, que es el *desconocido*. En la etimología *ex-ilio* tiene una estrecha similitud con la palabra latina *con-finis* (*confine*), o sea *frontera*. En otras palabras, el exilio es, en Zambrano, lo que la palabra latina señala por *ex-silium*, o sea “alejado de su tierra”, la memoria íntima de lo que a posteriori recordarán nostálgicamente; para estos seres “alejados de su tierra”, la experiencia de la frontera (en latin el *confinium* que indica el con-finis, es decir, con y finis), se convierte en una situación que es el extremo y final de su condición vital<sup>18</sup>.

Así interpretado, *cum-finis* es “alejado de su tierra”, muy similar al *cum-vivir* o al “vivir desviviendo” que es tan caro a Zambrano. Así la transición desde *in-dividuus* a *cum-dividuus* se puede entender. Ya que el *in-dividuus*, sea uno que es no-divisible y no puede ser separado, se combina con la partículas *cum* que se convierte en un *accidente* de la sustancia y que supera la

---

de una patria desconocida, pero que una vez que se conoce, es irrenunciable”, ZAMBRANO, M., *Las palabras del regreso*, o.c., p. 14.

<sup>17</sup> ZAMBRANO, M., *Los Bienaventurados*, Madrid, Siruela, 1990, pp. 35-36.

<sup>18</sup> “Zambrano sale para el exilio el 29 de enero de 1939. Aquel momento de atravesar la frontera camino del exilio se le quedó grabado, como ya recuerda Ortega en su libro: “Pasaron ésta en fila india. Delante de ella un hombre llevaba a sus hombros un cordero. Ella pensó que no volvería a España sino detrás de aquel cordero. Ella lo cuenta así: “Al salir de España en el año 1939 (...) tuvimos que pasar la frontera de Francia uno a uno (...). Y el hombre que me precedía llevaba a la espalda un cordero del que me llegaba su aliento y que por un instante, de esos indelebles, de esos que valen para siempre, por toda una eternidad me miró. Y yo le miré. Nos miramos el cordero y yo (...) Y yo me decía y hasta creo que llegué a decirselo a media voz a algún amigo (...), que yo no volvería a España sino detrás de aquel cordero. Y luego he vuelto. Y el cordero no estaba esperándome al pie del avión (...) Y cuando he visto las imágenes que me sacaron los fotógrafos que aguardaban, tan conmovedoras, tan blancas, tan puras, entonces vi que el cordero era yo...” ORTEGA MUÑOZ, J.F., O.c., p. 69.

barrera que lo aísla de los otros y lo convierte en *cum-dividuus*, o sea quien *con-divide*, lo que significa “yo con los otros”.

Como si fuera en realidad un conjunto de redes y relaciones que combinan el ser al otro ser. Por esta razón, el exilio como frontera, como el no-dividido con otros seres, se convierte en un requisito previo para una nueva geografía existencial donde la identidad también asume el retrato de la alteridad y es así porque se trata de una relación, de hecho, es decir un *cum*. El pensamiento de la autora a este respecto: “Nadie ha nacido para estar solo. Ni el que lo busca arrancándose como el hijo pródigo de la patria inicial, ni el huido de toda estancia que pueda asemejarse a una patria, de todo estar”<sup>19</sup>.

Zambrano es un icono femenino muy importante de esta antropología relacional que es muy típica de la energía del Sur. En este contexto, la alteridad, que se encuentra en el exilio, ya anticipa una novedad filosófica, que alude a “vivir como un convivir desviviendo”, donde precisamente el espacio del *hostis* (anfitrión) que se abre al que es del *hospes* (enemigo), cuando el anfitrión no es el enemigo, sino es un *cohabitante*, con la misma pertenencia, de la tierra.

“Yo vengo de donde yo nací. Yo soy de otros lugares”...es una cita del escritor brasileño João Guimarães Rosa sacada de su libro *Grande Sertão Veredas*, que igualmente puede ser adaptada a Zambrano.

“Yo vengo de donde yo nací. Yo soy de otros lugares” es una condición existencial, es una experiencia abrumadora de la vida. Abrumadora porque el exilio transforma la intimidad de la existencia humana. “Ex-siliarse” es una experiencia tan profunda de lo humano, que obliga a una transformación radical y conduce al auto-conocimiento.

Como un evento que lo abarca todo, como es el propio exilio, sin embargo, lo humano tiene in sí mismo una serie de vulnerabilidades. Para Zambrano, por ejemplo, ser exiliado/a implica ante todo haber nacido<sup>20</sup>. La experiencia del exilio convierte el exiliado en vulnerable porque no es apolínea y no se resuelve, es ambigua y siempre se queda uno en el medio, entre la tierra

<sup>19</sup> ZAMBRANO, M., “Jaime Gil de Biedma”, in *Luoghi della poesia*, testo spagnolo a fronte, Milano, Bompiani, 2011, p. 488; el texto fue seleccionado por Zambrano con el n. 28.18. En la Fundación figura bajo la sigla M-214.

<sup>20</sup> Zambrano escribe: “El exiliado está ahí como si naciera, sin más última metafísica justificación que ésa: tener que nacer como rechazado de la muerte, como superviviente; se siente, pues casi del todo inocente, puesto que ¿qué remedio tiene sino nacer?”, ZAMBRANO, M., “Carta sobre el exilio”, *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, n. 49, junio de 1961, París, p. 66.

a la que se pertenece y a la que se llega con una sensación de ser extraños a ambos. La experiencia del exilio no descarta nada de esa compleja ambigüedad. Y es por lo tanto también la metáfora obsesiva de la condición humana, que es, para Zambrano, el producto del desarraigo doloroso, una red de otros lugares, una babel de geografías que muestran toda la fragilidad de la existencia moderna. Sin embargo, para la autora, el exilio da la bienvenida a toda la realidad del yo y del mundo de la alteridad, y esto se ve como algo que lo abarca todo, ya que incluye en sí mismo las posibilidades de estar en el mundo con otros/as. Como resultado de esto, no es sólo una condición biológica, sino que es un proceso de formación existencial en el que el alma se vuelve hacia sí misma con otros.

El exilio es una deuda que pagan aquellos que realmente pertenecen a la tierra, es una expresión de lealtad a la tierra. Es un paradigma dialéctico que se forma como un elemento crucial para la existencia. Por un lado, el exilio actúa para la transformación de la existencia que se ajusta a vivir en un estado de “otro lugar”: todo lo que es nuevo perturba la estructura estratificada del pensamiento del sentido común e impone nuevos pensamientos y situaciones emocionales con los que comparar; de otro lado, existe la nostalgia hacia una identidad que volverá a ser. Lo más complejo del exilio es esta lógica de oposiciones e inclusiones, necesaria para mantener en el mundo su fundación. La gramática de las exiliadas, no es sorprendente que haga un uso intensivo de este léxico dialéctico. Zambrano, por ejemplo, declara repetidamente que el exilio es una categoría histórica de la existencia, ya que es una categoría relacional interna y por tanto se mantiene sin distinción en los polos de la distancia/proximidad, proximidad/extrañeza, así como perderse/encontrarse.

Como señala Zambrano:

Allí me encontré yo, (en Morelia, hermosa ciudad de México), precisamente a la misma hora que Madrid –mi Madrid– caía bajo los gritos bárbaros de la victoria. Fui sustraída entonces a la violencia al hallarme en otro recinto de nuestra lengua, el Colegio de San Nicolás de Hidalgo, rodeada de jóvenes y pacientes alumnos. Y, ajena desde siempre a los discursos, ¿sobre qué pude hablarles aquel día a mis alumnos de Morelia? Sin duda alguna, acerca del nacimiento de la idea de la libertad en Grecia. Era una forma natural de acordarme de España y del ya melancólico, resignado y esperanzado fracaso [...] La que forzosamente tuvo que fracasar, porque había ido más allá de su época, más allá de los tiempos. Y es que posee la historia un ritmo inexorable que condena al fracaso a todo aquello que se le adelanta o que le desborda. Fracaso en razón de su misma nobleza y de su insobornable integridad; tam-

bién, porque en el fracaso aparece la máxima medida del hombre, lo que el hombre tiene tan desprendido de todo mecanismo, de toda fatalidad, y que nada puede quitárselo. Lo que en el fracaso queda es algo que ya nada ni nadie pueden arrebatarnos. Y este género de fracaso era entonces y sigue siendo ahora la garantía de un renacer más completo. El que adviene cada vez que un hombre íntegro vuelve a salir, al alba, al camino<sup>21</sup>.

Para la autora es la relación entre estas polaridades diferentes que co-habitan en el exilio de una existencia lo que constituye la expresión fundamental de su pensamiento político y de su ética. El exilio es, para Zambrano, la condición de un encuentro con la alteridad, así como también es el paradigma de la confrontación con el próximo.

El exilio es, para Zambrano, un destino, es su casa como un caracol considera su caparazón: significa radical y universalmente que pertenece a un país extranjero y que tiene que dibujar la línea a la hospitalidad. En la medida de que la tierra, en particular, no es nunca de nadie, sino sólo de aquellos que viven en ella. Para Zambrano, este sentimiento de pertenencia a la tierra sin ser dueño de ella, como sucede en el exilio, es la forma más radical de la oposición y de la resistencia a la tiranía de Franco. Por esta y muchas otras razones creo que hoy es importante no olvidar a esta filósofa en la singularidad de su filosofía que sugiere la experiencia del “exilio”, que para muchas personas de hoy en día sigue siendo no sólo una experiencia de desplazamiento físico<sup>22</sup>, sino un lugar existencial. También en este sentido, Zambrano es una *filósofa del sur y universal*.

<sup>21</sup> ZAMBRANO, M., “Miguel de Cervantes. Discurso en la recepción del Premio Cervantes 1988”, in *Luoghi della poesia*, p. 276-277.

<sup>22</sup> Precisamente Zambrano habla de “despellejamiento”. Ella escribe: “Confieso, porque hablar de ciertos temas no tiene sentido si no se dice la verdad, confieso que me ha costado mucho trabajo renunciar a mis cuarenta años de exilio, mucho trabajo, tanto que, sin ofender, al contrario, reconociendo la generosidad con que Madrid y toda España me han arropado, con el cariño que he encontrado en tanta gente, de vez en cuando no duele, no, no es que me duela, es una sensación como de quien ha sido despellejao, como San Bartolomé, una sensación ininteligible, pero que es”, Cf. ZAMBRANO, M., *Las palabras del regreso, o.c.*, p. 14.



**FILOSOFÍA Y EXILIO.  
LECTURAS CRUZADAS ENTRE MARÍA ZAMBRANO,  
EDUARDO CARRASCO Y HUMBERTO GIANNINI**

MATÍAS SILVA ROJAS<sup>1</sup>

*Université Catholique de Louvain*

Dice María Zambrano en “Amo mi exilio”: “Hay ciertos viajes de los que sólo a la vuelta se comienza a saber. Para mí, desde esa mirada del regreso, el exilio que me ha tocado vivir es esencial”<sup>2</sup>. ¿Qué tipo de saber es este que necesita de la vuelta para consumarse? ¿Qué perspectiva esta, la del ‘regreso’, que le hace ‘saber’ a Zambrano el exilio como una “dimensión esencial de la vida humana?”<sup>3</sup>.

La intención del escrito que presento a continuación es la de indagar en torno a la posibilidad de obtener algún conocimiento, algún provecho, de una investigación que aborde filosóficamente la experiencia del exilio. En este sentido, intentar hacernos cuestión del siguiente problema: si ya casi estamos convencidos de que el saber proviene de la experiencia ¿cómo abordar una investigación de una experiencia que, en principio, aparece como ajena al propio investigador?

Esta intención viene precedida por la urgencia que tenemos de que la filosofía se articule y practique como un tipo de saber útil, real, vívido: la necesidad, en palabras de Raúl Fornet-Betancourt, de una práctica de la filosofía que no se limite exclusivamente a ser un saber que ‘sabe de realidades’ sino un saber que ‘sabe hacer’ realidades<sup>4</sup>. Con esta vocación como ‘sur’, me

<sup>1</sup> Correo: matiazsilva@gmail.com

<sup>2</sup> ZAMBRANO, M., “Amo mi exilio”, *ABC*, Madrid, 28/08/1989, p. 3.

<sup>3</sup> *Id.*

<sup>4</sup> FORNET-BETANCOURT, R., “Introducción: Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”, en FORNET-BETANCOURT, R., *Interculturalidad y filosofía en América Latina, Concordia*, Serie Monografías, Tomo 36, Aachen, Editorial Mainz, 2003, p. 13.

gustaría convocar al diálogo a tres autores que, desde distintas orillas y perspectivas, pueden ayudar para hacer de la experiencia del exilio, sustrato para la reflexión: la española María Zambrano y los chilenos Eduardo Carrasco y Humberto Giannini.

### Exilio y reflexión

Eduardo Carrasco Pirard nació en Santiago de Chile en 1940. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Chile, fue militante comunista<sup>5</sup> y director musical del grupo Quilapayún. Al momento del golpe estado acaecido el 11 de septiembre de 1973 en Chile se encontraba de gira con el conjunto en París, lugar donde vivirá su exilio, que se extenderá por alrededor de 15 años. En el año 1986, dos años antes de que le fuera revocada la prohibición de entrada al país, y luego de retomar sus estudios de filosofía en la Universidad de París I, defiende para la consecución de su DEA “Exilio y universalidad. Interpretación fenomenológica del exilio”<sup>6</sup>, texto que analizaremos en esta ocasión.

En “Exilio y universalidad” Carrasco comienza constatando que el exilio, si bien es un fenómeno que aparece a lo largo de toda la historia de la humanidad, nunca ha sido objeto de una elucidación específica, quedando generalmente en una semi-oscuridad característica de ciertos temas que, aún cuando calan en lo profundo de la realidad humana, han sido olvidados por la filosofía. Para responder a esto, Carrasco se propone intentar una fenomenología del exilio, que pueda poner de manifiesto las estructuras fenomenales de este. Como toda fenomenología, la de Carrasco pretende llegar a la esencia de su objeto a través de una descripción de cómo éste se presenta a la conciencia pura. Sin embargo, al ser la conciencia del exiliado una conciencia con referencias concretas (jurídicas, políticas, sociales, etc.) esta fenomenología no puede mantenerse sólo en el terreno de la conciencia pura, sino que tiene que aprender a moverse tanto en el de la conciencia pura como en el de la realidad concreta. Lo que para una fenomenología estricta parecería alejarse del método fenomenológico, para Carrasco significa mantener la fidelidad a la duplicidad del fenómeno.

---

<sup>5</sup> Militancia a la que renuncia en 1982 luego de un debate interno sobre la libertad del arte y de la ciencia.

<sup>6</sup> CARRASCO, E., “Exilio y universalidad. Interpretación fenomenológica del exilio” en CARRASCO, E., *Palabra de hombre. Tractatus philosophiae chilensis*. Santiago de Chile, RIL, 2002, pp. 203-261.



En lo que a nuestro problema respecta, Carrasco aborda las características específicas del exilio desde el contraste con la experiencia del viaje, experiencia que puede ser compartida por la gran mayoría. La finalidad de todo viaje, afirma Carrasco, es el regreso. Siempre que se viaja es igual de importante la determinación del punto de partida como el de destino, ya que el que viaja, sabe que su viaje terminará con el regreso al punto de partida: el viaje no se completa sino con el retorno. De este modo, es la circularidad lo que define la esencia de todo viaje y, por esto mismo, está anclado al punto de partida, al punto donde se quiere volver. Un viaje de exploración, una investigación (como la que intentamos hacernos cuestión), no tendría sentido alguno sin la vuelta, ya que su propósito sería transformar lo desconocido en algo conocido: “La vuelta –dice Carrasco– es la recuperación de un “nuevo mundo” que se incorpora al antiguo en el cual el primero no estaba considerado. La vuelta es lo que cumple esta incorporación de lo ganado”<sup>7</sup>.

Un esquema similar de conocimiento, pero a diferente escala, se plantea el filósofo chileno Humberto Giannini en su libro *La reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*<sup>8</sup>, publicado un año después de que Carrasco defendiera “Exilio y universalidad”. Profesor de Filosofía Medieval de la Universidad de Chile, para el golpe de Estado era director del recientemente fundado Departamento de Filosofía de la Sede Norte de la Universidad, el que fuera disuelto tres años más tarde por el Rector designado por la Junta Militar de Gobierno. Si bien Giannini no fue exiliado, su investigación es pertinente, se verá, ya que fue escrita y publicada en Chile en plena dictadura, abordando como horizonte, aunque no de manera explícita, la situación socio-política del país. La propuesta de Giannini en esta dirección será hacer una arqueología de la experiencia cotidiana individual, un cuestionamiento por los principios que están en el subsuelo de la realidad en la búsqueda de una ‘experiencia común’. Pese a sus dificultades, esta búsqueda interesaría como nunca, para Giannini, “a la cuestión dramática de la convivencia, y de ahí, directamente, a una filosofía política y a una teoría de la democracia”<sup>9</sup>.

Según Giannini, la vida cotidiana describe un movimiento ‘reflexivo’ en tanto que, a través de las cosas, regresa constantemente a un mismo punto de partida espacial y temporal. Al hacer una descripción de la estructura de lo

<sup>7</sup> *Ib.*, p. 208.

<sup>8</sup> GIANNINI, H., *La reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1987.

<sup>9</sup> *Ib.*, p. 16.

cotidiano, Giannini identifica este movimiento reflexivo en relación con tres espacios bien delimitados de la cotidianidad: el domicilio, la calle y el trabajo. El movimiento que día a día desde el domicilio parte, pasando por la calle, hacia el trabajo, y que desde el trabajo, nuevamente a través de la calle, vuelve al domicilio, es lo que Giannini llama propiamente la “reflexión cotidiana”. La intención de Giannini será mostrar cómo este concepto de reflexión converge y ‘funda’ aquella ‘reflexión’ psíquica, característica esencial de lo humano, a través de un análisis del tiempo circular de la vida civil.

Al igual que para Carrasco, este movimiento circular, reflexivo, tiene como referencia principal su punto de partida. El domicilio es el eje central de la reflexión cotidiana, es el punto en el que hay que estar para poder salir a cualquier lugar, (a ganarse la vida, por ejemplo) y que se mantiene siempre abierto a la posibilidad de la vuelta. Es esta posibilidad de retorno la que permite, según Giannini, un efectivo regreso a Sí mismo, ya que el domicilio nos permite contar con la realidad tal como la dejamos todos los días: el domicilio está conformado por cosas, espacio y tiempos que me son familiares, que están a mí disposición. Por ello, mi identidad personal depende en cierta medida que ese orden no amanezca día a día trastornado. “La separatividad espacial y temporal del domicilio, simboliza ese liberarse negativamente de lo que nos ocupa: ‘despeje’ periódico del mundo. Introversión”<sup>10</sup>.

Ya sea en un regreso al domicilio o al punto de partida de todo viaje, podemos llamar, provisoriamente, conocimiento ‘reflexivo’ al tipo de ‘saber’ del que habla Zambrano en “Amo mi exilio”, a aquella perspectiva del regreso, a aquel conocimiento cuya característica esencial es consumarse en esta ‘vuelta’ sobre el punto de partida. En efecto, Zambrano parece intuir muchos años antes este esquema de conocimiento y ganarlo para el escritor-filósofo en “Porqué se escribe”<sup>11</sup>, ensayo publicado antes del comienzo de su exilio:

Escribir es defender la soledad en que se está; es una acción que sólo brota desde un aislamiento efectivo, pero de un aislamiento comunicable (...) Hablamos porque algo nos apremia y el apremio llega de fuera, de una trampa en que las circunstancias pretenden cazarnos (...) vencemos por la palabra al momento y luego somos vencidos por él, por la sucesión de ellos que van llevándose nuestro ataque sin dejarnos responder. (...) Estas mismas palabras tendrán ahora en el escribir; no estarán al servicio del momento opresor, ya no servirán

<sup>10</sup> *Ib.*, p. 130.

<sup>11</sup> ZAMBRANO, M., “Por qué se escribe.” en ZAMBRANO, M., *Antología, selección de textos*. Barcelona-Madrid, Anthropos, Suplementos, nº 2, 1984. Publicado originalmente en *Revista de Occidente*, nº 32 de junio de 1934.

para justificarnos ante el ataque de lo momentáneo, sino que, partiendo del centro de nuestro ser en recogimiento, irán a defendernos ante la totalidad de los momentos, ante la totalidad de las circunstancias, ante la vida íntegra<sup>12</sup>.

En este extracto de Zambrano se intuye claramente, en mi opinión, un tipo de conocimiento que se da en movimiento, en esa circularidad reflexiva. La respuesta del escritor-filósofo, más exactamente, en la escritura como forma de conocimiento<sup>13</sup>, tiene para Zambrano estas características ‘reflexivas’ mencionadas superficialmente. ¿Dónde sino en la calle, donde cualquier cosa puede ‘pasarnos’, nos asaltan, nos inquietan, las circunstancias? ¿Dónde sino en el domicilio, logramos ese recogimiento, ese ser para Sí, ese despeje que permite este tipo de conocimiento?

### **Exilio como ‘suspensión’ de la reflexión.**

El análisis fenomenológico que Carrasco hace del exilio, al igual que el esquema de Giannini, nos muestra tres situaciones o puntos claramente identificables en él. Existe un territorio demarcado del cual se sale, del que el exiliado es expulsado, un territorio fuera de esa demarcación y el salto que va de un territorio a otro. En el exilio, el territorio circundado es el país, pero éste nunca se presenta a la conciencia como un límite geográfico, una demarcación administrativa; el país es siempre un espacio habitado, con puntos, referencias y significaciones concretas y precisas. Paisaje vital, en suma. Por esto el exilio no es sólo la circunstancia del desplazamiento, el cruce de frontera, de un adentro, el país, hacia el exterior. Lo plenamente característico del exilio será, para Carrasco, la propia situación inestable del salto, la peculiar situación de no estar en ningún ‘dónde’.

Como la misma etimología lo muestra, no debemos entender, según Carrasco, la noción de país en el sentido moderno de estado-nación, sino como el pago, el lugar de proveniencia, el ‘dónde originario’. En este sentido, el país, o ‘dónde originario’ es el lugar que nos determinará como individuos en una situación determinada, será el sustrato de nuestra individualidad. Esto lleva a Carrasco a mostrar que el país, en cuanto ‘dónde originario’, es el centro de referencias de nuestra vida y por esto es inabandonable, lo llevamos vayamos

---

<sup>12</sup> *Ib.*, p. 54.

<sup>13</sup> “En esta soledad sedienta, la verdad aún oculta aparece, y es ella, ella misma la que requiere ser puesta de manifiesto. Quien ha ido progresivamente viéndola, no la conoce si no la escribe, y la escribe para que los demás la conozcan.” *Ib.*, p. 56

donde vayamos. Así, el paisaje vital está constituido, en tanto paisaje de un individuo, sobre las referencias concretas de su individualidad (lengua, cultura, parentescos, etc.) que se encuentran en un paisaje real y un territorio físico: es lo dado para el individuo, es la circunstancia en la que vive desde que comienza su existencia como ser humano y por esto no puede ser elegido. De esta forma, un intento como el ‘cambiarse de país’, en el sentido de cambiar la propia pertenencia, es para Carrasco “una empresa que conlleva una profunda ambigüedad, un proyecto cuya realización es tan imposible como abandonar el ser que somos”<sup>14</sup>.

Desde esta perspectiva, el exilio no puede sino mostrarse como una forma de vivir la propia pertenencia al país, una manera de llevar el propio país a cuestas<sup>15</sup>. Esto se aprecia claramente en una de las primeras notas distintivas entre el exilio y un viaje cualquiera: para el exiliado, la vuelta está totalmente excluida. Es por ello que la situación del exiliado es una situación de suspenso en el salto desde ese ‘dónde’ originario hacia el ‘dónde’ de otros: por un lado, las referencias concretas de su ‘dónde’ originario, que hacían de éste algo evidente e indiscernible, que le permitían, en la terminología de Giannini, poder mantenerse en Sí mismo, han desaparecido, haciendo que el exiliado viva en carne propia la experiencia real del desarraigo. El dónde originario, el lugar de proveniencia, aparece con una nitidez privilegiada para el exiliado, pasa a ser su tema, su vivencia constante. Por otra parte, con el exilio se abre la posibilidad (o necesidad) de entrar en el ‘dónde’ ajeno, mostrándose esta tarea tan imposible como lo sería un real y efectivo cambio de país. El exilio se vive entonces como la experiencia imposible de instalar y compartir el ‘dónde’ propio en el ‘dónde’ de otros<sup>16</sup>.

Un análisis similar de la experiencia del exilio es el que hace Zambrano en su texto “El exiliado” publicado en *Los bienaventurados*<sup>17</sup>. Al hablar de los pasos del exilio, y en especial de la experiencia del refugiado y del desterrado, que no son para Zambrano todavía propiamente la del exiliado, afirma:

Algo encuentra (el refugiado) dentro de lo cual depositar su cuerpo que fue expulsado de ese lugar primero, patria se le llama, casa propia, de lo

<sup>14</sup> CARRASCO, E., “Exilio y universalidad”, *o. c.*, p. 215.

<sup>15</sup> “El viaje se revela así –dice Carrasco– como un andar con el país a cuestas por el “dónde” de otros, es decir, en el país de otros. (...) se sale sin salir, se viaja sin viajar, o, para expresarlo más correctamente, se viaja como el caracol, con la valva a cuestas.” *Ib.*, p. 214-215.

<sup>16</sup> Cfr.: *Ib.*, p.227-231.

<sup>17</sup> ZAMBRANO, M., *Los bienaventurados*. Madrid, Ediciones Siruela, 2004.

propio, aunque fuese el lugar de la propia miseria. Y en el destierro se siente sin tierra, la suya, y sin otra ajena que pueda sustituirla. Patria, casa, tierra no son exactamente lo mismo. Recintos diferentes o modos diferentes en que el lugar inicial perdido se configura y presenta<sup>18</sup>.

El exilio se muestra para Zambrano también como el estar entre una doble imposibilidad: imposibilidad de estar en la propia tierra, e imposibilidad de sustituirla por otra ajena. Esta imposibilidad conlleva la misma situación de ‘suspense’, el inestable ‘entre’ del que habla Carrasco: “Imposibilidad de vivir –afirma Zambrano– que, cuando se cae en la cuenta, es imposibilidad de morir. El filo entre la vida y la muerte que igualmente se rechazan. Sostenerse en ese filo es la primera exigencia que al exiliado se le presenta como ineludible”<sup>19</sup>.

Zambrano profundiza en la idea de la pérdida del lugar y la situación de suspense que esta trae. Para la filósofa española lo que caracteriza la orfandad del exiliado, más que ninguna otra característica, es no tener lugar alguno en el mundo, ni geográfico, ni social, ni político, ni ontológico: “No ser nadie, ni un mendigo: no ser nada. Ser tan sólo lo que no puede dejarse ni perderse (...) Haberlo dejado de ser todo para seguir manteniéndose en el punto sin apoyo ninguno, el perderse en el fondo de la historia, de la suya también, para encontrarse un día en un solo instante, sobrenadándolas todas”<sup>20</sup>. Por esto afirma, en una clara referencia a la idea de un conocimiento ‘reflexivo’ en los términos que lo planteamos, que ser exiliado es estar “como en un océano sin isla alguna a la vista, sin norte real, punto de llegada, meta”<sup>21</sup>.

Desde nuestra perspectiva, diremos que es aquella ‘reflexión cotidiana’ la que se rompe y desgarrar en el exilio; es la que funda la relación de pertenencia, justo porque, como afirma Giannini, es una experiencia común, que día a día se repite y ahonda en sí misma<sup>22</sup>. La reflexión cotidiana sería, en este sentido, el modo más común (compartido y dado por descontado) en el que se da la relación de pertenencia con un lugar. Es esa relación de pertenencia la que queda suspendida en la experiencia del exilio. La cotidianidad, desde esta perspectiva, se muestra como el fundamento de una pertenencia que no ha vivido una conmoción como la del exilio, que vive esta forma (cotidiana) de pertenecer, como si fuera ‘la’ manera y, por ello, como una forma a-temática

<sup>18</sup> *Ib.*, p. 31.

<sup>19</sup> *Ib.*, p. 32.

<sup>20</sup> *Ib.*, p. 36.

<sup>21</sup> *Ib.*, p. 39.

<sup>22</sup> Cfr.: GIANNINI, H., *La reflexión cotidiana, o. c.*, pp. 18 y 19.

de pertenencia. En el exilio, en cambio, al no poder instalarse en relación de pertenencia con el ‘dónde’ ajeno, la pertenencia se da como un problema, como tema constante.

La imposibilidad del regreso y la situación de estar en ese ‘dónde sin dónde’ hace que para el exilio, desde la perspectiva que venimos trabajando, le sea vedado en principio dicho tipo de conocimiento ‘reflexivo’, le sea imposible la consumación que la vuelta otorga al viaje, aquella mirada del regreso. Es esa ‘reflexión cotidiana’ de la que habla Giannini, la que finalmente queda suspendida en la experiencia del exilio: el exiliado no sólo es desterrado de su país, sino de su ciudad, de su barrio, de su domicilio y, siempre es bueno recordar, de su trabajo. ¿Qué es lo que sucede entonces con el decir de un filósofo exiliado, con su pensamiento, cuando le es prohibido el retorno a su trabajo, a su domicilio, a su ‘dónde’, a sí mismo? ¿Qué es lo que ocurre con su ‘reflexión’? ¿Qué tipo de conocimiento será éste que provecho podemos obtener de él?

### **Exilio como experiencia común**

Tanto para Carrasco como para Zambrano, la situación de suspenso que vive el exiliado comporta ciertas posibilidades de provecho. Para el filósofo chileno, la imposibilidad de instalar el propio ‘dónde’ en el ‘dónde’ de otros nos muestra una característica esencial de ese ‘dónde’ originario: la única forma de compartir nuestro propio ‘dónde’ es cuando otro comparte con nosotros la pertenencia a ese ‘dónde’, de lo que se desprende que toda relación de pertenencia a un ‘dónde’ es originariamente co-pertenencia. El dónde originario es tan propio e individual como compartido; lo que funda mi propia individualidad es entonces un ‘co-ser’ con los que co-pertenecen a mi ‘dónde’. Por esto Carrasco llega a decir que entre los co-pertenecientes a un mismo lugar “somos lo mismo”. Es en esta unidad de ser que se funda todo punto de vista individual, es el punto de la vista, el lugar en dónde converge todo lo que somos. Incluso la conciencia, en cuanto claridad de sí mismo, tiene como presupuesto este fenómeno básico de la co-pertenencia<sup>23</sup>.

De esta forma, y es a mi entender uno de los grandes aportes de “Exilio y universalidad”, el exilio se muestra como una experiencia de todos los co-pertenecientes:

---

<sup>23</sup> Cfr.: CARRASCO, E., “Exilio y universalidad”, *o. c.*, pp. 220-222.

Visto exteriormente, el exilio es la expulsión del país. Visto en lo profundo, el exilio es el salto imposible desde el dónde originario. Ese salto no puede hacerse sin violencia. La imposibilidad misma que conlleva el intento es la demostración más flagrante de la terrible fuerza empleada, que, sin lograr lo que se propone –el desapego de un individuo con respecto al centro– se emplea en un auto desgarro, puesto que todo exilio concierne en este sentido de la misma manera al exiliado que al que lo exilia (...) La co-pertenencia en el “donde” indica que en el exilio, más que el exiliado, es el dónde común el que ha entrado en crisis. (...) En realidad, se vea esto o no, el exilio es un mal de todos los que coexisten, una herida en la co-pertenencia, un desgarramiento en el centro mismo del ser común (dónde)<sup>24</sup>.

Con esto, el exilio se ubica en un marco mucho más amplio que el de una experiencia personal o familiar, ya que es algo que atañe al país mismo, al contexto político, social e histórico del ‘dónde’ originario y la crisis que ha enfrentado. De esta forma Carrasco muestra que el exilio, como experiencia, no sólo la vive el exiliado, sino la totalidad de los co-pertenecientes al mismo “dónde” originario, es decir, que el exilio tiene su raíz, su hondura y su fuerza en la relación de los co-pertenecientes y en la situación de crisis de su ‘dónde’; en la raíz misma de lo que somos.

Por otra parte, es desde esta perspectiva del exilio como una experiencia común, que Zambrano puede abordar otro posible provecho que puede obtenerse de esta experiencia. En su “Carta sobre el exilio”<sup>25</sup> les habla a aquellos españoles de dentro, los que no han sufrido la conmoción del exilio, afirmando que los exiliados españoles han “sido lanzados de España para que seamos su conciencia; para que derramados por el mundo hayamos de ir respondiendo de ella, por ella”<sup>26</sup>. Desde esta perspectiva, el exiliado puede ser ‘conciencia’ de su ‘dónde’ originario en la medida que, por un lado, la vivencia del exiliado es constante referencia a ese ‘dónde’ que se ha perdido, pero que sin embargo, no ha desaparecido (desarraigo); por otro, porque el esfuerzo del exiliante de intentar extremar la ruptura del ‘dónde’ común con la intención de reunificar la co-pertenencia excluyendo al exiliado, es en vano. El “exiliante” puede expulsar al exiliado del territorio geográfico pero se enfrenta a la imposibilidad de expulsarlo realmente de la co-pertenencia (co-ser). Por esto puede llegar a

---

<sup>24</sup> *Ib.*, p. 222.

<sup>25</sup> ZAMBRANO, M., “Carta sobre el exilio”, en ZAMBRANO, M., *La razón en la sombra. Antología*. Edición a cargo de Jesús Moreno Sanz, Madrid, Ediciones Siruela, 1993. Publicada originalmente en *Cuadernos del congreso por la Libertad de la Cultura*, nº 49, París, junio de 1961, pp. 65-70.

<sup>26</sup> *Ib.*, 389.

afirmar Zambrano que, aún siendo los exiliados la ‘conciencia’ de España, “fuera de su realidad seamos simplemente españoles. Españoles sin España. Ánimas del purgatorio”<sup>27</sup>.

Esta posibilidad que tiene el exiliado de ser ‘conciencia’ puede ayudar al reconocimiento de esa co-pertenencia, por parte de todos los “co-pertencientes” del ‘dónde’ originario que ha sufrido el desarraigo. Recordemos que es la imposibilidad de la vuelta de la experiencia radical y primera desde la cual el exilio se revela como desarraigo y desde donde surge al mismo tiempo la evidencia de la co-pertenencia. Es entonces esa relación de pertenencia, como co-pertenencia, que se da por descontada y obvia para los que no han sido exiliados, la que queda suspendida y, por ende, la que la experiencia del exilio puede ayudar a hacer visible. Esta cuestión parece explicitarla Zambrano en “El exiliado” cuando afirma: “Y es que anda fuera de sí al andar sin patria ni casa. Al *salir* de ellas se quedó para siempre fuera, liberado de la visión, proponiendo el ver para verse; porque aquel que lo vea acaba viéndose, lo que tan imposible resulta, en su casa, en su propia casa, en su propia geografía e historia, verse en sus raíces sin haberse desprendido de ellas, sin haber sido de ellas arrancado”<sup>28</sup>.

La posibilidad de provecho que el reconocimiento del exilio como una experiencia común abre, parece tener a la base un tipo de conocimiento distinto, ya no reflexivo (al menos en los términos en que lo entendemos en este trabajo) que se da en esta experiencia. En la misma “Carta sobre el exilio”, Zambrano menciona una posibilidad distinta de conocimiento que se abre para el exiliado desde ese ‘dónde sin dónde’ en el que queda suspendido, y que por lo mismo ya no puede ser llamado conocimiento reflexivo. “Y si se ha ido quedando así, embebido en sí mismo y como ajeno a todo, hasta su propia historia, es por verla, por estarla viendo cada vez con mayor claridad y precisión, desde ese lugar, en ese límite entre la vida y la muerte donde habita, el cuál es lugar privilegiado para que se dé la lucidez...”<sup>29</sup>.

Para Carrasco, finalmente, esta posibilidad de conocimiento se abre para el exiliado desde una doble posibilidad de objetivación: el país propio aparece objetivado, contemplado desde lejos, pero también el ‘dónde’ de los otros aparece distanciado, como ajeno. La objetivación del país propio y el ajeno,

---

<sup>27</sup> *Ib.*

<sup>28</sup> ZAMBRANO, M., *Los bienaventurados*, o. c., p. 33.

<sup>29</sup> ZAMBRANO, M., “Carta sobre el exilio”, o. c., p.388.



en donde ambos aparecen con tales y cuales características, hace que el exiliado pueda tener la comprensión de un ‘dónde’ genérico. Esta, que es una relativización del ‘dónde propio que no rompe sus lazos, hace que se anuncie en el exiliado una conciencia de lo que Carrasco llama lo ‘genérico humano’ o la “conciencia de la universalidad del ser humano”<sup>30</sup>. En esta conciencia de la universalidad de lo humano que se anuncia en la experiencia del exilio muestra que toda pretensión de llegar a la universalidad, como el intento de la filosofía o de cualquier cosmopolitismo, tiene como a priori una conciencia concreta, ‘paisana’, y que por ello es únicamente en un sentido histórico que se puede aspirar a constituir algún aporte universal.

Ya sea como lucidez o conciencia (tanto de la co-pertenencia como de la universalidad) y en tanto que conocimiento no reflexivo, es que la experiencia del exilio se presenta provechosa para una investigación filosófica sobre el exilio que intente llegar a ser un saber útil para la realidad actual que nos toca vivir. Y podemos obtener provecho de ella justamente porque, si bien no es un tipo de conocimiento con el cual tengamos una relación directa (no somos exiliados), no es un tipo de conocimiento que nos sea vedado al ser la experiencia desde la que nace, la experiencia del exilio, una experiencia común con aquellos que si pueden llegar a ese conocimiento. Partir entonces del reconocimiento de la vivencia del exilio como una experiencia común, cuyo núcleo se juega en la relación de co-pertenencia o arraigo común, se vuelve crucial para nosotros a la hora de intentar aprovechar y aprender de ese saber de experiencia.

---

<sup>30</sup> CARRASCO, E., “Exilio y universalidad”, *o. c.*, p. 204.



## LA ESTÉTICA DE JOSÉ FERRATER MORA, PENSADOR Y ARTISTA MEDITERRÁNEO<sup>1</sup>

ROBERTO DALLA MORA

*Universidad Autónoma de Madrid*

### **Introducción a la cuestión. José Ferrater Mora: enciclopedista y filósofo**

El catalán José Ferrater Mora ha sido durante mucho tiempo conocido exclusivamente como el “autor del *Diccionario*”. En la sexta y última edición, publicada en 1979<sup>2</sup> en Madrid, el *Diccionario de filosofía* contaba con cuatro volúmenes y su autor, en el *Prólogo*, lo presentaba de la siguiente manera:

El número total de entradas en esta edición es de 3.154, que se distribuyen como sigue: personas, 1.756; conceptos, incluyendo locuciones y términos especiales, 1.398. Las remisiones en orden alfabético entre entradas alcanza a más de 2.000<sup>3</sup>.

La censura franquista y el exilio de Ferrater, dificultaban el conocimiento en España de su pensamiento que iba desarrollando desde 1935, fecha en la cual publicó su primer libro, *Cóctel de verdad*<sup>4</sup>. Algunos que otros textos fe-

<sup>1</sup> Resultados de la investigación llevada a cabo en el marco del “Programa propio de ayudas para Formación del Personal Investigador. FPI-UAM” de la Universidad Autónoma de Madrid, convocatoria 2012.

<sup>2</sup> No deja de asombrar que solamente en 1979, 38 años después de la primera edición de 1941, el *Diccionario de Filosofía* pudo ser publicado en España y por una editorial española (Alianza Editorial). El dato sorprende aún más, si consideramos que no era la primera vez que el *Diccionario* llegaba a la Península, puesto que en 1977 había sido publicado en Portugal, traducido del español al portugués por António José Massano y Manuel J. Palmeirim, por la editorial Dom Quixote de Lisboa.

<sup>3</sup> FERRATER MORA, J., “Prólogo a la sexta edición”, en Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza, 1979, p. VII.

<sup>4</sup> FERRATER MORA, J., *Cóctel de verdad*, Madrid, Ediciones Literatura, 1935. Ya en esta primera publicación, a pesar del carácter primerizo de los ensayos que recoge, se intuyen

rraterianos lograron conseguir una amplia difusión<sup>5</sup>, y hubo hasta un evento editorial que ayudó, sin duda, a la promoción de la imagen del catalán: la publicación de los dos tomos de sus *Obras selectas*<sup>6</sup>, en 1967.

Sin embargo, como sabemos, la circunstancia social, cultural y política era entonces difícil, más bien, dramática. Si a eso añadimos el impacto que produce saber que una obra del tamaño del *Diccionario* ha sido compuesta por un solo hombre, entonces tampoco debe sorprender que el nombre de Ferrater, hasta hace poco, haya estado siempre relacionado, casi exclusivamente, con el título de la que se ha considerado su obra magna.

Afortunadamente, desde mediados de los años 80 la figura de Ferrater empezó a ser rescatada por los investigadores y su obra filosófica a tener interés y relevancia dentro del gremio académico<sup>7</sup>. Hoy en día, José Ferrater Mora es considerado uno de los pensadores españoles más influyente e importante de la segunda mitad del siglo XX y así lo han confirmado los distintos eventos organizados en 2012 con ocasión del centenario de su nacimiento<sup>8</sup>.

Ahora conocemos en detalle todo su armónico sistema filosófico, organizado en todas sus partes según el *integracionismo* que, antes que una propuesta filosófico-ontológica, ha definido un estilo de pensar y escribir<sup>9</sup>. El mismo afán omnicomprensivo y enciclopédico que inspiró el *Diccionario* —y que dio “muchos quebraderos de cabeza”<sup>10</sup> a su autor—, se respira también en su producción filosófica, que abarca desde la historia de la filosofía hasta la lógica, pasando por la ontología, la filosofía del lenguaje, la filosofía política y social y la ética.

---

los rasgos generales de lo que llegaría a ser el estilo, el método y la propuesta filosófica de Ferrater, denominadas *integracionismo*.

<sup>5</sup> Un ejemplo es FERRATER MORA, J. y LEBLANC, H., *Lógica matemática*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955. Sobre la importancia de este texto y su difusión en España, sobre todo en área catalana, cfr. SERRA, X., *Història social de la filosofia catalana. La Lògica (1900-1980)*, Barcelona, Afers, 2010, pp. 131-170.

<sup>6</sup> FERRATER MORA, J., *Obras Selectas*, 2 vols, Madrid, Revista de Occidente, 1967.

<sup>7</sup> Cfr. la bibliografía completa y actualizada *de y sobre Ferrater Mora*, en TERRICABRAS, J-M y BARDERA, D., “Josep Ferrater Mora. Life-writing”, en *Journal of Catalan Intellectual History*, n. 7-8, 2014, pp. 117-158.

<sup>8</sup> Cfr. DALLA MORA, R., “José Ferrater Mora (1912-1991). En el centenario del nacimiento”, en *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano*, 18, 2013, pp. 358-363.

<sup>9</sup> Cfr. la nota 2.

<sup>10</sup> FERRATER MORA, J., *Confesión preliminar*, en *Obras selectas*, vol. I., o. c., p. 18.

Es, quizás, por esta evidente aspiración a “ocuparse de todo” que hay un área de la filosofía que en la obra de Ferrater brilla por su ausencia: la estética.

Lo vio claramente Lluís Álvarez, quien en un capítulo que dedica precisamente a “La estética de Ferrater”<sup>11</sup> habla del “silencio teórico” del filósofo catalán sobre esta temática. Estamos de acuerdo con Álvarez cuando escribe que

El silencio teórico de Ferrater sobre la filosofía estética, en concreto, no es absoluto. En parte obedece a una teoría inexplicita que en alguna ocasión toma forma argumentada. En parte, sobre todo, es síntoma en mi opinión de un inconfesado esteticismo de fondo al que se llega en ciertos planteamientos epistemológicos que no se llevan después a término<sup>12</sup>.

Es cierto que si quisiéramos encontrar un lugar para la estética en el sistema ferrateriano, tendríamos que hacerlo a partir de los textos que lo constituyen pero, no podemos contar con voluminosos tratados –como, por ejemplo, la obra ontológica *El ser y la muerte*–, ni con ágiles presentaciones de cuestiones y problemáticas específicas –al estilo de *Indagaciones sobre el lenguaje*–. En efecto, si miramos a la bibliografía de Ferrater<sup>13</sup>, podemos constatar que su mirada sobre cuestiones estéticas es muy fugaz, apenas unos cuantos ensayos muy breves y sin demasiada aspiración crítico-teórica.

Por lo que al arte se refiere, solamente contamos con los productos artísticos de Ferrater, es decir, sus películas, relatos y novelas<sup>14</sup>. En este sentido, escribe Álvarez que

Es el Ferrater artista y escritor y cineasta el que toma, a estas alturas, la delantera. Él es el que concibe la estética, sobre todo, como discurso asociado a la acción práctica de la producción de obras de arte en el entendimiento de que el arte hace y dice cosas que la filosofía no puede hacer ni decir<sup>15</sup>.

Por como se ha perfilado la cuestión, carece de sentido obstinarse en encontrar una teoría estética en el sistema de Ferrater, por lo menos en los términos de lo que sería una teoría filosófica orgánica y sistemática. En cambio,

---

<sup>11</sup> ÁLVAREZ, L., “La estética de Ferrater”, en GINER, S. y GUIÁN, E. (EDS.). *J.F.M.: El hombre y su obra*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1994. pp. 249-255.

<sup>12</sup> *Ib.* p. 249.

<sup>13</sup> Cfr. la nota 7.

<sup>14</sup> Como se verá más adelante, no los mencionamos casualmente en ese orden.

<sup>15</sup> ÁLVAREZ, L., *o. c.*, p. 254.

lo que sí capta nuestro interés es averiguar por qué a ese “silencio teórico” corresponde una febril actividad artística del autor.

Lo que proponemos con este trabajo es reorientar nuestra mirada hacia la producción artística de Ferrater, a veces poco o nada considerada, para aproximarnos a la comprensión de su significado dentro de la trayectoria intelectual del catalán, intentando perfilar una “estética ferrateriana” que prescinda de una tratamiento teórico, pero que sí se sostenga sobre bases teóricas, de las cuales veremos que Ferrater ha dejado numerosos indicios.

### José Ferrater Mora: el narrador

Sin lugar a duda, Ferrater ha sentido siempre una atracción hacia el mundo del arte y la creatividad. Desde los comienzos de su actividad como pensador, ya había indicios de su vocación artística: así, los ensayos de *Cóctel de verdad* dejan entrever un esfuerzo por buscar un estilo personal y un profundo interés por el arte, como también se deduce del análisis del ensayo *Esquemas sobre el cine*<sup>16</sup>. Las fugaces miradas al mundo del arte del joven Ferrater no se apagarán nunca durante el desarrollo de su trayectoria intelectual, y así lo testimonian muchos de los ensayos que va publicando a lo largo de su vida<sup>17</sup>. Sin embargo, la inmersión del catalán en la filosofía académica es prácticamente total y, entre los años 40 y la década de los 70, sus obras presentan un indudable talante filosófico, una aspiración a la definición de un pensamiento propio y original y un gusto por la exploración y la interiorización de tradiciones filosóficas ajenas a la suya (particularmente, la analítica). Pero, a partir del año 1979, es decir, desde la publicación de su primer libro de relatos, *Siete relatos capitales*<sup>18</sup>, el pensador deja casi de publicar escritos filosóficos originales. Aunque está claro que en ningún momento para él la filosofía deja de tener interés, está fuera de duda que su dedicación es totalmente literaria. En total,

---

<sup>16</sup> *Ib.* pp. 163-184.

<sup>17</sup> Algunos de estos ensayos se pueden encontrar en las siguientes antologías de textos: FERRATER MORA, J., *El hombre y su medio y otros ensayos*, Madrid, Siglo XXI, 1971; FERRATER MORA, J., *Ventana al mundo*, Barcelona, Anthropos, 1986; FERRATER MORA, J., *Marriposas y supercuerdas*, Barcelona, Edicions 62, 1994 (póstumo).

<sup>18</sup> FERRATER MORA, J., *Siete relatos capitales*, Barcelona, Planeta, 1979; *Claudia, mi Claudia*, Madrid, Alianza, 1982; *Voltaire en Nueva York*, Madrid, Alianza, 1985; *Hecho en Corona*, Madrid, Alianza, 1986; *El juego de la verdad*, Barcelona, Ediciones Destino, 1988; *Regreso del infierno*, Barcelona, Anthropos, 1989; *La señorita Goldie*, Barcelona, Seix Barral, 1991; *Mujeres al borde de la leyenda*, Barcelona, Círculo de lectores, 1991;

Ferrater llegará a escribir y publicar 5 novelas y 3 libros de relatos, en orden cronológico: *Siete relatos capitales* (1979), *Claudia, mi Claudia* (1982), *Voltaire en Nueva York* (1985), *Hecho en Corona* (1986), *El juego de la verdad* (1988), *Regreso del infierno* (1989), *La señorita Goldie* (1991) y *Mujeres al borde de la leyenda* (1991)<sup>19</sup>.

En el “Epílogo” al último libro de Ferrater, *Mujeres al borde de la leyenda*, Priscilla Cohn, su segunda esposa, describe los futuros proyectos literarios del pensador, interrumpidos por su repentino fallecimiento el 30 de enero de 1991. Entre ellos, cabían ideas para nuevos libros de cuentos y para nuevas novelas:

Tal vez una de ellas había de llevar por título *Viaje a Pucatacá*, aunque la escasez de notas no permite afirmarlo con certeza. Ferrater Mora había llegado de hecho a escribir varias páginas de un proyecto de novela larga titulado *Soledad de Santana*, así como unas treinta de otra llamada *Corazón de cuarzo*, en la que se proponía contar una historia desde el punto de vista de un reloj de pulsera [...] Encantado con el proyecto de publicación de *Mujeres al borde de la leyenda* y con la perspectiva de un gran número de nuevos lectores, Ferrater Mora decidió de inmediato escribir un volumen de relatos breves sobre hombres. Poco amigo de dilaciones, había ya ideado un título: *Hombres al borde de la locura*<sup>20</sup>.

Jesús Mosterín, en la “Semblanza” que le fue encargada para un volumen en homenaje al catalán, describe en estos términos los últimos años de vida del amigo:

Hacia 1980 Ferrater dejó casi de hacer cine y filosofía, y se puso a escribir novelas de un estilo inconfundible con un empuje incontenible que nadie se esperaba de su edad. En sus últimos años una explosión de creatividad novelística casi monopolizaba la enorme capacidad de trabajo de Ferrater. Pero en nuestras frecuentes conversaciones siempre mostraba un vivo interés por los problemas científicos y éticos de nuestra época, desde la teoría de las supercuerdas hasta los derechos de los animales. No sólo me hablaba con gran entusiasmo de estos temas, sino que me enviaba luego los últimos libros aparecidos sobre ellos. Y mantenía intacto su sentido del humor y su famosa ironía. Hasta el último momento se mantuvo alerta, curioso y lleno de ideas y proyectos<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> FERRATER MORA, J., *Claudia, mi Claudia*, Madrid, Alianza, 1982; *Voltaire en Nueva York*, Madrid, Alianza, 1985; *Hecho en Corona*, Madrid, Alianza, 1986; *El juego de la verdad*, Barcelona, Ediciones Destino, 1988; *Regreso del infierno*, Barcelona, Anthropos, 1989; *La señorita Goldie*, Barcelona, Seix Barral, 1991; *Mujeres al borde de la leyenda*, Barcelona, Círculo de lectores, 1991.

<sup>20</sup> COHN, P., “Epílogo”, en Ferrater J., *Mujeres al borde...*, o. c., p. 249.

<sup>21</sup> MOSTERÍN, J., “Semblanza de José Ferrater Mora”, en GINER, S. y GUIÑAN, E. (EDS.), *J.F.M. El hombre...*, o. c., p. 309.

Ahora bien: una vez analizada la producción literaria de Ferrater, surgen algunas preguntas: ¿a qué se debe el *giro artístico* de su obra? ¿Por qué razones, en la última etapa de su vida, se dedica compulsivamente a la narrativa y la literatura? y, sobre todo ¿qué sentido tiene esta actividad, si la leemos en continuidad con la anterior?

Para contestar a estas preguntas es esencial hacer referencia al otro campo artístico al cual Ferrater se dedicó durante parte de su vida: la cinematografía.

### José Ferrater Mora: el cineasta

El amor por el cine es algo que Ferrater no ocultó nunca:

El cine ha sido para mí, desde mi adolescencia, o poco menos, un arte enormemente atractivo –adjetivo exangüe, pero no más que otros de la misma cuerda: fascinador, etc.–. No nací, como Rafael Alberti escribe en un poema, «con el cine», pero sí por los alrededores<sup>22</sup>.

Como recordé anteriormente, ya en su primer libro, *Cóctel de verdad*, Ferrater hacía patente su afición con un ensayo titulado *Esquemas sobre el cine*<sup>23</sup>. Ese primer libro tiene un historial algo extraño en lo que se refiere a la bibliografía de Ferrater. Se trata de una obra que nunca fue reeditada, y eso asombra bastante conociendo el hábito del pensador catalán de volver a publicar –siempre con cambios y correcciones– textos del pasado. Sobre su primeriza recolección de ensayos, en una entrevista con Salvador Giner, Ferrater se expresó en los siguientes términos:

Para empezar, me alegra que el libro *Cóctel de verdad* sea difícil de obtener, y no seré yo quien lo haga accesible. Lo poco salvable de él se ha reproducido, con inevitables cambios de estilo –destinados sobre todo a torcerle el cuello a la retórica– en algunas páginas iniciales del primero de los dos volúmenes de unas tituladas *Obras selectas*.<sup>24</sup>

Efectivamente, para la edición de sus *Obras selectas*, Ferrater recuperó solamente dos de los ensayos publicados en 1935: *Visita a Hegel*<sup>25</sup> y el citado

<sup>22</sup> FERRATER MORA, J., *Cine sin filosofías*, Madrid, Esti-Arte, 1974, p. 19.

<sup>23</sup> FERRATER MORA, J., “Esquemas sobre el cine”, *Cóctel...*, o. c., pp. 163-184.

<sup>24</sup> GINER, S., “Conversaciones con José Ferrater Mora”, en GINER, S. y GUIJÁN, E. (EDS.), *J.F.M. El hombre...*, o. c., p. 323.

<sup>25</sup> FERRATER MORA, J., “Visita a Hegel”, en FERRATER MORA, J., *Cóctel...*, o. c., pp. 132-147. También en FERRATER MORA, J., *Obras selectas*, vol. I, o. c., pp. 23-28.



*Esquemas sobre el cine*<sup>26</sup>. Llama la atención que en ambas obras haya referencias al cine; en la segunda, éstas son explícitas, mientras que en la primera están escondidas bajo un esbozo de ensayo narrativo:

Diez minutos. Como en el cine. La vida es un *film*, y hay que seguir las normas del *film*. Diez minutos. Como en los salones de proyección contempla el espectador la sala, el periodista contempla la habitación donde se ha proyectado el *film* de la voz hegeliana. *Film* sonoro bajo la dirección de un Fritz Lang del espíritu. [...] El periodista no sabe los libros que leyó Hegel de los dieciocho a los veintitrés años, pero, aunque lo supiera, preferiría ignorarlo, como el espectador del *film* prefiere ignorar el lugar exacto en donde se filmaron las escenas<sup>27</sup>.

La admiración de Ferrater por el cine fue total. Además de los ensayos de crítica cinematográfica publicados a lo largo de su vida<sup>28</sup>, lo testimonian muchas cartas intercambiadas con amigos y familiares. Una en particular, enviada a su esposa Priscilla Cohn, es ejemplificativa de su admiración por la actividad de la creación cinematográfica. Comentando la película *The Servant*, de Joseph Losey, escribe:

Cuando estoy viendo algo que considero una obra de arte, empiezo a ponerme celoso, porque yo también quisiera realizar una. Pero ¿cómo puede uno realizar una obra (de arte) sin escribir novelas, dirigir películas, componer sonatas etc.?<sup>29</sup>

Con el pasar de los años, la necesidad de Ferrater de “realizar una obra de arte” va aumentando al punto que el autor decide intentar la experiencia de la

<sup>26</sup> FERRATER MORA, J., “Esquema sobre el cine”, FERRATER MORA, J. *Obras selectas*, vol. I, o. c., pp. 29-34.

<sup>27</sup> FERRATER MORA, J., “Esquemas sobre el cine”, *Cóctel...*, o. c., p. 25.

<sup>28</sup> Por ejemplo, “Godard” y “Buñuel” Cfr. FERRATER MORA, J., “Godard”, en *El hombre y su medio y otros ensayos*, Siglo XXI, Madrid, 1971, pp. 40-51. También en FERRATER MORA, J., *Ventana al mundo*, Crítica, Barcelona, 1986, pp. 65-70. Originariamente publicado en dos partes en *La vanguardia española*, 8 de julio de 1970, p. 11; 26 de julio de 1970, p. 9. Cfr. FERRATER MORA, J., “Buñuel”, en *El hombre y su medio...*, O. c., pp. 113-126. También en FERRATER MORA, J., *Ventana al mundo*, o. c., pp. 47-60. Originariamente publicado en tres partes en *La Vanguardia española*, 10 de enero de 1971, p. 13; 24 de enero de 1971, p. 11; 7 de febrero de 1971, p. 13.

<sup>29</sup> Carta de José Ferrater Mora a Priscilla Cohn, sin fecha. De libre acceso en la página web de la Josep Ferrater Mora Foundation, o. c.. En el original inglés escribe: “When seeing something which I consider to be a masterpiece, I begin to get jealous, for I would also like to produce one. But how can one produce a masterpiece (of art) without writing novels, directing movies, composing sonatas, and so on?”. La traducción del inglés es mía.

producción cinematográfica amateur. Gracias también a la ayuda de sus familiares y amigos, entre otros, el director de fotografía Néstor Almendros –hijo del famoso pedagogo Herminio, que había marchado al exilio en compañía del mismo Ferrater–, el pensador empieza su aventura en el mundo del cine:

Su viuda, Priscilla N. Cohn, cuenta que “a finales de los años sesenta, Ferrater, que era muy amigo del fotógrafo y cineasta Néstor Almendros, empezó a experimentar con una cámara super 8. Sus películas respondían a un estilo propio a la hora de pensar y expresar lo que pensaba. Las denominaba *spaghetti*, porque en un principio no tenía los medios para sincronizar la imagen y el sonido pero, después, se convirtieron en todo un lujo de detalles y de curada planificación, donde la palabra se convertía en un elemento muy importante”<sup>30</sup>.

También Jesús Mosterín, en la citada “Semblanza”, hace referencia a la faceta de cineasta de Ferrater:

El cine es el arte del siglo XX por excelencia, el arte que combina sintéticamente los recursos de todas las demás artes, a los que añade las nuevas posibilidades abiertas por la tecnología audiovisual de nuestra época. Ferrater practicó el cine por amor al arte, como *amateur*, pero como *amateur* concienzudo, competente y entusiasta. Era una cineasta global, a la vez guionista, director, fotógrafo y montador<sup>31</sup>.

Casi no se han realizado estudios sobre la actividad cinematográfica de Ferrater Mora<sup>32</sup>, a pesar de la evidente importancia que ésta tuvo en su vida

<sup>30</sup> ROMAGUERA I RAMIÓ, J., “Josep Ferrater i Mora, escriptor cinematogràfic i cineasta”, *Revista de Catalunya*, 145, 1999, pp. 53-73. Disponible en la página web de la Josep Maria Ferrater Mora Foundation, *o. c.*, El original en catalán dice: “La seua vídua, Priscilla N. Cohn, explica que ‘a finals dels anys seixanta, Ferrater, que era molt amic del fotògraf i cineasta Néstor Almendros, començà a experimentar amb una càmera de súper 8. Les seues pel·lícules responien a un estil propi a l’hora de pensar i d’expressar el que pensava. Les anomenava *spaghetti*, perquè al principi de tot no tenia els mitjans per a sincronitzar la imatge i el so, però després es transformaren en tot un luxe de detalls i de planificació acurada, on la paraula es convertia en un element molt important””.

<sup>31</sup> MOSTERÍN, J., “Semblanza...”, *o. c.*, p. 306.

<sup>32</sup> El estudio más completo es el de ROMAGUERA I RAMIÓ, J., “Josep Ferrater i Mora, escriptor cinematogràfic...”, *o. c.* Cfr. también: TERRICABRAS, J. M., “Ferrater Mora, filòsof i cineasta”, en *Cinemescat*, n. 7, Associació Catalana per a la Recerca i Recuperació del Patrimoni Cinematogràfic, 1999, pp. 15-18. Disponible también en la página web de la Càtedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani, también en la versión en inglés. Información más específica sobre la producción cinematográfica de Ferrater en: PORTER I MOIX, M., “Els films de Josep Ferrater Mora”, en *Serra d’Or*, 158, 1972, pp. 57-58; SÁNCHEZ HARGUINDEY, Á., “José Ferrater Mora. Un filósofo 24 veces por segundo”, en *Nueva Lente*, 34, diciembre 1974, pp. 83-87; DELCLÓS, T., “Ferrater Mora, cineasta oculto”, en *Tele/eXprés*, noviembre de 1979; FONT, R., “Conversa amb Josep Ferrater Mora”, en *Arc Voltaic. Full de cinema*, verano de

y trayectoria artística e intelectual. En efecto, a lo largo de la década de los setenta hasta principios de los ochenta, Ferrater llegó a idear y filmar más de treinta películas<sup>33</sup>:

1969: A Hero of Our Time	Virginia is for Lovers
1970: Everydayness	North by Northeast
1970: The Ecstasies of Time	Holland at Large: From Delft to Bruges
1970: Skating Forever	Holland at Large: From Amsterdam to Rotterdam
1970-71: Back to the Firing Squad	African Adventure: Morocco
1970-72: The Suit of Night	African Adventure: Kenya
1971: The World of Andratx	Weekend Reflections I & II
1971-73: The Call	All by Myself
1972: Fragments of a Travelogue	Snow is White
1973: Skin of the Earth	Spring is Coming
1976: Venice 23	The Blazing Summer
1978: The Heartache and the Thousand Natural Shocks	The Shape of Things to Come
1979: Andratx Revisited	Carmina Varia
1980: <i>Lux Perpetua</i>	
1983: Insomnia	
1985: The Glory of the Fall	

Como habrá quedado claro, un estudio sobre la obra y el pensamiento de Ferrater no puede prescindir de tener en consideración estas facetas suyas poco estudiadas, las del Ferrater narrador y del Ferrater cineasta y, menos aún, cuando se trata de realizar un análisis de su posición con respecto a la creación artística.

Si por un lado, ahora que hemos pasado en reseña sus obras literarias y cinematográficas, tenemos más clara la trayectoria artística de Ferrater, por otro no hemos todavía encontrado respuestas a las preguntas planteadas en el epígrafe anterior. Es más, ahora surge otra duda: ¿podemos leer la actividad cinematográfica de Ferrater en continuidad con su producción literaria?

### **Entre el cine y la literatura, sin filosofía**

A partir de 1979, año de publicación de *Siete relatos capitales*, Ferrater fue abandonando progresivamente la práctica del cine y dedicándose, como

1980, pp. 12-13; ROMAGUERA I RAMIÓ, J. “Ferrater i Mora, Josep”, en ROMAGUERA I RAMIÓ (ed.), *Diccionari del Cinema a Catalunya*, Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 2005, pp. 258.

<sup>33</sup> El listado, que no reproduce la entera filmografía de Ferrater, procede de la sección “The Movie Maker” de la página web de la Josep Maria Ferrater Mora Foundation, *o. c.*,

hemos visto, siempre más a la literatura. Según cuenta Mosterín<sup>34</sup>, Ferrater pasaría de un campo artístico a otro por considerar el cine demasiado agotador físicamente y la literatura una actividad más “calmada”.

Hasta la fecha, cuando los investigadores han hecho referencia al cine y la literatura de Ferrater se han limitado a estas explicaciones pragmáticas, sin preguntarse sobre la razón última de su “cambio de marcha” artístico. Sin embargo, es en este punto donde consideramos reside la clave para la comprensión de su postura estética. Para aclarar esta cuestión, es necesario referirnos a un texto de Ferrater que, a menudo, ha pasado desapercibido: *Cine sin filosofías*<sup>35</sup>.

Se trata de una obra publicada en 1974, es decir, cinco años antes de la publicación de su primer libro de relatos. Es un libro particular, donde el intento del autor es ensayar un nuevo tipo de género literario:

Como hay ya tantos géneros literarios en el mercado, no creo que haga mucho daño ensayar uno más: el género literario cinematográfico, ejemplificado a continuación<sup>36</sup>.

Como hemos visto, en esa fecha Ferrater llevaba ya cinco años realizando largo y cortometrajes, cuyos guiones va a publicar en *Cine sin filosofías*. Con la publicación de esta obra, su autor quiso ir más allá de la producción cinematográfica. De alguna manera, lo que buscaba Ferrater era aprovechar todas las posibilidades expresivas de la práctica del cine amateur:

¿Qué puede hacer, pues, el autor de películas además de hacerlas?

Por lo pronto, puede producir algo así como una contrapartida verbal, y especialmente literaria, de las películas. Y esto es lo que, a mi modo de ver, deben ser los guiones, los cuales no están destinados a sustituir a las películas, pero pueden ser por lo menos inteligibles, y sobre todo «legibles», independientemente de ellas. [...] Sin «traicionar» las películas guionadas, antes bien siguiéndolas fielmente, he procurado que los guiones se mantuviesen en pie por sí mismos, único modo de justificar que aparezcan en un libro. Como las descripciones van acompañadas, y sobre todo precedidas, de comentarios, es posible inclusive que haya podido responder, cuando menos en parte, a la pregunta clásica: “¿Qué se ha querido decir?”<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Cfr. MOSTERÍN, J., “Semblanza...”, *o. c.*, p. 307.

<sup>35</sup> Cfr. FERRATER MORA, J., *Cine sin filosofías*, *o. c.*,

<sup>36</sup> *Ib.* p. 25.

<sup>37</sup> *Ib.*

El periodista Ángel Sánchez Harguindey, quien escribió el “Comentario” que abre *Cine sin filosofías*<sup>38</sup>, explicó en éstos términos la publicación de este libro, inusual en la trayectoria ferrateriana:

¿Qué habrá querido decir?, ¿por qué hace cine? y ¿para qué? son tres preguntas constantes en todas las charlas en las que Ferrater era interrogado y sus películas servían de base para las preguntas. [...] De todas formas nuestro cineasta contestaba a las preguntas con educación y cortesía, apuntando que si hacía cine era porque dicho medio le permitía contar una serie de historias impropias de un tratamiento filosófico –en el sentido profesional del término– pero adecuadas, al menos así lo cree, a un enfoque cinematográfico. *Gustaba de matizar en su respuesta que, de poder, escribiría novelas o poesía en lugar de filmar, pero que la madre naturaleza no le había dotado para tales menesteres*<sup>39</sup>.

Con respecto a la cita que acabamos de ver, se pueden decir muchas cosas. Antes que nada, queremos señalar cómo las tres preguntas iniciales son parecidas a las que van guiando este trabajo desde un principio: ¿qué quiso decir Ferrater con su actividad artística? ¿por qué hace cine –y literatura–? y ¿para qué? Por lo que comenta Sánchez Harguindey, ya en aquellos años despertaba un cierto asombro constatar que el autor del *Diccionario* se dedicara también a una actividad tan diferente, a primera vista, de la filosófica. En respuesta a este asombro, con *Cine sin filosofía* Ferrater parece querer trazar una línea de continuidad entre su filosofía y su cine, aunque el autor es tajante al decir que las dos actividades solamente pueden ser paralelas y parecerse en el estilo, pero que no tienen que confundirse en lo que concierne al contenido que presentan:

[...] no creo que merezca la pena investigar si hay relaciones –aparte las puras coincidencias– entre mis películas y los conceptos y razonamientos que figuran en libros míos como “El ser y la muerte”, y “El ser y el sentido” y no digamos como “Indagaciones sobre el lenguaje” y “Cambio de marcha en filosofía”. Yo, por lo menos, no las veo.

Puede verse, sí, un cierto “talante” –para usar el vocablo que tanto debe a Aranguren– que se manifiesta por igual en el pensamiento filosófico y en la actividad cinematográfica de una sola persona. Así puedo admitir que haya en mi pensamiento filosófico y mi cine parejas tendencias a una cierta “nitidez” o a una cierta “ironía”, pero ello no relaciona a ambos en el sentido por lo menos de que uno influya sobre el otro<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> SÁNCHEZ HARGUINDEY, A., “Comentarios en torno a un cineasta”, en Ferrater Mora, J. *Cine sin filosofías*, o. c., pp. 9-13.

<sup>39</sup> *Ib.* pp. 11-12. La cursiva es mía.

<sup>40</sup> Cfr. FERRATER MORA, J., *Cine sin filosofías*, o. c., p. 18.

Puesto en claro que según Ferrater la actividad artística no puede reproducir conceptos y razonamientos filosóficos, por lo menos así no lo es en su caso, hay otro hecho que llama la atención en el párrafo escrito por Sánchez Harguindey. Según el periodista, ya en la década de los setenta Ferrater, además de hacer cine, habría deseado poder escribir novelas y relatos, pero no se habría considerado capaz de ello. Esto entra en clara contradicción con lo que ha sido toda la producción de sus últimos años de vida. Entonces, cabe preguntarse: ¿en qué momento Ferrater habría encontrado el valor para dedicarse a la narración? y, ¿cuál fue la obra con la que se introdujo en el mundo literario?

En un primer momento, podríamos creer que su primer acercamiento al mundo literario haya sido el libro de relatos *Siete relatos capitales*. Sin embargo, si comparamos el índice de esta obra con el de *Cine sin filosofías* descubrimos algo muy interesante: cuatro de los siete títulos de los relatos de la obra del 79 coinciden con cuatro de *Cine sin filosofía*<sup>41</sup>. Si comparamos los ocho textos, nos damos cuenta que en 1979, por su comienzo en el mundo de la narrativa, Ferrater se apoyó en los guiones publicados anteriormente en 1974. Recogió algunos de los textos que deberían parecerle más “literarios”, los modificó estilísticamente y los publicó en apertura de su primer libro de relatos breves. De esta dialéctica entre el cine y la literatura de Ferrater, destinada a perdurar en el tiempo<sup>42</sup>, da cuenta también Mosterín:

La publicación en 1979 de su libro *Siete relatos capitales* (que recoge los guiones de sus principales películas) marca el punto de inflexión de la actividad artística de Ferrater. Precisamente son los guiones de esas películas los que ahora se publicaban como relatos en este libro, que así, aunque literario, es todavía un subproducto de la previa actividad cinematográfica<sup>43</sup>.

Vemos ahora como no existe una real ruptura entre la actividad cinematográfica y literaria de Ferrater, sino continuidad y retroalimentación. Posiblemente, *Cine sin filosofías* fue el lugar escogido por Ferrater para ensayar su capacidad narrativa. Llegaría a verse capaz de hacerlo, contrariamente a cuanto iba pensando y diciendo entonces, y por ello llegó a publicar *Siete*

---

<sup>41</sup> Los títulos son: “La vida cotidiana”, “De vuelta al pelotón de ejecución”, “La llamada”, “Un héroe de nuestro tiempo”.

<sup>42</sup> Los otros tres relatos de 1979, además de los citados, también tenían su contrapartida cinematográfica: Ferrater grabó “Una pasión inútil” en 1974-1975, “Los achaques del corazón y los mil naturales sobresaltos” en 1978 y también había empezado las grabaciones de “Una película de mil millones de dólares”, que no llegó a terminar.

<sup>43</sup> MOSTERÍN, J., “Semblanza...”, *o. c.*, pp. 306-307.

*relatos capitales*. Finalmente, pasar del relato breve a la novela, como hemos visto, sería rápido y llevó nuestro autor al abandono de la cinematografía, probablemente por razones prácticas y también económicas.

En lo que es la trayectoria artística de Ferrater, entonces, la palabra clave es “continuidad”. Aunque no sea evidente y haya que detenerse en las obras para encontrar las relaciones entre cada una de ellas, lo que es seguro es que la narrativa ferrateriana de los años ochenta desciende de la anterior producción cinematográfica. Pero, entonces, hay que plantearse si tenemos que hablar de un “Ferrater cineasta” y de un “Ferrater narrador” o si, en cambio, es más correcto, guardando las distancias que existen entre los productos culturales cinematográficos y los literarios, hablar solamente del “Ferrater artista”.

Puesto que lo dicho ahora nos parece llevar a esta conclusión, nos falta por contestar a una pregunta: ¿qué sentido tiene la faceta artística de Ferrater, en el conjunto de su trayectoria intelectual?

### **Conclusiones: sentido de la propuesta artística de Ferrater e intento de una definición de la estética ferrateriana**

Ya nos hemos referido al principio de este trabajo a la dificultad de definir una teoría estética en el sistema de Ferrater, puesto que tendríamos que prescindir de un texto orgánico sobre la temática que, como hemos dicho, Ferrater nunca llegó a escribir. Lo único que podemos hacer, en este sentido, es basarnos sobre sus breves ensayos de contenido estético, generalmente demasiado breves para proporcionarnos la idea de una teoría acabada.

Otra opción, que consideramos la más viable, es la de recurrir a su obra cinematográfica y literaria, relacionando el silencio teórico de Ferrater sobre la estética con su trayectoria artística, que hemos visto presenta una continuidad desde los primeros ensayos publicados en *Cóctel de verdad* hasta su última novela, pasando por las películas y la publicación de algunos guiones.

Ya Álvarez había señalado la existencia de una relación entre la producción artística de Ferrater y la falta de una teoría estética en su sistema:

Hay algo de escondido en la estética de Ferrater. Me da la impresión de que el interés personal y hasta puntilloso cariño que tenía por sus películas tiene mucho que ver con el silencio teórico que mantuvo –con algunas excepciones– sobre la dimensión estética.

Supongo que Ferrater comparte el pudor estético con otras figuras de la filosofía hispánica, de su generación y de las siguientes, para las que la Estética era demasiado peligrosa para la tarea de reconstruir el pensamiento civil roto

por la neoescolástica franquista. [...] La estética se daba por vista y por hecha en la medida en que formaba ya parte de una educación sentimental propiciada por la enorme riqueza de la eclosión artística –plástica y poética, sobre todo– de las culturas españolas. Así las cosas, la gente filosófica relegaba el asunto estético a los repertorios vitales de la vida privada<sup>44</sup>.

Sobre este punto, tras el análisis realizado a lo largo de este trabajo, discrepamos de la interpretación de Álvarez.

Posiblemente, la generación de los *Filósofos Jóvenes* que se formó bajo el régimen franquista, sin recibir la enseñanza de los que, como Ferrater, habrían tenido que ser sus maestros naturales, tenía otras prioridades que no fueran la estética. Sin embargo, eso no puede afirmarse cuando nos referimos a los filósofos españoles exiliados en 1939. Estos pensadores se encontraron en una encrucijada donde coincidían múltiples factores: los horrores de dos guerras mundiales, de una guerra civil y del exilio, los nuevos avances tecnológicos, los primeros síntomas de la globalización y del consumismo. Todo ello había llevado, en términos filosóficos, a una crisis de la racionalidad moderna, a la cual se intentó responder de formas muy diferentes<sup>45</sup>. La estética, en su dimensión creativa, y no solamente teórica, tuvo un lugar privilegiado en las obras de los pensadores exiliados españoles, como es el caso de María Zambrano, que buscó la forma de articular una “razón poética”, o José Gaos que, a pesar de ser autor de una obra rigurosamente filosófica, en términos profesionales, no renunció a la experimentación estilística y creativa<sup>46</sup>.

En estos autores quedó bien grabado el recuerdo de sus maestros, que fueron los últimos a enseñar durante la *Edad de Plata* y cuya tradición remontaba hasta la Institución Libre de Enseñanza. La estética, en esta tradición de pensamiento, asumía una importancia fundamental, tanto en la formación del hombre como en la construcción del tejido socio-cultural.

José Ferrater Mora, aunque muy joven, perteneció a la generación de pensadores influidos por esta tradición cultural. El mismo Ferrater reconoce haber bebido de esta fuente, puesto que destacó siempre el haber sido discí-

<sup>44</sup> ALVAREZ, L., “La estética...”, *o. c.*, p. 249.

<sup>45</sup> Cfr. MORA, J. L., MANZANERO, D., GONZÁLEZ, M. y AGENJO, X. (EDS), *Crisis de la modernidad y filosofías ibéricas. Actas de las X Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico*, Madrid, Fundación Larramendi y Asociación de Hispanismo Filosófico, 2012.

<sup>46</sup> Cfr. DALLA MORA, R., “Las sendas perdidas de Gaos: experimentación estilística y propuesta para una nueva forma de racionalidad”, en MORA, J. L., MANZANERO, D., GONZÁLEZ, M. y AGENJO, X. (eds): *Crisis de la modernidad... o. c.*, pp. 383-400.



pulo de Joaquín Xirau, que a su vez se había formado bajo el magisterio de Manuel B. Cossío<sup>47</sup>.

Como vemos, reconstruir la tradición cultural en la cual se educó Ferrater, nos permite contextualizar su producción artística como hasta ahora no se había hecho. Bajo la luz de estos razonamientos, nuestra opinión con respecto al actuar artístico de Ferrater, es totalmente opuesta a la de Álvarez. En efecto, estos datos nos inducen a creer que el catalán no quería relegar su producción artística a los “repertorios vitales de la vida privada”, sino, al revés, proyectarla en un nivel social para que adquiriera significado político y ético. Sobre este punto, un dato entre todos, llama la atención: Ferrater escribía correctamente en catalán y en inglés y algunas de sus obras filosóficas más importantes las escribió en estos idiomas. Entonces: ¿cómo se explica que toda su producción narrativa esté escrita en castellano?

Pensamos que esto es indicativo de cómo Ferrater quiso, con sus relatos y novelas, dirigirse directamente al público español y a una sociedad que en aquel momento buscaba una regeneración social, política, cultural y filosófica.

De acuerdo con los postulados de la tradición en la cual se había formado, Ferrater dio siempre una importancia fundamental a la creación artística, como demuestra durante toda su trayectoria intelectual. Tuvo que creer que la estética, ya no entendida como teoría sino como praxis, puede influenciar de manera determinante el curso de una sociedad. Lo más probable, es que por ello, una vez acabado su sistema filosófico, se dedicó al arte esperando el momento, que llegó hacia mediados de los años setenta, de sentirse suficientemente preparado para intentar influir en la circunstancia española que, a pesar del exilio, seguía siendo también su propia circunstancia.

Considerando entonces que Ferrater nunca dejó de interesarse por el arte y que su ingente producción artística se sustenta sobre una aspiración de influencia social y moral, podemos hablar de la existencia de una “estética ferrateriana”, aunque ésta no haya sido expresada de forma sistemática por su autor. Quizás, para Ferrater el arte tenía una importancia demasiado elevada como para ser reducida a objeto de análisis teórico y filosófico. Tal vez, Ferrater pensó que era necesario mirar el acto artístico desde dentro, para poder reflexionar sobre el mismo. Así parece sugerirlo Priscilla Cohn, cuando escribe, en el mencionado “Epílogo” a *Mujeres al borde de la leyenda* lo siguiente:

---

<sup>47</sup> Cfr. FERRATER MORA, J., “Xirau (Joaquín)”, en *Diccionario de filosofía*, México, Atlante, 1943, p. 755.

Durante 1990 Ferrater Mora se dedicó a escribir artículos periodísticos y recoger notas para un libro filosófico sobre estética, así como a desarrollar ideas para al menos tres novelas<sup>48</sup>.

Como sabemos, este libro sobre estética no vería nunca la luz. Sin embargo, tras todo lo dicho, no podemos afirmar que Ferrater no contara con una postura estética y está claro que ésta se expresa en toda su producción artística. Pero, la conclusión más importante a nuestro parecer, es que no podemos analizar el “Ferrater pensador” prescindiendo del “Ferrater artista” y viceversa, puesto que ambas facetas del autor cobran pleno sentido solamente cuando damos cuenta de ellas conjuntamente y, sobre todo, cuando situamos al autor dentro del contexto en el cual se ha formado intelectualmente, considerándolo integralmente por lo que fue: un artista y pensador mediterráneo, es decir, bien instalado en la tradición española que perduró hasta la ruptura producida por la guerra civil.

### BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- ÁLVAREZ, L., “La estética de Ferrater”, en Giner, S. y Guisán, E. (eds.), *J.F.M.: El hombre y su obra*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1994, pp. 249-255.
- COHN, P. (Ed.), *Transparencies. Philosophical essays in Honor of J. Ferrater Mora*, New York, Humanities Press, 1981.
- DALLA MORA, R., “José Ferrater Mora (1912-1991). En el centenario del nacimiento”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, 18, 2013, pp. 358-363.
- DALLA MORA, R., “Las sendas perdidas de Gaos: experimentación estilística y propuesta para una nueva forma de racionalidad”, en Mora, J. L., Manzanero, D., González, M. y Agenjo, X. (Eds), *Crisis de la modernidad y filosofías ibéricas. Actas de las X Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico*, Madrid, Fundación Larramendi y Asociación de Hispanismo Filosófico, 2012, pp. 383-400.
- DELCLÓS, T., “Ferrater Mora, cineasta oculto”, en *Tele/eXprés*, noviembre de 1979.
- FONT, R., “Conversa amb Josep Ferrater Mora”, en *Arc Voltaic. Full de cinema*, verano de 1980, pp. 12-13.
- GINER, S., “Conversaciones con José Ferrater Mora”, en Giner, S. y Guisán, E. (eds.), *J.F.M.: El hombre y su obra*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1994.
- MORA, J. L., MANZANERO, D., GONZÁLEZ, M. y AGENJO, X. (eds), *Crisis de la modernidad y filosofías ibéricas. Actas de las X Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico*, Madrid, Fundación Larramendi y Asociación de Hispanismo Filosófico, 2012.

<sup>48</sup> COHN, P., “Epilogo”, o. c., p. 249.

- MOSTERÍN, J., “Semblanza de José Ferrater Mora”, en Giner, S. y Guisán, E. (eds.), *J.F.M.: El hombre y su obra*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1994.
- NIETO, C., *La filosofía en la encrucijada. Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1985.
- PORTER I MOIX, M., “Els films de Josep Ferrater Mora”, en *Serra d’Or*, 158, 1972, pp. 57-58.
- ROMAGUERA I RAMIÓ, J., “Ferrater i Mora, Josep”, en Romaguera i Ramió (ed.), *Diccionari del Cinema a Catalunya*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 2005, pp. 258.
- ROMAGUERA I RAMIÓ, J., “Josep Ferrater i Mora, escriptor cinematogràfic i cineasta”, *Revista de Catalunya*, 145, 1999, pp. 53-73. Disponible en la página web de la Josep Maria Ferrater Mora Foundation.
- SÁNCHEZ HARGUINDEY, Á., “Comentarios en torno a un cineasta”, en Ferrater Mora, J. *Cine sin filosofías*, pp. 9-13.
- SÁNCHEZ HARGUINDEY, Á., “José Ferrater Mora. Un filósofo 24 veces por segundo”, en *Nueva Lente*, 34, 1974, pp. 83-87.
- SERRA, X., *Història social de la filosofia catalana. La Lògica (1900-1980)*, Barcelona, Afers, 2010.
- TERRICABRAS, J. M. (Ed.), *La filosofia de José Ferrater Mora*, Girona, Documenta Universitaria, 2007.
- TERRICABRAS, J. M., “Ferrater Mora, filòsof i cineasta”, en *Cinemarescat*, 7, Associació Catalana per a la Recerca i Recuperació del Patrimoni Cinematogràfic, 1999, pp. 15-18. Disponible también en la página web de la Càtedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani, también en la versión en inglés.
- Terricabras, J. M., Bardera, D., “Josep Ferrater Mora. Life-writing”, en *Journal of Catalan Intellectual History*, n. 7-8, 2014, pp. 117-158.

## SITIOGRAFÍA

- Càtedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani de la Universitat de Girona: [www.udg.edu/catedres/FerraterMora](http://www.udg.edu/catedres/FerraterMora)
- Josep Maria Ferrater Mora Foundation: [www.ferratermora.org](http://www.ferratermora.org)



## LOS ANARQUISTAS ESPAÑOLES Y SU NUEVA YORK: PENSAR EN ÁCRATA EN LOS ESTADOS UNIDOS (1892-1925)

RAFAEL CHABRÁN

*Whittier College, Whittier, California (Estados Unidos)*

A mi maestro Carlos Blanco Aguinaga (1926-2013),  
crítico agudo y escritor comprometido<sup>1</sup>

### I. Introducción

Muy poco se ha escrito sobre el anarquismo español en los Estados Unidos, un país generalmente conocido como el enemigo tradicional de los movimientos obreros y progresistas. Todos sabemos que América del Norte fue vista como una tierra de promisión para emigrantes europeos al final del siglo XIX y principios del siglo XX. Entre ellos muchos no sólo buscaban una vida menos miserable, sino que también llevaban una ideología bastante elaborada con el germen de un mundo más justo e igualitario. Muchos emigrantes alemanes, rusos, italianos, y españoles ya conocían y militaban por lo que ellos llamean “el hermoso ideal”. Otros se hicieron anarquistas junto con sus compañeros norteamericanos de habla inglesa. ¿Quiénes fueron en realidad estos anarquistas de los Estados Unidos? ¿Qué tipos de personas eran? ¿En qué actividades participaban?

En enero de 1900, Cayetano Oller, antiguo tipógrafo de la revista anarquista *Ciencia Social* de Barcelona le escribió a Don Miguel de Unamuno después de un lapso de tres años: “Ahora hace un mes que estoy en Nortea-

<sup>1</sup> Carlos Blanco Aguinaga fue uno de los primeros de señalar las contribuciones de algunos de los miembros de la Generación del 98 a publicaciones anarquistas. Ver BLANCO AGUINAGA, C., *Juventud del 98*. Madrid, Siglo XXI, 1970, especialmente “Los primeros libros de ‘Azorín’”, pp. 115-164. Ver además, PÉREZ DE LA DEHESA, R., *Política y sociedad en el primer Unamuno*. Madrid, Ciencia Nueva, 1996, pp. 67-71 y FOX, E. I., “El anarquismo de José Martínez (Azorín)”, AIH, *Actas II*, 1965, pp. 327-331.

mérica (Nueva York); los adelantos mecánicos de este país son superiores a cuanto había visto”<sup>2</sup>. Oller le había escrito anteriormente a Unamuno durante su encarcelamiento en el Castillo de Montjuïc, a raíz del atentado de la Calle Cambios Nuevos del 7 de junio de 1896<sup>3</sup>.

En su carta a Unamuno del 29 de enero de 1900, Oller le informa que en esos momentos se encontraba en los Estados Unidos, concretamente en la ciudad industrial de Paterson, New Jersey al lado de Nueva York. Curiosamente, al final de la carta, le deja como remitente el nombre y la dirección de un tal “Pedro Esteve”. La presente intervención es una breve relación y reflexión sobre la vida y obras de un anarquista catalán que militaba en Nueva York y New Jersey a finales del siglo XIX y principios de siglo XX.

Nuestro ensayo no pretende más que dar un breve esbozo biográfico de Pedro Esteve (1866-1925), un anarquista español catalán que nació en Barcelona pero luego emigró a los Estados Unidos donde pasó el resto de su vida dedicándose a tareas libertarias. No cabe duda alguna que Esteve fue el más importante anarquista español en tierras norteamericanas. Recientemente se le ha llamado “nuestro anarquista más internacional”. Durante su vida en los Estados Unidos, o sea, desde 1892 hasta su muerte en 1925, fundó y colaboró en varios periódicos anarquistas de lengua española, así como *El Despertar*, *Cultura Obrera*, *Cultura Proletaria*, *El Esclavo* y otros. Además publicó importantes colecciones de contenido anarquista. Es más, conoció y colaboró con los anarquistas más importantes de los Estados Unidos, así como la rusa Emma Goldman (1869-1940), norteamericana de origen judío-lituano nacida en lo que era Rusia, hoy Lituania,

---

<sup>2</sup> Carta de Cayetano Oller a Miguel de Unamuno (29 de enero 1900). Casa Museo Unamuno (Salamanca). Ver GÓMEZ MOLLEDA, D., *El socialismo español y los intelectuales. Cartas de Líderes del movimiento obrero a Miguel de Unamuno*, Salamanca, 1980, p. 373. La revista *Ciencia Social* se fundó en Barcelona el 1º de octubre de 1895. Fue dirigida por Anselmo Lorenzo. Unamuno publicó cuatro ensayos en la revista entre enero y julio de 1896. Sabemos que el último número de la revista fue secuestrado por la Policía tras el atentado de la Calle Canvis Nous. Los redactores de la revista fueron acusados y detenidos. Entre los colaboradores de *Ciencia Social* encontramos a Pedro Corominas, Jaume Brossa, Pompeu Gener y Pedro Dorado Montero.

<sup>3</sup> Ver la correspondencia de Oller a Unamuno en GÓMEZ MOLLEDA, D., O. C., pp. 369-372. Sobre los amigos anarquistas catalanes de Unamuno, ver BROTONS I VIVANCO, C., “Miguel de Unamuno y los anarquistas catalanes”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 30, 1995, pp. 51-59. Según el Prof. Brotons, Gómez Molleda se ha equivocado. G. (Gaetà) Oller y J. Fernández Oller son la misma persona: BROTONS I VIVANCO, C., O. C., p. 56. Sobre el tema del proceso del Montjuich, PÉREZ DE LA DEHESA, R., “Los españoles ante el proceso del Montjuich”, *Actas de la Asociación Internacional del Hispanismo*, Actas III 1968, pp. 685-694. (Versión Online en Centro Visual Cervantes). En el mismo artículo se menciona el periódico de Esteve, *El Despertar*, p. 691).

y el italiano Carlo Tresca (1879-1943) vinculado a la ciudad de Nueva York donde vivió y fue asesinado. A lo largo de su vida Pedro Esteve pudo establecer lazos importantes con anarquistas españoles, italianos y latinoamericanos, dentro y fuera de América del Norte. Entre ellos, fue amigo íntimo del anarquista italiano Errico Malatesta (1853-1932) y del anarquista mexicano Ricardo Flores Magón (1874-1922). Aunque existen algunos trabajos sobre estos, ninguno de ellos es cronológico. Más que nada, aparte de su enfoque cronológico, nuestro trabajo intenta situar la obra y pensamiento de Esteve y sus compañeros dentro de los contextos históricos, sociales y políticos en que surgieron.

Ahora bien, como sabemos, existen buenos y serios trabajos sobre el anarquismo español<sup>4</sup>. También tenemos algunos importantes estudios sobre el pensamiento libertario de los Estados Unidos, así como los trabajos sobre Emma Goldman y sus compañeros. También es menester recordar la obra de Paul Avrich (1931-2006), un excelente historiador del anarquismo norteamericano<sup>5</sup>. Más reciente aun, tenemos la valiosa investigación sobre los anarquistas alemanes de Nueva York del Prof. Tom Goyens con el hermoso título *Cerveza y revolución* (2007)<sup>6</sup>. Sin embargo, aparte de nuestros trabajos sobre la prensa anarquista norteamericana en lengua española, no existen estudios sobre el anarquismo hispano de América del Norte y sus relaciones con el anarquismo español<sup>7</sup>.

## II. Pedro Esteve: un retrato de un anarquista catalán en los Estados Unidos

Entre los españoles que llegaron a los Estados Unidos para huir de la represión contra los anarquistas en España y buscarse la vida, nos encontramos

<sup>4</sup> ÁLVAREZ JUNCO, J., *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*, Madrid, Siglo XXI, 1976; ESENWEIN, G., *Anarchist Ideology and The Working Class Movement in Spain, 1868-1898*, Berkeley, University of California Press, 1989; TERMES, J., *Historia del anarquismo en España (1870-1980)*, Barcelona, RBA, 2011; ABELLÓ, T., *Les relaciones internacionales de anarquisme català*, 1987; MARÍN, D., *Anarquistas. Un siglo de movimiento libertario en España*, Barcelona, Ariel, 2010.

<sup>5</sup> AVRICH, P., *Anarchist Voices. An oral history of Anarchism in America*, Oakland, CA, AK, Press, 2005.

<sup>6</sup> GOYENS, T., *Beer and Revolution. The German Anarchist Movement in new York City, 1880-1914*, Urbana, University of Illinois Press, 2007.

<sup>7</sup> CHABRÁN, R., "Spaniards. The Spanish Language: Labor and Radical Press of the U.S.: An Introduction and an Annotated Bibliography" in the *Immigrant Labor Press in North America 1845-1976. An Annotated Bibliography*, ed. D. Hoerder. Assistant Editor C. Harzig. 3 vols. Westport, CT., Greenwood Press, 1987, Vol. 3, pp. 151-190.

con nuestro Pedro Esteve. ¿Qué sabes de él? ¿Cómo era ese joven catalán anarquista? Su compañero, el asturiano Marcelino García, también anarquista, nos pinta un buen cuadro de su amigo en una entrevista con el historiador Paul Avrich:

Pedro Esteve fue la influencia más grande en mi vida. Miré su foto y veré. Fue una gran influencia en mi vida... Fue el anarquista español más sobresaliente en América –un hombre muy culto y educado que podía hablar con palabras sencillas. Se dedicó toda la vida a educar campesinos humildes como yo. Esteve tenía un modo de ser serio, tranquilo y decoroso. Los catalanes son de porte y modales tranquilos<sup>8</sup>.

También tenemos las palabras de su hijo Sirio Esteve que nos dejó un recuerdo de su padre. Su hijo nos dice de su padre que fue "... la personificación de sus creencias y que era tierno y un idealista".

### III. Barcelona: el aprendizaje de un joven tipógrafo anarquista

Pedro Esteve tenía 26 años cuando llegó a los Estados Unidos. Pero, ¿cómo era Esteve antes de pisar tierras norteamericanas? ¿Qué sabemos de su vida? ¿A qué se dedicaba? ¿Quiénes eran sus compañeros? En fin, ¿cuáles eran los rasgos sobresalientes de su nivel de educación? Cuando Esteve llegó a los Estados Unidos ya era un anarquista militante. Ya había conocido los más importantes de Barcelona; ya había trabajado con los anarquistas más importantes de su tiempo, así como el italiano Errico Malatesta. Como el mismo anarquismo español, Pedro Esteve nació en Barcelona –esa Barcelona que con mucha razón se ha llamado "la cuna y hogar del anarquismo"<sup>9</sup>. Los primeros años de ese nivel de educación se llevaron a cabo en la ciudad condal que también se ha llamado la "Rosa de Fuego". Esteve como barcelonés –como nos dice Termes– "...no dejaba de percibir el hecho de que Barcelona ha sido la capital del anarquismo en buena parte del siglo XIX y primer tercio del XX. La ciudad ha sido el espejo y guía de los libertarios de toda España y del mundo..."<sup>10</sup>.

Ahora bien, es precioso situar la biografía de Esteve dentro de la cronología de los más importantes hechos del anarquismo tanto en España como en los Estados Unidos a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Esteve nació en el barrio obrero de San Martín unos años antes del II Congreso Inter-

<sup>8</sup> Ver "Marcelino García" en AVRICH, P., *o. c.*, p. 391 Todas las traducciones son nuestras.

<sup>9</sup> TERMES, J., *o. c.*, p. 9.

<sup>10</sup> TERMES, J., *o. c.*, p.13.



nacional del Trabajadores y de la Revolución de 1868 —la así llamada “Gloriosa”. Durante sus primeros años, España iba a plasmar la caída de Isabel II, la visita del anarquista italiano Giuseppe Fanelli y la llegada de la efímera Primera República.

Parece ser que a los catorce años Esteve inicia su carrera como tipógrafo en el taller de una de las más famosas imprentas anarquistas de Barcelona. Aquí no referimos a la histórica “La Academia”—según algunos fue una de las más notables instituciones del periodismo anarquista en Cataluña<sup>11</sup>. La Tipografía de la Academia era propiedad de Evarist Ullastre y en su taller se publicaron muchos de los periódicos notables del movimiento ácrata<sup>12</sup>. Aunque Esteve no recibió una educación formal, su aprendizaje como tipógrafo le proporcionó una buena formación dentro del mundo de las letras y de las artes. Además, esa formación y su oficio de tipógrafo le puso en contacto con los escritores y editores de las revistas y periódicos anarquistas más importantes de la época, así como *Acracia y el Productor*<sup>13</sup>. Estas experiencias vitales luego le serían claves para su trabajo en la prensa anarquista de lengua española en los Estados Unidos. O sea, en una edad muy temprana, Pedro Esteve tuvo la oportunidad de conocer de primera mano los colaboradores de *Acracia*, como Antoni Pellicer i Paraire (1851-1916), Anselmo Lorenzo (1842-1914), Ricardo Mella (1861-1925), Teobaldo Nieva y Fernando Tárrida del Mármol (1861-1915)—unas de las figuras más sobresalientes del anarquismo español, mejores maestros y compañeros no hubiera podido tener<sup>14</sup>.

Como sabemos, Antoni Pellicer estuvo afiliado a la Federación Regional Española y aparte de editar los trabajos de los anarquistas españoles también publicó traducciones de escritores tan importantes como los ingleses William Morris, Herbert Spencer y del ruso Pedro Kropotkin<sup>15</sup>. La publicación *Acracia* de Pellicer fue seguida por el seminario *El Productor*; tal vez uno de los periódicos más importantes del anarquismo español. Este periódico se fundó en Barcelona en 1887 y se publicó hasta 1893. Entre sus colaboradores principales encontramos Celso Gómis Mestre (1848-1915) y nuestro joven Pedro Esteve<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> ESENWEIN, G., *o. c.*, pp. 126, 134.

<sup>12</sup> TERMES, J., *o. c.*, p. 83.

<sup>13</sup> ESENWEIN, G., *o. c.*, pp. 126-127

<sup>14</sup> *Ib.*

<sup>15</sup> *Ib.* Sobre Pellicer, ver también TERMES, J., *O. c.*, pp. 79-85

<sup>16</sup> ESENWEIN, G., *o. c.*, p. 27.

#### IV. Pedro Esteve y la prensa anarquista de los Estados Unidos

Pues bien, al llegar a los Estados Unidos en 1892, Pedro Esteve inicia su carrera en el periodismo anarquista en América del Norte. Más bien que un inicio fue una continuación de la labor que había hecho en Barcelona. Pero antes de hablar de su colaboración en la prensa anarquista, ¿qué sabemos de la visión que tenía Esteve sobre el país que acaba de conocer? Poco después de llegar a los Estados Unidos, el joven anarquista escribía:

Es grande por la extensión de territorio que abarca y por la riqueza que posee. Sus inmensas ciudades, cruzadas en todas direcciones por ferrocarriles elevados y tranvías eléctricos y de cable, están unidas por colosales puentes o por veloces medios de locomoción y transporte. Tiene trenes que asemejan palacios y buques como villas; la luz eléctrica es usada hasta en las aldeas. Sus manufacturas, grandiosas, están montadas según provienen los más modernos adelantos científicos<sup>17</sup>.

Esteve rápidamente se incorporó al “Grupo de El Despertar” dirigido por su amigo y compañero Adrián del Valle (1872-1945)<sup>18</sup> que le había adelantado a Nueva York poco tiempo antes. Parece ser que Esteve, del Valle y el hispano-cubano J.C. Campos pronto encabezaron la redacción del periódico *El Despertar* que había iniciado su publicación en Brooklyn, Nueva York<sup>19</sup>. Años después, nuestro Esteve trabajó con un grupo parecido a este en las ciudades de Tampa e Ybor en el estado de Florida. Allí publicó el periódico *El Esclavo*. La publicación de *El Despertar* estableció un lazo importante entre los cubanos en Nueva York y los anarquistas cubanos por medio de los trabajadores del Adrián del Valle, J.C. Campos y el mismo Esteve. Estos jugarían un papel significativo en el desarrollo del anarquismo en Cuba. Sobre el periódico *El Despertar* se ha escrito muy poco. Poco tiempo después de su llegada a los Estados Unidos, a Esteve se le destina a la ciudad de Chicago como delegado al Congreso Internacional Anarquista. Este congreso coincidía con la Feria Mundial, o sea la Exposición para celebrar el cuarto centenario del descubrimiento del así llamado Nuevo Mundo por Colón (‘World Co-

<sup>17</sup> ESTEVE, P., *A los anarquistas de España y Cuba: Memoria de la Conferencia Anarquista Internacional Celebrada en Chicago en Septiembre de 1893*, 1900.

<sup>18</sup> Adrián del Valle, también conocido como “Palmiro de Lidia”, fue un anarquista catalán afinado en Cuba donde desarrolló una carrera como periodista y escritor de cuentos y novelas. Sobre del Valle, ver ESENWEIN, G., *o. c.*, pp. 130-131.

<sup>19</sup> CHABRÁN, R., *o. c.*, pp. 157, 175.

lombian Exposition’) que se celebró en Chicago desde el 1º de mayo hasta el 3 de octubre de 1893. El mismo Esteve nos habla de sus impresiones de la Exposición en su colección de ensayos, *A los anarquistas de España y Cuba* (1900) cuando nos describe la “Ciudad Blanca”.

El congreso anarquista fue prohibido al principio por la policía de la ciudad pero luego se celebró de todos modos, en los locales del periódico de *The Times of Chicago*. En dicho congreso se representó una amplia gama de la opinión anarquista. Entre los delegados el inglés William Holmes, la escritora anarquista y feminista norteamericana, Voltairine de Cleyre. (1866-1912), el anarquista norteamericano, C.L. James (1846-1911), el canadiense Honoré Jackson (1861-1952) y el anarquista alemán, Josef Peukert (1855-1910)<sup>20</sup>.

### V. Esteve en Paterson: más periódicos

Al pasar los años *El Despertar* se traspasó a Paterson, New Jersey con el equipo del grupo de *El Despertar*. Recordaremos que la ciudad de Paterson se la ha llamado “la capital del anarquismo en los Estados Unidos”. Muy pronto Esteve encontró su hogar y base de operaciones en Paterson, en la comunidad de anarquistas italianos, especialmente los que publicaban el periódico *La Questione Sociale*, uno de los periódicos más importantes del grupo italiano de anarquistas en los Estados Unidos<sup>21</sup>. Como veremos, Esteve y su mujer, María Roda colaboraron en este periódico<sup>22</sup>.

Algunos años después o sea, en 1910, Esteve fundó y publicó el periódico *Cultura Proletaria*, otro periódico anarquista importante al que la misma Emma Goldman recordaría muchos años después al hablar de su colaboración con anarquistas españoles en los Estados Unidos. Emma Goldman le escribía a un compañero lo siguiente sobre su colaboración con los anarquistas españoles:

<sup>20</sup> Sobre V. de Cleyre, ver CLEYRE, DE V., *The Making of an Anarchist*, London, Black Bear, 1978 y AVRICH, P., *An American Anarchist: The Life of Voltairine De Cleyre*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1978. Ella también escribió sobre C.L. James y el Congreso de Chicago en la revista *Mother Earth*, 6, 1911, pp. 142-144. Sobre el alemán Peukert y el Congreso anarquista, ver GOYENS, T., *o.c.*, p. 132.

<sup>21</sup> GUGLIELMO, J., *Living the Revolution. Italian Women’s Resistance and Radicalism in New York City, 1880-1945*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2010, pp. 148-150.

<sup>22</sup> GUGLIELMO, J., *o. c.*, pp. 139-140; 155-160 y BENCIVENNI, M., *Italian Immigrant Radical Culture. The Idealism of the “Soverversiv” in the United States, 1890-1940*, New York, New York University Press, 2011, pp. 16, 47-49.

Usted asume, querido compañero, que yo no sabía nada sobre el movimiento español antes de venir a España. ¿En qué basa esta hipótesis? Usted parece olvidar que tuvimos un movimiento muy fuerte en los Estados Unidos, durante muchos años cuando se publicaba *Cultura Proletaria* y Pedro Esteve era su editor<sup>23</sup>.

Aunque sólo podemos decirlo de pasada, Goldman colaboró con los anarquistas españoles mucho antes de la Guerra Civil. Esta también es una cuestión que tiene que estudiarse con más detalle y atención<sup>24</sup>.

El periódico *Cultura Proletaria* también se publicó en Brooklyn<sup>25</sup>. Al periódico *Cultura Proletaria* le siguió otro periódico anarquista también publicado por Esteve. Aquí nos referimos al periódico *Cultura Obrera*, otra publicación importante de los anarquistas en los Estados Unidos. Se publicó entre 1911 y 1925, es decir, hasta la fecha en que murió Esteve en el año 1925. El compañero de Esteve, Marcelino García, que hemos mencionado, nos da una información muy importante sobre los periódicos de Esteve, así como sobre sus lectores.

Recordaremos que García siguió el trabajo de Esteve, después de su muerte, especialmente en cuanto la publicación de *Cultura Proletaria*. García

<sup>23</sup> Carta de Emma Goldman a M. Nettlau (9 de mayo 1937) citada en GOLDMAN, E., *Vision on Fire. Emma Goldman on the Spanish Revolution*, editada por David Porter, Oakland, CA., AK Press, 2006, p. 291.

<sup>24</sup> De y sobre Emma Goldman en español no hay mucho. De las obras de Goldman en español, tenemos GOLDMAN, E., *Viviendo mi vida*, Madrid, Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, 1996. 2 vols.; *La palabra como arma*, Buenos Aires, Terramar Ediciones, 2010; *Fraternalmente, Emma: Cartas de amor y de Guerra*, Madrid, La Felguera, 2009. Sobre Goldman hay más, ver, DINNON, R., *Rebelde en el paraíso yanquí. La vida de Emma Goldman, una anarquista rusa* (Versión Online). PEIRATS, J., *Emma Goldman: Anarquista de ambos mundos*, Madrid, Campo Abierto, 1978 y PEIRATS, J., *Emma Goldman, una mujer en la tormenta del siglo*. Barcelona, Laia, 1983). PORTER, D., *Visión de llamas. Emma Goldman sobre la revolución*. QUESADA MONGE, R., “El anarquismo de Emma Goldman (1869-1940) y los límites de la Utopía”, *Revista de Estudios Literarios*. Universidad Complutense de Madrid, 2001, versión Online. SUIERO SOANE, S., “Federica Montseny y Emma Goldman: Dos visiones anarquistas sobre la emancipación de la mujer”, Seminario de Historia. Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid (versión Online); SUIERO SOANE, S., “De John Most a Emma Goldman; el anarquismo en los Estados Unidos”, en AVILÉS, J. y HERRERÍN, A., (eds.), *El nacimiento del terrorismo en occidente. Anarquía, nihilismo y violencia revolucionaria*, Madrid, Siglo XXI, 2008, pp. 79-103; GARRIDO, H. B., “Revisando Emma Goldman. Notas sobre su contribución a una historia feminista del género”, *Revista del Centro de Estudios e Interdisciplinarios sobre la Mujer*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Tucuman. 2007. Versión Online.

<sup>25</sup> CHABRÁN, R., *o.c.*, pp. 157,174.

editó esta publicación desde la muerte de Esteve, o sea, desde 1925 hasta el cierre del periódico en 1952<sup>26</sup>. Este periódico fue, sin duda, uno de los periódicos anarquistas de lengua española en los Estados Unidos que duró más tiempo y tuvo más vigencia. Según García, en su momento más importante, *Cultura Proletaria* llegó a la circulación de cuatro mil números<sup>27</sup>. Sobre García tenemos alguna información pero hay mucho más que indagar. Sabemos que tomó parte en la defensa del caso de los anarquistas italianos Sacco y Vanzetti y que también viajó a España durante la Guerra Civil donde colaboró con Emma Goldman quien, como sabemos, se encontraba en España por esas fechas. Existe una correspondencia entre García y Goldman que aun no ha recibido la atención merecida<sup>28</sup>.

Ahora bien, Esteve también colaboró en otros periódicos anarquistas aparte de *El Despertar*, *Cultura Proletaria* y *Cultura Obrera*. También editó *El Esclavo* de Tampa al que ya nos hemos referido y *Doctrina Socialista Anarquista* de Paterson (1905). Sus artículos también aparecieron en el periódico mexicano *Regeneración* de Flores Magón junto con su participación en periódicos anarquistas de lengua española.

## VI. Esteve y sus colecciones de ensayos

No obstante, Esteve no sólo publica en periódicos. También publicó libros, colecciones de sus ensayos de contenido teórico sobre el anarquismo. De nuevo tenemos que decir que estas obras se han escapado de la atención crítica, tanto de estudiosos españoles como norteamericanos. Aunque no tenemos tiempo para comentarlos en detalle ahora, proporcionaremos una breve relación de algunas de estas obras. Entre estas obras tenemos: *A los anarquistas de España y Cuba: Memoria de la Conferencia Anarquista Internacional Celebrada en Chicago en Septiembre de 1893* (1900); *A Propósito D'un Regicidio* (1900); *Socialismo Anarquista. La Ley. La Violencia. El Anarquismo. La Revolución Social* (1902) y *Reflexiones sobre el movimiento social en México* (1911).

---

<sup>26</sup> Ver "Marcelino García" en AVRICH, P., *o. c.*, p.392

<sup>27</sup> *Ib.*

<sup>28</sup> Ver "Marcelino García" en el Archivo Emma Goldman/Emma Goldman Papers. Universidad de California, Berkeley.

## VII. Colaboración con anarquistas no españoles

Todos sabemos que el anarquismo fue un movimiento internacional, más bien transnacional. Anarquistas como Pedro Esteve cruzaron fronteras nacionales, lingüísticas y culturales. Frecuentemente, Esteve en reuniones anarquistas multilingües y multiculturales en las que los oradores presentaban charlas en varias lenguas así como en ruso, yidís, alemán, inglés, italiano y, por supuesto, en español. Esteve no solo intervenía en estas reuniones sino también funcionaba como traductor. Aparte del español, Esteve hablaba catalán y dominaba el italiano perfectamente. Al final de su vida logró presentar discursos en reuniones anarquistas en inglés. A partir de 1894, frecuentemente hablaba al lado de Emma Goldman y le traducía al español durante sus giras de propaganda por Nueva York y otras ciudades del este de América del Norte. Sin embargo, su colaboración más intensiva con un grupo no español fue la que tuvo con los italianos, especialmente el “Grupo Lucho por la Existencia” de Paterson, New Jersey y su periódico *La Questione Sociale* del que fue editor. En esta colaboración trabajó íntimamente con anarquistas italianos e italo-americanos, entre ellos Errico Malatesta y Carlo Tresca. Pero no cabe duda de que su colaboración con italianos más importantes se llevó a cabo por medio de su mujer, la italiana Maria Roda.

Maria Roda llegó a Nueva York desde su Italia natal poco después de la llegada de Esteve, o sea, en 1894. Parece ser que Esteve y Roda se conocieron antes durante un congreso de anarquistas italianos en Milán. Desde que Maria Roda pisó tierras americanas fue la compañera de Esteve de por vida y ambos militaron por el ideal anarquista en América de Norte. Debemos subrayar, de nuevo, que ambos eran anarquistas comprometidos antes de llegar a los Estados Unidos. Esta pareja anarquista merece un estudio como pareja, mucho más amplio del que se puede hacer aquí. No cabe duda alguna de que esta pareja refleja claramente el carácter internacional de las vidas y obras de anarquistas europeos en Nueva York y New Jersey y Florida. Sin embargo, labor de esta pareja más importante se llevó a cabo en Paterson, New Jersey, especialmente con las mujeres afiladas a los grupos feministas que publicaron en periódicos anarquistas de esta zona.

## VIII. La compañera Maria Roda y Emma Goldman, “La mujer más peligrosa de América.”

Maria Roda, la compañera de Pedro Esteve conoció personalmente a Emma Goldman, la así llamada “mujer más peligrosa de América”, por primera

vez al llegar a los Estados Unidos. Se conocieron en Nueva York en una reunión de anarquistas poco después de que Goldman salió de la cárcel en 1894. Esta reunión se llevó a cabo en el Teatro Thalia de Manhattan para celebrar la liberación de Goldman. Goldman, Esteve y Roda intervinieron en este mitin. Tal vez esta fue la primera vez que Roda habló en una reunión anarquista en América. A pesar de que Roda habló en italiano y Goldman no entendió nada, la actuación de Roda como oradora le llamó mucho la atención a Goldman tanto que muchos años después escribió en sus memorias y recordó como fue trasladada por la presencia carismática de Roda. Goldman escribió en su autobiografía: “extraña belleza de María y la musicalidad de su voz despertó en toda la asamblea un fuerte entusiasmo. Maria resultó ser un verdadero rayo de sol para mí”. Desde ese momento hizo lo posible por convertirse en la maestra, amiga y compañera de María Roda.

### **IX. La muerte de Pedro Esteve y conclusión**

Pedro Esteve muere en 1925 en la ciudad de Weehawken, New Jersey, al otro lado de la ciudad de Nueva York donde por muchos años había publicado prensa obrera y presentado conferencias en reuniones anarquistas. Vivió los últimos 33 años de su vida en los Estados Unidos. Jamás regresó a España, a su Barcelona natal. Había militado en España y luego después en los Estados Unidos a favor de la Emancipación Social. Se puede decir que se hizo americano al lado de obreros americanos, tanto los nativos como los emigrantes. Durante su vida trabajó como tipógrafo, impresor y editor de la prensa obrera y anarquista de los Estados Unidos. Conoció a muchos de los anarquistas más importantes de la época. Además, trabajó con organizaciones obreras y sindicatos de tabaqueros y trabajadores de la mar, tal vez el más importante fue el IWW, o sea, el sindicato de Trabajadores Industriales del Mundo. Fundó y escribió en los periódicos anarquistas de la lengua española de los Estados Unidos. Durante su vida también logró establecer vínculos con anarquistas de varios países.





## JOSÉ LUIS CANO, EL SUR DEL SUR

JOSÉ LUIS MORA GARCÍA  
*Universidad Autónoma de Madrid*

No conocí personalmente a José Luis Cano. No tuve, pues, el honor de que me dedicara unos versos tan hermosos como los que dedicó a Andérica y a Lobato:

Como la gaviota que detiene un instante su vuelo sobre  
 El mar,  
 Y como la plaza entera enmudece  
 Cuando el matador inicia su rito de muerte frente  
 Al toro, así se paró súbitamente el aire en el sagrado silencio<sup>1</sup>.

Claro que hay que ser de Vélez-Málaga para merecer este honor pues sólo en la ciudad de María Zambrano resuenan con sentido estas palabras de Semana Santa o de la romería de la Virgen de los Remedios cuya ermita ha sido decorada con bellas pinturas Naif.

Tampoco yo tengo capacidad para escribir versos pero sí para gustar del sur como él, desde Algeciras hasta Málaga y, desde ahí, a Vélez-Málaga, y por eso he podido alcanzar la contemplación de la misma luz y los mismos paisajes que contempló este algecireño de la calle Ancha, de la destartalada calle Ancha, junto a la Plaza Alta y frente a la peña, agarrada a la península por ese estrecho istmo que se conocemos, precisamente, como La Línea, casi siempre tapada por el gorro gris que fija sobre ella el viento de Levante.

Mi primer acercamiento a Cano fue intelectual y lo fue a través de un largo estudio que dediqué durante meses a la revista *Ínsula*<sup>2</sup>. Pude apreciar,

<sup>1</sup> CANO, J. L., “Semana Santa en Vélez”, en *Poesía Completa*, edición de Alejandro Sanz, Algeciras, Fundación de cultura José Luis Cano, 2001, p. 230.

<sup>2</sup> MORA GARCÍA, J. L., “El significado de *Ínsula* en la cultura y la filosofía españolas de la segunda mitad del siglo XX (1946-2000). Un puente con el exilio”, en VV.AA., *Pensamien-*

entonces, la magnitud de la obra de este hombre que contribuyó a disolver las asignaturas tradicionales y fundirlas en una sola que se llamaba España, pero una España tan ancha como carente de omnipotencia, tan plural como sus culturas y como sus lenguas alcanzaban, tan solidaria como carente de solidaridad se manifestaba en las graves ocasiones que le tocó vivir, mas no, por eso, renunció a mostrar la necesaria unidad de tiempo y comunidad de sus regiones e idiomas que se apoya en un proyecto vinculado a la cultura, a las artes, a las ciencias y a la filosofía.

Si este fue mi primer acercamiento a su insigne y callada figura, de obra propia y muy importante, siempre al lado de quienes reconocía aún más importantes que él mismo, le conocí de verdad cuando pude asociarle con mi descubrimiento de la Bahía de Algeciras, que realicé hace unos treinta años, renovado cada año al leer los “Sonetos de la Bahía” (1940-1942), escritos por José Luis Cano al finalizar la guerra si no antes, y hacerlo donde deben leerse: al contraluz y teniendo enfrente el peñón gibraltareño desde el Rinconcillo.

Ha sido Algeciras, lo que queda de aquella ciudad a la que había que llegar poco menos que en balsa, atravesando el río Guadiaro, cuando se iba desde Málaga, según relata Juan José Tellez en la *Historia de Algeciras* que coordinó Mario Ocaña<sup>3</sup> citando palabras del propio Cano en sus *Memorias malagueñas*, la ciudad que terminó por acercarme a Cano. Precisamente la propia ciudad que ha tardado, también, en ser una ciudad asequible pues no hace tanto tiempo llegar desde la meseta, aún casi medio siglo después del tiempo citado por Cano, llevaba doce o catorce horas y hasta el Expreso de la noche no tardaba menos de ese mismo número de horas en atravesar todo el sur. Abrirse a la bahía era experimentar la misma sensación de libertad que debió tener Cano cuando escribió su poema.

Pero allí estaba el Sur; ese Sur aprisionado entre la Roca, artificio inglés, que conocí en tiempos en que el Sr. Gómez y Mr. Gómez se citaban a través del espacio neutral para gritarse que padre o madre estaban bien o que había nacido el último de los nietos; y el monte Acho, que abre al otro lado del Estrecho la inmensa África desde Ceuta, ciudad hacia donde se desplazan miles de magrebíes cada verano con el ánimo de atravesarla camino de sus lugares

---

*to español latinoamericano contemporáneo*, II, Editorial Feijoo/Universidad Central de las Villas (Cuba), 2006, pp. 79-112. Puede consultarse en [www.cervantesvirtual.com](http://www.cervantesvirtual.com)

<sup>3</sup> OCAÑA, M. (COORD.), *Historia de Algeciras*, t. 3, Diputación de Cádiz, 2001. Principalmente el epígrafe “José Luis Cano”, pp. 241-262.

de origen. Entonces, recuerdo, hace ya años, inundaban la ciudad de Algeciras y ponían sus esteras cara a la Meca para realizar los preceptivos rezos. Mas todo eso ha cambiado ya mucho. No así el Sur.

El cierre natural, orográfico, de la ciudad hacia el interior de la Península, convertía a Algeciras en lugar abierto y cerrado al mismo tiempo. Era, y es, una abigarrada ciudad industrial junto con San Roque y Los Barrios, una nueva Carteia proveedora de acero, de petróleo y papel, un puerto marítimo que ejercía, y ejerce, de frontera y aduana de productos y gentes en tránsito hacia Europa o hacia África dejando su poso en el habla de las gentes de esa Algeciras que vivía, y vive, bajo la figura de Almanzor y las murallas árabes, acostumbrada a la interculturalidad mucho antes de que esta palabra existiera. A esta gente de este Sur, un punto tímida, amable hasta hacer a uno sonrojarse y generosa por convicción pues creen que el mundo no podría construirse de otra manera, me parece que perteneció José Luis Cano. Por eso, si quieren un Gibraltar español es por este mismo motivo y no por otro, pues

Mas no me hieres tú, si ya impaciente  
tu dueño inglés dispara, tú a quien quiero  
para siempre andaluza y nunca sola.  
[...]  
Mirando estoy tus sombras y cadenas,  
Oh roca sin amor, y en mi atalaya  
Tocando estoy tus penas<sup>4</sup>.

Claro que, para sentir así la luz que despeja las sombras poco a poco, hay que comprender que esa luz es un elemento fundamental de la ciudad, como la orilla en forma curva hacia Málaga que se cierra puntiaguda en Tarifa... como lo son la arena y el horizonte, a veces abierto y a veces cerrado, elementos básicos que conforman un carácter y una forma de ver el mundo, hecha del frescor matutino cuando llega la brisa del suave Levante y del calor acerante del duro Poniente al mediodía. Es la pasión del mar:

En tus orillas vivo y alimento una sed sin descanso, oh mar ardiente, y en los  
despojos de tu azul gimiente  
Pongo la abierta herida de mi aliento<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> CANO, J. L., “Cuatro sonetos al peñón”, *o.c.*, p. 33.

<sup>5</sup> CANO, J. L., “Pasión del mar”, *o.c.*, p. 66.

Así pues, haber experimentado a lo largo de años estas mismas sensaciones me ha acercado a la figura de quien naciera en aquella calle destartada, trazada con poca gracia pero que encauza a las gentes de Algeciras, viniendo de la Plaza Alta, apenas superviviente de los años del desarrollismo, hacia la Plaza de Andalucía o hacia el parque de María Cristina, lugar un tiempo que fue de relatos, dramas, poesía, cuentos y música bajo las estrellas. “En esta casa nació el 28 de diciembre de 1911 el insigne poeta JOSÉ LUIS CANO” reza la loseta puesta el 3 de mayo de 1987 por el Ayuntamiento” sobre la hoy blanca fachada de una casa de dos plantas, sobria y dotada de cierta elegancia que da un punto de equilibrio a las demás edificaciones. Por frente, y en medio, está el busto de don Cristóbal, cronista de la ciudad y memoria de la misma hasta su fallecimiento hace unos pocos años. Me recibió en una sala húmeda de la biblioteca municipal y allí se prestó a hablarme de José Luis Cano y a dejarme cuanta bibliografía él conocía.

Pues bien, José Luis Cano aprovechó esa curvatura hacia el Este para conocer en Málaga a los que ya comenzaban a ser grandes poetas. Si la orografía, la luz y el habla de la ciudad conforman el carácter, base de su forma de ser, la cultura hace lo propio con el espíritu hasta conformar una forma propia de expresarse y de comprender lo que les rodea. Cuando unió su vida para siempre a las de aquellos que comenzó allí a conocer (Lorca, Altolaguirre, Prados y Aleixandre), las formas de vida estaban ya hechas y eso le mantuvo firme ante los vaivenes que la vida habría de traerle.

A partir de aquí, de este tiempo inicial, contamos ya con biografías y estudios que nos aproximan a la figura intelectual de Cano<sup>6</sup>; y casi todos los grandes críticos de la literatura española se han ocupado de él porque él mismo se hizo poeta con ellos y, solidario con la creación poética, fundó la colección “Adonais” y se comprometió con la poesía y su difícil vivir en este mundo.

Si él traía ya de Algeciras ese carácter en ciernes, como decíamos, conformado por el aprecio a lo lejano y a lo próximo, por la generosidad y la timidez, ahora la inmersión en el mundo de los poetas le condujo poco a poco a la INCONFORMIDAD, a ser un in-conforme, dicho de alguien que no se adapta del todo a ninguna forma, bien distinto del DISCONFORME, es decir, aquel que está falto de acuerdo y de conformidad con las demás personas e incluso con las cosas. Nunca podría haberse dicho esto de José Luis Cano pero sí lo

---

<sup>6</sup> GUERRERO, A., *José Luis Cano. De Sonetos de la Bahía a La España de Bonafoux*, Algeciras, Fundación José Luis Cano, 1991.

primero, pues el IN-CONFORME que, por no adaptarse del todo a ninguna forma, no renuncia a casi ninguna o es capaz de CONFORMAR(SE) con muchas, incluidas las de aquellos que “están entre dos siglos” o son “heterodoxos y prerrománticos”<sup>7</sup> o se refugian en una “Ínsula”<sup>8</sup> o en torno a la mesa camilla de la calle Velintonia, termina por ser el nudo en torno al que se articulan grupos humanos enteros sobre todo en épocas de resistencia. “Hicimos”, “ha venido fulano y ha dicho...”, “nos han prohibido...”, “han clausurado...” etc. Son esas “apuntaciones”, entre el apunte, el punto y el puntazo sobre la realidad, las que han venido a ser ese pequeño tesoro de *Los cuadernos de Velintonia*<sup>9</sup>. Quizá son la expresión de una parte de la oposición de “mesa camilla” al franquismo, poco para unos y bastante para otros. Algo de intrahistoria tiene esta historia que por tener por escenario una pequeña habitación no fue pequeña, seamos justos. Era una historia que no se clausuraba entre las cuatro paredes sino que se proyectaba a la realización de empresas culturales de envergadura y luego encontraba en el pequeño grupo el ambiente necesario para limpiar las pequeñas impurezas del roce cotidiano.

Impagable, en todo caso y por nuestra parte, este esfuerzo de José Luis Cano para conocer biografías iniciales de personas que luego ocuparían lugares relevantes; para saber de pronunciamientos y actitudes, pero, sobre todo, para adentrarnos en sus propios temores, angustias, recelos, problemas y para editar, para resistir al poder. ¡Cuántos detalles encontramos ahí contados sin perder el sentido de lo humano, manteniendo la finura de espíritu, sin perder, en este caso, el sentido del humor y ese punto de pequeña maldad sin la cual moriríamos de aburrimiento. Los amores, platónicos o reales, los pequeños orgullos heridos cuando no llegaba el éxito esperado de una obra, la resistencia cuando se imponían nombres poco deseados para las vacantes de la Academia o la búsqueda de apoyos para que *Ínsula* volviera a ver la luz como sucedió con la decisión tomada por Juan Beneyto, nuevo director de prensa a finales de 1956. Desde esa atalaya, a modo de balcón, podemos recordar el entierro de Ortega y los primeros movimientos estudiantiles que

<sup>7</sup> CANO, J. L., *Heterodoxos y Prerrománticos*, Madrid, Eneida, 2007. Hay edición de la Diputación de Cádiz, 2011. La primera edición es de 1974.

<sup>8</sup> Hecha de letras y adoptando la forma de revista, editorial y tertulia.

<sup>9</sup> CANO, J. L., *Los cuadernos de Velintonia*, Algeciras, Fundación José Luis Cano, 2002. La editorial Seix Barral había sacado una primera edición en 1986 en la que faltaban los apuntes de los años centrales de la década de los sesenta que José Luis Cano, al parecer, había perdido.

se desarrollaron a continuación. Otros muchos detalles sobre pequeñas publicaciones como *Aldebarán*, también prohibida –creo que en este caso incluso secuestrada antes de salir– como lo fue *Ínsula*, por ser, ambas revistas, demasiado liberales y orteguianas. En esas cuatro paredes de la casa de Aleixandre una cosa queda como segura: que el espíritu de los INCONFORMES es más resistente a las presiones autoritarias de lo que se cree. O dicho de otra manera: que el espíritu no es vencido con facilidad, como difícil es vencer a la literatura y, si se me apura un poco, más aún vencer a los poetas precisamente por ser frágiles.

Y nos queda *Ínsula*. Ya comenté al principio que por ahí vino mi encuentro con la figura de José Luis Cano, que luego ha ido cerrando todo este círculo más amplio del que aquí doy somera cuenta. Mucho se ha hablado sobre esta magnífica revista, nacida al amparo de la librería del mismo nombre, con un objetivo bien interesante: contribuir a la cohesión social, como Canito había comprobado que hacían las revistas de libros en Francia. Nació, pues, como ha señalado Mainer, aquella *Ínsula* de la enorme confianza que sus fundadores tenían en la capacidad moral y política de de la literatura. Por eso, comenzaba el estudio que he dedicado a esta revista con las siguientes palabras: “Si pudiera hacerse coincidir a un país entero con las páginas de una revista podríamos pensar que España, de haberlo hecho con el espíritu de *Ínsula*, habría sido un lugar habitable para todos incluso en los primeros años de la posguerra”.

Sabemos que Cano fue una figura clave desde los inicios. Acababa de licenciarse en Derecho y Filología al terminar la guerra (años 1942 y 1943 respectivamente), había fundado la colección “Adonais” de poesía (1943) y mantenía una excelente relación con los poetas del 27 desde su periodo malagueño cuando estudió el bachillerato, como dijimos con anterioridad. Todos sus biógrafos resaltan la influencia de Emilio Prados, pero también las de Luis Cernuda, Aleixandre, Altolaguirre, la del propio García Lorca y la de Juan Ramón Jiménez. Ubicado en la llamada generación de 1936, podríamos decir, pues, que fue un puente entre los que se tuvieron que marchar y los que se quedaron. Durante treinta años ejerció como profesor del Instituto Internacional y fue bibliotecario de la empresa CAMPSA.

La dirección de Enrique Canito se extendió hasta enero de 1983 en que fue sustituido por el propio José Luis Cano quien lo fue hasta el número de mayo-junio de 1987, momento en que tomó el relevo Víctor García de la Concha en el marco del proyecto de Espasa Calpe, propietaria de la revista

desde 1983<sup>10</sup>. Con las incorporaciones de Antonio Núñez (1962) y Carlos Álvarez Ude (1973) éstas han sido las personas que, desde dentro de la revista, han mantenido la orientación de *Ínsula* hasta el número 667-668 que pertenece a septiembre de 2002.

Así pues, ahí radica su principal significación: el deseo de cumplir una finalidad que se asienta en una fe inquebrantable en el poder de la escritura para suturar lo que otras armas habían desgarrado. José Luis Cano, como ha dicho Mainer, tenía una fe enorme en la literatura, aprendida en Emilio Prados, Lorca, Guillén, Aleixandre y tantos otros y la puso al servicio de un proyecto cultural que tenía una meta moral y política: la reconstrucción de España:

Su fe en la literatura –nos dice Mainer– era enorme. La concebía como la más alta expresión de la vida humana y como el lugar casi físico donde podían encontrarse los cómplices de aquella fe. Escribir, leer, leerse los unos a los otros eran los sacramentos, rigurosamente laicos por supuesto, de aquel ejercicio de autodescubrimiento, reconocimiento y fraternidad<sup>11</sup>.

Por ello el valor radical que *Ínsula*, como expresión más consumada de esta convicción realizada a lo largo de años y diversas circunstancias, coincide más con la idea de reconstrucción y de unidad que con la idea de “resistencia cultural” aunque fuera también esto y así se percibiera inevitablemente por sus protagonistas durante más tiempo del deseado. Probablemente el concepto de “insularidad”, de tantas resonancias en nuestra historia, como decíamos, hiciera mención a esa concepción que María Zambrano expresara con referencia al Galdós isleño cuando le calificó de “don del océano”, es decir, alguien que, ante una crisis que le expulsa al exilio de manera trágica o pacíficamente, se repliega para soñar “la paz oceánica, es decir, sin fronteras”<sup>12</sup>. Resistencia inicial, pues, mas con afán de superar la actitud individualista o excluyente. Su espíritu en la España de 1946 bien puede considerarse opuesta al talante

<sup>10</sup> En el momento del nombramiento de Víctor García de la Concha como director de la publicación, José Luis Cano fue nombrado Presidente del Consejo Editorial si bien con alguna reticencia por su parte. Desde el número doble 438-439 de mayo-junio de 1983 figura como *Revista de Letras y Ciencias Humanas*, regida por un Consejo Editorial del que formaron parte en ese momento: R. Gullón, J.L. Aranguren, F. Ayala, J.L. Abellán, L. Bonet, A. Amorós, C. Bousoño, J. Campos, J. Siles, G. Carrero, R. Conte, F. López Estrada y J. M. Blecua junto a otros profesores que representaban instituciones extranjeras. El formato actual de la revista es de septiembre de 1988.

<sup>11</sup> MAINER, J. C., “José Luis Cano en su *Ínsula*”, *Almoraima*, 22, octubre 1999, p. 37.

<sup>12</sup> ZAMBRANO, M., “Un don del océano: Benito Pérez Galdós”, en GÓMEZ BLESA, M. (ed.), *Las palabras del regreso. (Artículos periodísticos, 1985-1990)*, Salamanca, Amarú Ediciones, 1995, p. 123.

de los vencedores en la idea que expresara Aranguren algunos años después: “Los españoles –también los intelectuales españoles– estábamos divididos. La guerra civil consumó esta división, pero no nos separó”.

El instrumento empleado fue la palabra. *Ínsula* es, antes que nada, una revista de libros, palabra de palabras, diálogo en la cercanía o en la distancia, tejido envolvente que no busca la especialización parceladora y gremial sino la reconstrucción de la sociedad en base a la palabra y a la letra. Y, por lo menos, hasta los inicios de los setenta esta orientación se mantuvo nítida y como trazada con regla y cartabón. En fin, las conclusiones a que llegué sobre la revista en el artículo publicado, y mencionado, al comienzo de esta breve intervención, ya están escritas y no es oportuno repetirlas aquí. Me remito a su lugar y solo recuerdo ahora el punto que más interés tiene para los historiadores del pensamiento español.

Me refiero al que más directamente tiene que ver con su compromiso con la filosofía que nace, ciertamente, de toda su vocación española, americana y cosmopolita. Para los historiadores del Pensamiento Español *Ínsula* debe ocupar un lugar relevante al estudiar la filosofía de la segunda mitad del siglo XX. Desde su vocación de “universidad abierta”, esta revista fue muy sensible a la filosofía que resultaba excluida de la universidad real en los años 40 y 50. La orientación que tomó desde sus orígenes puede resultar hoy discutible para algunos sectores de la filosofía académica (aun no siendo una revista profesional de la filosofía), vistos ya con alguna distancia aquellos años<sup>13</sup>, pero lo más cierto de todo es que, sin lo escrito en sus páginas, es imposible entender la filosofía española del último medio siglo.

Aunque sea sucintamente podemos considerar la difusión del orteguismo, que se refiere no solamente al pensamiento de Ortega, propiamente dicho, sino a toda la atmósfera que su figura generó. La revista es, sin duda, hija de lo que Ortega supuso en la cultura española, tanto a través de la recepción directa por parte de algunos de sus más significados discípulos que más han publicado: Julián Marías, en primer lugar; y a continuación Aranguren, Laín y luego Muguerza o José Luis Abellán, sin olvidar a Paulino Garagorri y algunos de los pensadores del exilio que se abrieron un hueco en sus páginas, como luego indicaremos. También a través de un seguimiento menos acade-

---

<sup>13</sup> A pesar de ello podrían catalogarse más de 200 artículos publicados acerca de cuestiones filosóficas de distinta índole sobre autores o cuestiones que se iban suscitando al hilo de libros publicados que la revista en ocasiones reseña pero, en otras muchas, comenta hasta presentar su propio punto de vista sobre los diversos enfoques.



micista, pero de enorme seriedad, entre otros del propio José Luis Cano, autor de dos secciones que marcaban la línea editorial: “La Flecha en el Tiempo” y “Los libros del mes”. A lo largo de tantos años, Ortega figura como tema en sesenta artículos<sup>14</sup> y en los números 48 (1949) y 119 (1955) se publicaron textos del propio autor. Claro, el interés añadido de la revista residía no solo en su atención al pensamiento producido en la península sino al que debiera haberse producido de no haber ocurrido la guerra civil y el exilio. Quizá esta labor adquiere su verdadero valor al celebrar el centenario de la Generación del 14 pues nos permite fijarnos en matices, positivos o en los que no lo fueron tanto, de una generación llamada a ser crucial en la construcción de España y de la propia Europa. Los que conocemos como pensadores del exilio fueron ya otra cosa, discípulos sí de sus maestros pero pensadores por cuenta propia también pues las nuevas circunstancias les obligaron a ello. A todo ello fue sensible la revista. Pronto aparecieron noticias sobre libros de José Gaos, sobre Ferrater Mora, cuyas sucesivas ediciones del Diccionario fueron siempre comentadas; sobre Joaquín Xirau y García Bacca, quien mereció un largo artículo de Pablo de Andrés Cobos, asiduo asistente a la tertulia de *Ínsula* y maestro a quien debemos unas excelentes crónicas sobre Machado y Blas Zambrano durante su periodo segoviano.

Fue, no obstante, María Zambrano quien tuvo una presencia más consistente en la revista y no lo fue por casualidad. Hasta 12 artículos suyos merecieron la atención de *Ínsula*. El primero llegó con la recomendación de Luis Cernuda y fue en fecha bastante temprana: 1952. Después se han publicado hasta 12 artículos de la propia filósofa y hasta 9 artículos sobre su obra y las noticias más relevantes: la concesión del premio Príncipe de Asturias y su regreso a España en 1984. No es gratuito que haya sido María Zambrano la filósofa del exilio que más presencia ha tenido en *Ínsula*, pues su pensamiento encarna mejor que ningún otro lo que la revista quería ser y esa síntesis de poesía y razón era su expresión más consumada. Por lo que la poesía y la razón han simbolizado a lo largo de los siglos su maridaje no agotaba una cuestión puramente epistémica o de teoría literaria o de relaciones entre la filosofía y la literatura sino que adquiría relevancia en el plano moral y en el político. De tal manera que su preocupación por la necesaria reconstrucción de España se completaba con su proyección europea y americana. En este

---

<sup>14</sup> La primera referencia fue el artículo de Julián Marías glosando la edición de las obras de Ortega en 1947. Aunque Zubiri es admirado también por las personas que hacen la revista, su obra recibe tan sólo cuatro artículos entre los años 1963 y 1981.

sentido la filosofía zambraniana, encarnada en su propia biografía, era expresión de la culminación del deseo e historia recordada puesta al servicio de una esperanza, por más que la primera apuesta hubiera resultado fallida.

En este sentido, *Ínsula* cumplió esa función de puente que no pudo llegar a realizar la revista que con ese nombre, *El Puente*, no pasó de ser un proyecto frustrado. En la pormenorizada reconstrucción que ha realizado Francisca Montiel Rayo del complejo proceso que no llegó a culminar, le ha sido obligado remitirse a la fundación de *Ínsula* como el intento de “atenuar en la medida de lo posible los efectos de la escisión cultural producida en 1939” y cómo esta revista fue “un primer órgano de expresión en torno al cual articularse”. Y añade la autora:

“Con su actitud posibilista, *Ínsula* se erigió en inicial ‘cabeza de puente’ entre las Españas, un puente en cuya difícil construcción participaron en la década de los cincuenta –al producirse el reconocimiento internacional del gobierno de Franco– destacados pensadores de las dos orillas”<sup>15</sup>.

Una experiencia, por cierto, muy similar a la sufrida por María Zambrano respecto de su propio exilio como manifestó en diversas ocasiones. Una de las más sentidas e intensas se la manifestó a Pablo de Andrés Cobos en carta dirigida a este discípulo de su padre a finales de enero de 1969:

Cuanta muerte. Cuanta ausencia, cuanto vacío. En “La tumba de Antígona” hay mucho sobre el exilio y todo desde él. No sé si te envié, creo que no, pues que no tuve separatas, mi “Carta sobre el exilio”. Debo tener alguna fotocopia. Mas te la enviaré más adelante, más adelante.

Entiendo todo, lo que me dices y creo que entenderás lo que yo te dijera, tan difícil. Pues que uno no tiene la culpa de que el principio de contradicción no rija las cosas de la vida, y el contradecirse, a veces, es la consecuencia, inevitable de estar diciendo la verdad, si es que la verdad toda puede decirse –y no me refiero al secreto ni al pudor–. Es que habría que ser Miguel de Cervantes, por ejemplo, para dar su reflejo. Hace falta el espejo, el espejo de la verdad: pensamiento, arte, gracia, inspiración, todo a base de una radical honestidad. Esta última no me falta, mas lo demás... Sí...<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> MONTIEL RAYO, F., “La revista *El Puente*, un frustrado proyecto de cooperación intelectual entre las dos Españas”, en ALTED, A. y LLUSIÁ, M. (EDS.), *La cultura del exilio republicano español de 1939*, v. I, Madrid, UNED, 2003, pp. 199-218.

<sup>16</sup> ANDRÉS, S. de y MORA GARCÍA, J. L., *De ley y de corazón. María Zambrano Alarcón-Pablo de Andrés Cobos. Cartas (1957-1976)*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2011, p. 158

El proyecto que Canito y Cano diseñaron a mitad de los cuarenta ha venido a constituir un proyecto realmente importante para suturar fracturas culturales y personales en ese nivel intermedio, muy lejos de los focos y de los reconocimientos sobredimensionados. *Ínsula* pertenece a ese nivel de la sociedad y la cultura que se establece por debajo de la superficie, no reflejado por las noticias ni visualizado en el transcurrir inmediato de los días pero cuyo potencial termina por brotar y mostrar su potente función en la reconstrucción, primero tras los escombros, pero cuando la ciudad, es decir, España, se nos presentó adecuada su labor continuó sensible a los cambios filosóficos, científicos y estéticos que conformaban la transición democrática. Todo ello hecho no sólo por él pero sabemos que sin él hubiera sido imposible. Era necesario un hombre que callara más que hablara y que escribiera más que firmara. Era necesario José Luis Cano.

Mas José Luis Cano fue más que el proyecto de *Ínsula*. Hoy apreciamos su labor como editor de los principales poetas de su tiempo y como ensayista recuperador de los pensadores liberales españoles: de aquellos que fueron considerados afrancesados y quienes hicieron el tránsito del XIX al XX, desde el admirado veterano Valera, pasando por Galdós hasta los modernistas, los escritores del 14 y los del 27. Quede aquí la lista de sus libros como testimonio de su aportación a la cultura española. Habrá de merecer alguna vez un estudio y, sobre todo, un reconocimiento mayor este sureño, que desde el Sur del sur, tuvo vocación de que ese sur nunca volviera a quedar clausurado. Y menos aún quedar reducido a aquella prisión algecireña que quiso cerrar su imaginación creadora y su capacidad de recuperación de aquella nuestra historia que consideró debía formar parte de la historia universal: en la poesía –en el sentido fuerte de la misma– residía la clave. José Luis Cano estuvo muy atento a la misma<sup>17</sup>. Por eso hubiera sido imperdonable no evocar su figura en unas jornadas dedicadas a la Historia del Pensamiento español, celebradas en el Sur, y hacerlo de manera sentida y justa aunque sea con brevedad, para no reiterar lo ya publicado.

---

<sup>17</sup> MORA GARCÍA, J. L. “José Luis Cano: poética y sentido moral”, *Archiwum Historii Filozofii i myśli społecznej • archive of the History of Philosophy and Social Thought*, vol. 58/2013 (supplement), pp. 179-198.



---

## ARANGUREN: UN FILÓSOFO DEL SUR FRENTE AL UTILITARISMO INGLÉS Y EL REALISMO ESCANDINAVO

CRISTINA HERMIDA DEL LLANO  
*Universidad Rey Juan Carlos*

La obra de Aranguren recorre diversos estadios, de los cuales el estadio ético constituye, a mi modo de ver, el verdadero epicentro. Esta dimensión vendría, en cierto modo, a corresponderse con su segunda etapa de pensamiento, cuyo inicio se sitúa en 1955 al acceder a la cátedra de Ética y Sociología en la Universidad de Madrid, aun cuando su tesis doctoral en Filosofía *El protestantismo y la moral*, publicada en 1954<sup>1</sup>, se inscribiera ya dentro de esta tendencia.

Es en este estadio en el que Aranguren se preocupa de estudiar las más novedosas doctrinas éticas, tales como la de la escuela utilitarista, analítica o marxista. Al tiempo que comienza una etapa, principalmente marcada por la moral pensada, en la que sus investigaciones giran en torno a la dimensión social de la moral individual, su distinción entre moral como estructura y moral como contenido, la consideración de la ética como el fundamento último de las relaciones sociales con sus respectivas derivaciones hacia el campo de la política y de la cultura en general, y su permanente empeño por hacer de la Ética y la Sociología dos materias vivas conectadas con la realidad concreta y actual.

Me gustaría resaltar que, aunque en la obra de Unamuno, Ortega o Zubiri no faltaban, desde luego, preocupaciones de índole ética, la ética no fue expresamente tematizada en nuestra filosofía clásica reciente hasta que Aranguren, continuador de todos ellos, comenzase a hacerlo a mediados de los cincuenta. Cierto es que, por entonces, se contaba con unos cuantos manuales escolásticos sobre los que basar la existencia de la materia. Sobra decir, sin

---

<sup>1</sup> Recogida también en LÓPEZ ARANGUREN, J. L., *Obras*, Madrid, Plenitud, 1965, pp. 234 y ss. (En adelante simplificamos con su segundo apellido)

embargo, que los autores de tales textos permanecían por lo común de espaldas a la filosofía contemporánea y hasta ajenos a la modernidad.

Tres años después de ganar su cátedra aparecería su obra más conocida *Ética* (1958)<sup>2</sup>, que él había presentado como *Memoria de cátedra* y que, en mi opinión, serviría de referencia obligada a varias generaciones. Se trata de una obra contemporánea y personal, en la que incorpora un “talante” de rigor analítico, incrementado por la influencia que, durante esos años, iniciaría el neopositivismo lógico anglosajón en nuestro país con efectos, por cierto, tan altamente beneficiosos y progresivos. Al mismo tiempo, en esta obra se dejaría notar con fuerza la huella de Zubiri a la hora de distinguir entre “moral como estructura” y “moral como contenido”, distinción que, partiendo de la idea orteguiana de la vida humana como “quehacer”, le va a permitir subrayar que el hombre ha de hacerse una vida que no le viene dada hecha. De ahí que el hombre sea constitutivamente moral, y salvo casos patológicos, no le alcance la posibilidad de ser amoral, aunque, claro está, pueda optar por regir su conducta según estos o aquellos contenidos o pautas morales o inmorales.

La ética del profesor, ética docente, pero también ética vivida, como él mismo se ocuparía de precisar, supondría un puente hacia la innovación filosófica y una práctica cotidiana revulsiva y transformadora. En cualquier caso, su ética dejaría buena cuenta de ser una ética abierta: pues, por una parte, se abría a la política: una política justa, que no deja de lado a los débiles; pero, por otra, se abría a la religión: a la religión de un Dios sin imposiciones ni sermones, de un Dios deseoso de hacer el regalo de la felicidad, en palabras de Adela Cortina<sup>3</sup>.

Y junto al estadio ético se encuentra en el pensamiento de Aranguren el estadio moral, que, a su vez, se correspondería con su etapa vital, caracterizada por el obligado exilio, a partir de 1965, junto con los también entonces catedráticos Agustín García Calvo y Enrique Tierno Galván. Aparte de otras consideraciones, aquella triple expulsión, a la que se añadieron los castigos a los catedráticos Montero Díaz y Aguilar Navarro, junto a la dimisión de José María Valverde (“Nulla esthetica sine ethica”), tuvo el valor simbólico de reunir a estas tres corrientes de pensamiento tan difíciles de conciliar: el socialismo, la acracia y el cristianismo heterodoxo<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> ARANGUREN, J. L., *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1958.

<sup>3</sup> CORTINA, A., “En la muerte de José Luis L. Aranguren. Cuatro historias”, en *ABC*. 18-04-1996, p. 51. Asimismo Vid. BONETE PERALES, E., *La ética entre la religión y la política*, Madrid, Tecnos, 1989.

<sup>4</sup> Sobre éste y otros aspectos biográficos de Aranguren, vid. HERMIDA DEL LLANO, C., *José*

La razón por la que Aranguren fue acusado y, en consecuencia, expulsado del país, no obedeció como en el caso de Sócrates a la pretensión de querer introducir “nuevos dioses”, sino al mero intento de incorporar nuevas ideas y actitudes, en suma, de “dar una clase de ética al aire libre”, tal como él calificó su intervención en la manifestación estudiantil de febrero de 1965.

Este estadio moral se caracteriza porque la atención no se fija exclusivamente en la construcción teórica de la ética, sino también en los problemas morales concretos. En este periódico alternar entre España y América, surgirían obras como *Moral y sociedad* (1966); *El marxismo como moral* (1968) o *Lo que sabemos de moral* (1967)<sup>5</sup> que con el tiempo haría nacer una nueva obra, que enriquece y completa la anterior, *Propuestas morales* (1983)<sup>6</sup>, una de las mejores síntesis de su pensamiento, obras todas ellas, desde mi punto de vista, de las que se pueden extraer conclusiones para el tema que nos ocupa<sup>7</sup>, esto es, su postura ante el utilitarismo inglés y el realismo escandinavo.

## 1. Crítica de la sociedad occidental: utilitarismo y sociedad del bienestar

Jeremy Bentham en su obra *The Principles of Morals and Legislation* (1781) precisaba en el capítulo XIII: “el objeto general que todo Derecho tiene, o debería tener, básicamente, es el de aumentar la felicidad de la co-

---

*Luis López Aranguren (1909-196)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997; y J.L. Aranguren. *Estudio sobre su vida, obra y pensamiento*, Madrid, Dykinson & Universidad Carlos III de Madrid, 1997.

<sup>5</sup> Madrid, Gregorio del Toro, 1967.

<sup>6</sup> Madrid, Tecnos, 1990.

<sup>7</sup> A la conocida distinción zubiriana de años atrás vendría a añadirse en este libro “la moral como actitud”, entendida como búsqueda inconformista y crítica de los códigos vigentes, que nos permita afrontar la realidad de los nuevos valores: cultura de la riqueza (consumismo), cambio de la estructura familiar, movimientos juveniles, revolución cultural, etc. Porque Aranguren estaba convencido de que la “gran moral”, como código rígido de deberes, estaba conociendo su ocaso, pero subsistiría la “pequeña moral” o “*mínima moralía*” en cuanto modelo o “estilo de vida”, inscrito en la cotidianidad misma. La importancia de esta nueva dimensión de la moral, (cuya única guía autónoma “sería ahora la conciencia moral, sometida a todos los condicionamientos que se quieran, pero, en última instancia, irreductible”), derivaría de que, a diferencia de la moralidad como estructura, que todos los hombres compartiríamos en cuanto miembros de la misma especie, la actitud moral apelaría a cada individuo, siendo éste el que debía juzgar críticamente los contenidos de la moralidad vigentes en su comunidad, así como asociarse con otros individuos en la empresa, más o menos utópica, de transformarlos.

munidad y, por consiguiente, en primer lugar, excluir, tanto como fuera posible, todo aquello que puede sustraer de la felicidad: en otras palabras, excluir la desgracia”<sup>8</sup>. Tenemos aquí de entrada presente el principio utilitarista por excelencia: la justificación de las acciones en virtud de la maximización del bienestar general<sup>9</sup>.

Aranguren se ocupó de este tema en diferentes textos. Primeramente en la obra *Lo que sabemos de Moral* (1967) y posteriormente en *Propuestas morales* (1983) aparece un capítulo (en concreto, el quinto) dedicado al utilitarismo y a la “sociedad del bienestar”. Allí Aranguren señalaba que el utilitarismo, sistema ético inventado en Inglaterra a fines del siglo XVIII, consideraba el placer como el único bien intrínseco. Ahora, sin embargo, no se trata ya del egoísta placer individual, sino que —explicaba— el objetivo moral se cifra en la promoción del mayor placer posible para el mayor número posible de seres humanos. La devaluación del término “placer”, puesto que nos hace pensar en algo demasiado efímero, conduce a Aranguren a su sustitución por la palabra “bienestar”<sup>10</sup>.

Para Aranguren el utilitarismo del bienestar como moral material más extendida en España a lo largo de estos años, presentaba, a su juicio, graves dificultades. Por una parte, al no considerar como “bien intrínseco” más que el bienestar, tenía que reducir todos los actos intrínsecamente éticos (cumplimiento de las normas, ateniendo al deber, práctica de la virtud, etc.) a la categoría de “bienes instrumentales” en la medida en que producen, como consecuencia, un aumento en el bienestar general. Esto es, lo que desde un punto de vista rigurosamente ético consideramos bueno, no es estimado por los utilitaristas como tal, sino en el caso de que, como consecuencia de su práctica, acrezca el bienestar común. Ahora bien, la crítica del utilitarismo que realiza Aranguren es hecha, no tanto pensando en su formulación histórico-filosófica, como en sus consecuencias, en sus frutos, que se tienen a la vista

---

<sup>8</sup> Literalmente precisó Bentham: “The general object which all laws have, or ought to have, in common, is to augment the total happiness of the community; and therefore, in the first place, to exclude, as far as may be, everything that tends to subtracts from that happiness: in other words, to exclude mischief”.

<sup>9</sup> Me resulta obligado recordar aquí la filosofía constructivista de Oppenheim cuando éste advirtió que definir conceptos valorativos descriptivamente conduce a la comisión de una *falacia definista*. Así, por ejemplo, cuando “bueno” se define como “lo que conduce a la felicidad”; de tal modo que resultaría contradictorio decir que una política que promueve la felicidad es mala. Vid. OPPENHEIM, F., *Conceptos políticos. Una reconstrucción*, Madrid, Tecnos, 1987.

<sup>10</sup> ARANGUREN, J. L., *Lo que sabemos de Moral*, o. c., p.24 y *Propuestas morales*, Madrid, Tecnos, 1983, p. 50.



en la concepción de la vida, en el ideal individual y colectivo de la llamada “sociedad del bienestar”<sup>11</sup>. De este modo, Aranguren sostiene que, aunque el bienestar puede y debe ser un fin primario propuesto a nuestro esfuerzo moral, una “saturación” de bienestar puede conducir a la protesta y a la repulsa de una sociedad orientada hacia tales ideales, provocando una actitud moral cínica en el sentido histórico-moral defendido por los padres del utilitarismo.

El sistema de Kant, contemporáneo del utilitarismo, se opuso frontalmente a él desde una ética deontológica diametralmente enfrentada a la ética consecuencialista; fueron las dos respuestas contrarias a un mismo problema. Sobre ello Aranguren escribe: “La moral de Kant pone la cualidad moral en el acto mismo; más aún, en la fuente interna de que brota, la *Gesinnung*, la buena voluntad, independiente de todo logro, resultado o consecuencia, así como de toda inclinación natural. El utilitarismo, por el contrario, veía lo intrínseco del bien en algo a lo que naturalmente nos sentimos inclinados, el bienestar; y el carácter moral de nuestro comportamiento en la maximización del bienestar, en el resultado consistente en la expansión y el crecimiento del bien, en algo pues que no es intrínseco a nuestros actos, sino consecuencia de ellos. En el sistema de Kant, la ley moral, por formal que sea, inspira el máximo respeto y en este sentido la moral kantiana, aun cuando plenamente autónoma, es rigurosamente normativa; en el utilitarismo el bien (instrumental) se mide por los frutos y cuando la norma representa algún papel –lo que, como vimos, ocurre en el llamado utilitarismo de la regla– es en atención a las buenas consecuencias que, según se supone, comporta su observancia. Por otra parte, la ética de Kant era rigurosamente individualista y consistía en una apelación a la conciencia de cada cual, para que cumpla su deber. El utilitarismo, aun cuando en forma insatisfactoria, es una ética social, pues tiene como meta la promoción del bienestar común”<sup>12</sup>.

Concretamente, en la parte final de su libro *Moral y sociedad. La moral española en el siglo XIX* (1966)<sup>13</sup> Aranguren mostraba cómo la Ilustración se había ocupado de plantear un tema que en la década de los sesenta se hallaba en España en el centro mismo de las preocupaciones: el tema de la felicidad –secularizada– como bienestar (pensemos en el *Welfare State*). El profesor abulense ponía de relieve cómo, sin embargo, había habido un cambio de

<sup>11</sup> ARANGUREN, J. L., *Lo que sabemos de Moral*, o. c., p.26 y *Propuestas morales*, o. c., p. 52.

<sup>12</sup> *Lo que sabemos de Moral*, o. c., pp. 29-30 y *Propuestas morales*, o. c., pp. 57-58.

<sup>13</sup> Madrid, Edicusa, 1966.

enfoque a la hora de abordar el tema. El bienestar, pensaban los Ilustrados, debe conseguirlo cada cual por sí mismo, mediante la práctica de las virtudes burguesas por antonomasia. Por el contrario, nuestros contemporáneos piensan que el Estado es quien se lo debe, si no proporcionar, porque algo tendrá que poner siempre el interesado, sí facilitarlo. La meta para Aranguren era encontrar el punto intermedio entre estas dos posiciones antagónicas.

## **2. La amenaza de la moral de la sociedad tecnológica: una forma renovada de utilitarismo**

En sus libros *Moralidades de hoy y de mañana* (1973) y *Talante, Juventud y Moral* (1975) Aranguren consideraba que la situación moral de entonces era la moral de la sociedad tecnológica. Tal moral consiste –explicaba– en una forma renovada de utilitarismo, que bien puede llamarse utilitarismo del bienestar.

Según Aranguren, si algo tiene de positivo esa moral en la que se vivía, era su socialización, a través de la institucionalización del contenido de la moral. Sin embargo, también tenía mucho de negativo, puesto que el reverso de esta institucionalización y, sobre todo, del bienestar consumista como *summum bonum*, es la evacuación de todo contenido moral, el vacío moral. Aranguren escribe: “En efecto, la búsqueda del bienestar es en sí misma extra-moral; la sociedad tecnológica, aunque nada comunitaria, ha sofocado el sentido moral individual; y el capítulo tradicionalmente más importante de la moral recibida católica y puritana, el de la sexualidad, va quedando más y más excluido del ámbito de la moralidad.

Este vacío moral, esta desmoralización son, me parece, los rasgos más característicos de nuestra época en lo que concierne a nuestro tema”<sup>14</sup>.

La solución del Estado totalitario no consideraba Aranguren que fuera satisfactoria como tampoco lo era la del *Welfare State*, puesto junto a los inconvenientes que presenta desde el punto de vista ético, se encuentra el hecho de que no es universalizable<sup>15</sup>. No se puede ignorar tampoco que el *Welfare State*

<sup>14</sup> ARANGUREN, J. L., *Moralidades de hoy y de mañana*, Madrid, Taurus, 1973, p.168 y *Talante, Juventud y Moral*, Madrid, Paulinas, 1975, p. 149.

<sup>15</sup> Sobre el problema de los países en vías de desarrollo en relación con su entrada en la economía de consumo remito a *Moralidades de hoy y de mañana, o. c.*, pp. 68 y ss. Aranguren insiste sobre los inconvenientes del aflojamiento de la tensión moral y de la doble manipulación: económica y política que ejerce el Estado del bienestar sobre el ciudadano. Lo peor de todo es que al consumidor se atribuye el papel fundamental de motor de la rueda

constituye la versión actual, “neoliberal” del liberalismo. Y si se mantiene que la ética como la vida, es, a la vez, individual y social y se la empobrece y falsea al amputarle una u otra de ambas dimensiones, este modelo no es aceptable<sup>16</sup>, como tampoco lo es el del comunismo al orientar la vida conforme a una pura ética social.

De ahí que el viejo Estado de derecho, sin dejar de seguir siéndolo, tenga que constituirse en Estado de justicia, puesto que, insisto, la moral ha de ser, a la vez, personal y social.

Aranguren destacaba, a mediados de los sesenta, el enorme desfase entre el progreso de carácter técnico y el que podría llamarse progreso moral, siendo aquí precisamente donde encaja la función del intelectual. Recordemos que su tarea consiste en luchar contra la alienación en todas sus manifestaciones. Su misión es de responsabilidad moral<sup>17</sup>.

En un artículo titulado “Moral de los años ochenta”, aparecido en su libro *Sobre imagen, identidad y heterodoxia* (1981), añadía a su repetida tesis de años anteriores (de que la fiebre consumista, producida y azuzada por una muy desarrollada economía de consumo, se opone a cualquier concepción plenamente felicitaria), la posible amenaza de que este apetito insaciable de consumo se viera, en un futuro no lejano, enteramente frustrado. La razón que señalaba era el agotamiento de los recursos económicos, energéticos y otros que consiguientemente producirían una drástica reducción en la oferta de consumo. Aranguren profetizaba que en el supuesto de que esto ocurriera, al no parecer dispuesto el hombre actual a renunciar a la moral del bienestar, es muy probable que, tras el consumismo cuantitativo se pasará a una nueva época de gusto, según explica Aranguren, “por el consumo cualitativo, por los goces elementales, por la recuperación del aire limpio, el agua clara, el alimento natural, el paisaje tranquilo y placentero...”<sup>18</sup>.

---

producción-consumo. Remito sobre este punto al capítulo XX del libro *Ética y Política*, Barcelona, Edición Orbis, 1985, pp. 243 y ss.

<sup>16</sup> Aranguren escribe sobre ello en *Talante, Juventud y Moral*, Madrid, Paulinas, 1975: “La sociedad de la abundancia, lo hemos visto ya, está montada sobre el egoísmo y sobre el derroche individualista de una economía de consumo afluente que, estructuralmente, por el montaje mismo del sistema, necesita, exige, ser fomentado. No solamente eso: es muy probable que se deba también a esa estructura, y no a una simple deformación, la necesidad éticopolítica de cultivar la desigualdad o, como se dice hoy, el status, el standing, el “nivel” social”, pp.167-168.

<sup>17</sup> Véase la entrevista de FIGUERUELO, A., titulada “La moral de nuestro tiempo” y publicada en *El Noticiero Universal*, 8-VII-1969 así como en *Conversaciones con Aranguren*, Madrid, Paulinas, 1976, pp. 229-230.

<sup>18</sup> ARANGUREN, J. L., *Sobre imagen, identidad y heterodoxia*, Madrid, Taurus, 1981, p. 160.

De este modo, así como el proyecto colectivo occidental es, durante una larga etapa, el del crecimiento o desarrollos ilimitados y la utopía, esto es, el *Welfare State* o Estado dispensador de la felicidad bajo la forma de consumista bienestar; con la década de los ochenta, al toparse con un límite efectivo, y no meramente futurologizado, el desarrollo, demanda el afinamiento del proyecto de vida que se traduce en el tránsito de un consumo cuantitativo a un consumo cualitativo.

Aranguren, a comienzos de los ochenta, cifraba la perspectiva moral del hombre así: “La sociedad actual no parece de ningún modo dispuesta a renunciar a un cierto hedonismo, es decir, a una moral orientada al goce, al placer, al sabor de la vida, y a sentir en ello la felicidad. Pero este goce, placer y sabor de la vida por la fuerza del relativo desabastecimiento económico, habrán de empezar a ponerse en los gustos de la vida sencilla, en un arte del ocio, en una moral neohedonista y comunitaria (microcomunitaria: goce del amor, de la amistad y de la comunicación en el endogrupo) o, si se prefiere llamarlo así, en un epicureísmo mucho más parecido al originario de Epicuro y sus inmediatos discípulos, relajadamente ascético, que a lo que en el lenguaje usual se entiende por epicureísmo”<sup>19</sup>.

En su libro *Ética de la felicidad y otros lenguajes* (1988)<sup>20</sup> insistiría en que la sociedad tecnológica o sociedad de consumo al poner el bien supremo en una sed inextinguible de consumo, consumo sobre todo de “símbolos” más que de auténticas realidades, no deja lugar para la genuina sed, también inextinguible, la representada por la actitud moral. La consecuencia de todo ello es la existencia de un vacío moral derivado de un uso de la razón, el de la sociedad tecnológica, puramente instrumental, que atenta sólo a procurar medios y no a alumbrar fines, modelos de vida, sentido para la vida<sup>21</sup>. Según Aranguren la fuerza de la propaganda de los *media* ha influido en los

<sup>19</sup> Vid. *Ib.* p. 168. Véase también la p. 190 de esta misma obra, lugar en que Aranguren vuelve a insistir en su rechazo a la fiebre consumista frente al gusto por el sentido pretecnológico o, mejor dicho, moderadamente tecnológico de la vida.

<sup>20</sup> Madrid, Tecnos, 1988.

<sup>21</sup> ARANGUREN, J. L. *Ética de la felicidad y otros lenguajes, o. c.*, p.120. Como con acierto ha señalado CEREZO, P. en su escrito “J.L. L. Aranguren: reformador moral en época de crisis”, *Revista Isegoría*: “La crítica de Aranguren se ciñe ahora a la moral establecida del consumismo –moral del bienestar y la utilidad–, que no deja florecer la exigencia propiamente ética, y a la cultura establecida, con su legitimación funcional omnímoda, inhibitoria de toda disidencia; y a trasluz, deja entrever utópicamente un nuevo *ethos* de libertad, como resistencia del individuo autónomo frente al *establishment*, y sus presiones y tentaciones-, y también de la felicidad, sustentada sobre la paz interior, el des-prendimiento y la serenidad”, p. 97.

siguientes supuestos: la homogeneización de las actitudes, la publicidad como carácter general de los comportamientos, la igualación de los consumos y la nivelación de la cultura.

### **3. Aproximación al derecho natural en relación con su posición frente al realismo escandinavo**

Me gustaría aclarar que el hecho de que usase Aranguren la expresión “derecho natural”, no permite atribuirle concepción iusnaturalista alguna distinta de la suya propia. La tesis que defiende el profesor abulense es que el derecho natural no está “dado” como “evidente” más que en unos principios comunes de carácter enteramente formal; lo que dificulta que pueda suministrar, por tanto, “modelo” alguno para la ordenación en sociedad. Para Aranguren, en cuanto de esos principios formales se desciende a la realidad, todo se va tornando problemático<sup>22</sup>.

No es que negara rotundamente el derecho natural, sino que más bien trataba de demostrar que éste, como ya viera Santo Tomás, ha de ser descubierto, lenta, trabajosa, históricamente y que, en definitiva, depende del proceso, constitutivamente histórico, de la razón práctica<sup>23</sup>. En el momento en que se intente detener ese proceso y se afirmen los resultados obtenidos hasta ahora por la razón práctica, se pone el derecho natural al servicio de los intereses creados y del orden establecido que, por bueno que sea, es siempre mejorable.

De hecho, reconocía Aranguren que la crítica más destructiva del derecho natural era su propia historia. “El derecho natural tiene que considerarse a sí mismo, para no ser unilateralmente reaccionario ni unilateralmente revolucionario, como un puro principio de significación y valor heurísticos, como un impulso hacia un bien siempre “buscado”, como un concepto más intencional y funcional que material, y, en fin, como dialéctico y esencialmente problemá-

---

<sup>22</sup> ARANGUREN, J. L., *Ética y Política*, Madrid, Guadarrama, 1963, p. 25. El profesor abulense pone de ejemplo, entre otros, la afirmación de la propiedad privada como regla de derecho natural, que se torna problemática al convertirse en un instrumento político, al servicio del orden establecido o, por el contrario, como en las vísperas de la revolución francesa, apto para subvertir ese orden.

<sup>23</sup> No se puede deducir de esto que Aranguren defendiera la misma concepción del derecho natural que tenía Santo Tomás, ni siquiera con ningún género de adiciones ni reinterpretaciones posteriores. Sobre esta cuestión remito al artículo de GRACIA, F., “Recuerdo del Profesor Aranguren” en *Cuadernos para el Diálogo*, 1966, p. 29.

tico, *unlösbares*, según lo ha llamado Erik Wolf, o *invérifiable* en el sentido de Gabriel Marcel”<sup>24</sup>.

Partiendo de que la auténtica actitud ética es de inconformidad y de búsqueda de una justicia dinámica, histórica, inventada y establecida por el hombre en un interminable proceso, Aranguren no aceptaría que se concibiera un derecho natural como “ordo” ya trazado, que no procede sino contemplar, aceptar y realizar. “La verdad a que apunta el derecho natural, la verdad jurídico-política, la verdad de justicia, es una verdad histórica, ligada a situaciones concretas, condicionada por factores económico-sociales, y nunca “dada” en el sentido de intemporalmente disponible”<sup>25</sup>. De ahí que se pueda sostener que Aranguren estaba lejos del iusnaturalismo ontológico y próximo, en consecuencia, al iusnaturalismo deontológico<sup>26</sup>.

#### 4. Su decisiva apuesta por un concepto funcional del derecho natural

Aranguren captaría con nitidez la diferencia sustancial entre lo moral y lo jurídico y es que mientras que lo moral queda constituido por la decisión íntima de aceptación, o apropiación racional y libre de un acto, conducta o habitud; lo jurídico, por el contrario, es la imposición institucionalizada de una propuesta moral, de un deber ético, para obviar la posible no-preferencia del mismo por el individuo. Libertad (Moral), por tanto, frente a obligatoriedad (Derecho).

De ahí que lo característico del Derecho fuera para él su positivación, para así, advertir sin equívocos el contenido del deber ético, su apropiabilidad obligada, inclusive mediante el uso de la fuerza social institucionalizada. Es cierto añadiría que el positivismo y el formalismo jurídicos sostienen que el derecho debe ser justo, como ha de ser lógico (coherente), referido a cuestiones reales, etc. Pero el derecho que no es justo, como el que no es lógico, referido a cuestiones realmente planteadas, etc., no por eso deja de ser derecho (positivo). Y, viceversa, el llamado derecho natural, por muy justo que sea, no es derecho (vigente) mientras no llegue a adquirir positividad<sup>27</sup>.

De lo anterior se deduce que aunque Aranguren no contradice frontalmente esta concepción de la que se siente más cercana que de la iusnaturalista, sí

<sup>24</sup> ARANGUREN, J. L., *Ética y Política*, Madrid, Guadarrama, 1963, p. 27.

<sup>25</sup> Vid. *Ib.* p. 27.

<sup>26</sup> NINO, C. S., *Introducción al análisis del Derecho*, Barcelona, Ariel, 1987.

<sup>27</sup> Remito a ARANGUREN, J. L., *Talante, Juventud y Moral*, o. c., pp. 164-165.

afirma que al clausurar el derecho en sí mismo, se cae en una abstracción de lo positivo o jurídicamente *positum*, quedando artificialmente aislado<sup>28</sup>. La sustancia jurídico-positiva nacería de una especie de transustanciación, a partir de una realidad sociomoral, que quedaría simplemente detrás, sin la menor relevancia jurídica, ya que se ha producido –dice el Profesor– una tajante solución de continuidad entre la realidad sociomoral y la sustancia jurídico-positiva. Pues bien, la continuidad entre una y otra se cumple gracias al derecho natural y en ello es en lo que éste consiste, funcional u operativamente considerado<sup>29</sup>.

La naturaleza moral de lo jurídico y la pretensión legal de lo moral no permiten separar académicamente lo moral y lo jurídico como realidades independientes<sup>30</sup> y menos aún aislarlos del seno social de donde proceden y se nutren.

El Derecho ha de ajustarse, en el más estricto sentido moral del término, según Aranguren, a su época y su cultura y expresar el sentir mayoritario de la conciencia social de donde le proviene su legitimidad. El derecho positivo se debe a su *Weltanschauung o way of life*, a los que sirve y en los que encuentra su propia justificación. En este sentido, puede afirmarse que el Derecho encuentra una limitación así como un criterio para medir la justeza de la norma jurídica en el sentimiento generalizado, o instinto de lo ajustado a la conciencia común de una época determinada. Es precisamente a esto último a lo que algunos le han denominado derecho natural, con la pretensión de ser otro nivel jurídico superior; que funciona cuando una pretensión moral no ha sido tutelada jurídicamente todavía, o cuando la misión del Derecho se desvía del sentido proyectado moralmente en la norma.

Lo que acabo de exponer explica que la realidad socio-moral no pueda quedar para Aranguren simplemente aislada detrás del Derecho, sin ninguna

---

<sup>28</sup> Vid. ARANGUREN, J. L., *Ética y Política, o. c.*, p. 28.

<sup>29</sup> Cabe pensar en las sociedades primitivas en las que no existe distinción alguna entre lo moral, lo social y lo jurídico. Es lo que Hegel denominó sustancia ética ingenua (anterior a la subjetividad y al desgarramiento de la “conciencia desgraciada”), en la cual la moral del individuo y la positividad peculiar del derecho se hallan confundidas en el continuum de la eticidad originaria de la comunidad. Vid. LÓPEZ ARANGUREN, J. L., *Ética y Política, O. c.*, p. 29.

<sup>30</sup> BLANCO GONZÁLEZ, A., en “De lo moral a lo jurídico en Aranguren”, *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, 23-24, p. 67, ha precisado las semejanzas entre los dos órdenes, pues ambos tienen el mismo origen: la felicidad como aspiración; proceden del mismo tronco: la comunidad autorreguladora; se proyectan sobre el mismo objeto: los actos e interrelaciones humanas; persiguen los mismos fines: el orden convivencial; aunque difieren en los medios utilizados.

relevancia jurídica<sup>31</sup>; puesto que incluso en ausencia de norma, siempre existe una referencia moral, ya que lo jurídico es, por hoy, una consecuencia de lo moral, ajustado a una instancia moral y justificado por ella<sup>32</sup>.

Es al constituirse formalmente el Derecho, esto es, como derecho positivo, escrito y promulgado, cuando se producen las condiciones para que surjan la pluralidad de las funciones iusnaturalistas. Pero ¿cuáles son éstas?

La primera función es hermenéutica, en el sentido restringido, “positivo” de esta palabra, y comprende, fundamentalmente, aparte de la interpretación de los términos, a las “lagunas” del derecho, a lo no previsto por él. Se concibe, por tanto, como una función supletoria, de lógica jurídica, con aplicación, principalmente, de las reglas de analogía y consecuencia<sup>33</sup>.

La segunda función enormemente importante sería la del *ius gentium*, que con razón fue considerado por los tratadistas fundadores de derecho internacional como una forma del derecho natural. Como se sabe, el derecho lo es siempre de un pueblo. Ahora bien, al entrar el pueblo portador de este derecho, que es propio y exclusivo de él, en contacto con otros pueblos, se establecen relaciones estrictamente jurídicas que, sin embargo, no son regulables por aquel derecho, ya que la otra parte no puede acogerse a él. De este modo, cumple también una función supletoria, pero ahora de relaciones jurídicas que llegan a constituir todo un corpus trascendente al ámbito inicialmente “positivo” de cada pueblo<sup>34</sup>.

La tercera función del derecho natural procede de que el derecho positivo no es una realidad cerrada en sí misma, sino proyección de una *Weltanschauung*, de un *way of life*, de una “cultura”, dentro de las cuales se inscribe,

---

<sup>31</sup> Pues de lo contrario no cabría solución posible ante el problema de las lagunas del Derecho. Supone una cerrazón ignorar una instancia moral, apropiada históricamente, o razón metajurídica, esto es, unos principios generales a los cuales necesita, a veces, apelar jurídicamente incluso el mismo Derecho. Vid. ARANGUREN, J. L., *Ética y Política, o. c.*, p. 31.

<sup>32</sup> Véase BLANCO GONZÁLEZ, A., “De lo moral a lo jurídico en Aranguren” en *Anales de la cátedra Francisco Suárez, o. c.*, p. 69.

<sup>33</sup> Es en los siglos XVII y XVIII, época del racionalismo y del desarrollo de la matemática, cuando cobra gran importancia esta función de construcción lógico-matemática y de “cálculo” abstracto del derecho. Vid. ARANGUREN, J. L. L., *Ética y Política, o. c.*, p. 33.

<sup>34</sup> El *ius gentium* alcanza su plenitud como derecho natural en la Edad Media y, sobre todo, en el siglo XVI y comienzos del XVII. Derecho natural, religión natural y derecho político cumplirán la función de abrir un ámbito minimalista de convivencia general. Vid. ARANGUREN, J. L. L., *Ética y Política, o. c.*, pp. 32-33. Sobre la concepción del *ius gentium* remito también al libro de ARANGUREN, J. L. L., *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, op.cit., p. 131.



de las cuales cobra su sentido y a las cuales necesita, a veces, apelar jurídicamente<sup>35</sup>. Son los “principios generales del derecho”, los principios metajurídicos de los que el derecho procede y en los que el derecho se funda<sup>36</sup>.

Respecto de la cuarta y quinta funciones, opuestas entre sí, surgen al perderse aquella sustancia o eticidad ingenua que conceptualizaba Hegel, como consecuencia de la crisis interna de una comunidad y la ruptura de su unidad profunda. Desde su ley positiva, el derecho natural puede funcionar, bien en dirección reaccionaria (cuarta función)<sup>37</sup>, hacia el pasado y sus viejas leyes, que son consideradas “naturales”, es decir, dadas, frente al nuevo derecho meramente puesto<sup>38</sup>. O bien (quinta función)<sup>39</sup>, en dirección progresista, hacia el futuro, hacia una sociedad que oriente el dinamismo de la historia en un sentido más justo que el presente.

Estas son, por tanto, a juicio de Aranguren, las cinco funciones totalmente independientes que ha desempeñado el llamado derecho natural: la función lógica, la función inter gentes, la función metajurídica y las funciones conservadora y progresista. La expresión “derecho natural” aludiría a unos contenidos históricamente variables que desempeñan funciones también condicionadas históricamente<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> Por ejemplo, en Nuremberg.

<sup>36</sup> Con el surgimiento de nuevas cosmovisiones como el anarquismo, marxismo o nacionalsocialismo en la segunda mitad de los siglos XIX y XX se pone de relieve esta tercera función del derecho natural, esto es, la dependencia en que se encuentra cada ordenación jurídica positiva de la concepción del mundo subyacente y fundamentante. Vid. ARANGUREN, J. L., *Ética y Política*, o. c., p. 34.

<sup>37</sup> Tras la positivización del iusnaturalismo revolucionario, a lo largo del siglo XIX, se desarrolla la cuarta función del derecho natural, reaccionaria o conservadora, retrocediendo al orden jurídico anterior o, al menos, robusteciendo el orden presente y deteniendo la revolución. ARANGUREN, J. L., *Ética y Política*, O. c., p. 34 y *Talante, Juventud y Moral*, O. c., p. 283.

<sup>38</sup> Aranguren observa que cuando se invoca el “derecho natural” en su función reaccionaria, conservadora y tradicional, este derecho se llamaba “natural” en base a que sus principios se consideraban inscritos en el corazón del hombre, habiendo sido puestos por Dios. Derecho natural se identificaba con el derecho divino; lo cual cambiaría con la secularización llevada a cabo a lo largo del siglo XVII y que culminó en el siglo XVIII. Pues a partir de este momento, su sentido será el de derecho puramente racional, subsistente por sí mismo sin fundamentación anterior en Dios. Vid. ARANGUREN, J. L. *El futuro de la Universidad y otras polémicas*, Madrid, Taurus, 1973, p.148.

<sup>39</sup> La primera función se manifiesta pronto como meramente instrumental, al servicio de esta quinta función, de carácter progresista. Vid. ARANGUREN, J. L., *Ética y Política*, o. c., p. 33.

<sup>40</sup> Remito a GRACIA, F. “Recuerdo del Profesor Aranguren” en *Cuadernos para el diálogo*, O. c., p. 29.

Por consiguiente, el nombre de derecho natural cumple una pluralidad de funciones que, prescindiendo de la primera, consiste, en definitiva, según Aranguren, “en mantener abierto el derecho a la totalidad de la cultura (en cuanto a sus fundamentos metajurídicos) y de la sociedad (las gentes, es decir, el mundo entero, por una intención de “derecho universal”, al menos incoactivamente), y a la historia, en su pasado (derecho natural como histórico, frente al racionalismo jurídico abstracto) y hacia el futuro (derecho natural como progresista y revolucionario en sentido político-social, frente a la perpetuación de situaciones recibidas de poder)”<sup>41</sup>. Y esto hasta tal punto es así que, en su concepción, lo importante del derecho natural no es su contenido, sino las funciones que desempeña.

A juicio de Aranguren, esta función de abertura es no sólo lo esencial del derecho natural, sino también especialmente oportuna y urgente, ya que vivimos –decía el Profesor abulense– prisioneros en parte de una concepción de separación del derecho (heterónimo y exterior) y la moral (autónoma e interior), propia del Kantismo y también del positivismo y el formalismo jurídicos, que aíslan el derecho de la realidad socio-cultural. En este contexto Aranguren podríamos decir que empatiza con el realismo norteamericano<sup>42</sup> y escandinavo<sup>43</sup> en la medida en que son concepciones que se rebelan fundamentalmente contra el “formalismo” en la teoría del derecho y contra la idea decimonónica de que los jueces aplican mecánicamente normas jurídicas preestablecidas. Con otras palabras, coincidiría en la aversión de los realistas de la Escuela de Uppsala a una ciencia jurídica logicista y axiomática que no tuviera nada que ver con la vida real del derecho. No olvidemos que su fundador, Axel Hägerström (1868-1939), se alza críticamente contra la metafísica jurídica desde la perspectiva de un rígido empirismo.

Ahora bien, a juzgar por sus escritos, Aranguren no compartirá con estas posiciones antiformalistas que pueda concebirse el derecho como la suma de decisiones que toman los jueces y tribunales, y la ciencia del derecho quede en consecuencia relegada a aquel conjunto de conocimientos que nos permiten predecir cómo se van a comportar los jueces y tribunales en sus fallos. Y es que en definitiva los realismos bien sean americano y/o escandinavo terminan dándose

<sup>41</sup> ARANGUREN, J. L. L., *Ética y Política, O. c.*, pp. 34-35.

<sup>42</sup> LLEWELYN, K., *A Realistic Jurisprudence – The Next Step* (1930); *Some Realism About Realism – Responding to Dean Pound* (1931).

<sup>43</sup> HIERRO, L., *El realismo jurídico escandinavo. Una teoría empirista del derecho*, Valencia, Fernando Torres, 1981.

la mano con todas aquellas posiciones que como el kantismo separan tajantemente el derecho de la moral y defienden que lo jurídico es simplemente aquello que se contiene en el fallo judicial, independientemente de su calidad moral. Al mismo tiempo, Aranguren nunca compartiría la concepción del derecho como mera organización de la fuerza física en la comunidad, el uso de la coacción social tan característica de autores como Olivecrona<sup>44</sup> o Ross<sup>45</sup>.

Es cierto, insistía Aranguren, que el viejo nombre de derecho natural puede desagradar en cuanto ni es estrictamente “natural” (dado con la naturaleza) ni es estrictamente derecho (positivo). Pero, eso sí, apunta –insiste el profesor abulense– a una actitud demandante que lleva en su seno la pretensión jurídica y mantiene el derecho abierto a la realidad histórica, cultural, política y social.

Aunque el derecho natural es, en acto, más moral que jurídico; en potencia, en intencionalidad, es el derecho del porvenir inmediato, es la prefiguración del orden jurídico futuro<sup>46</sup>. De ahí que la voluntad moral que lo anime no sea la de un sujeto individual sino la de una fuerza social. Una concepción estrictamente funcional del derecho natural ha de ver en éste la exigencia ética en vías de institucionalización jurídica, la pretensión moral o “candidatura”, anticipación y “apuesta” para que llegue a constituirse en Derecho<sup>47</sup>. Como señaló en otro lugar: “El derecho natural consiste, precisamente, en la pretensión de positividad (fundada, metapositivamente, en su carácter “natural”, es decir, indiscutible), en el movimiento de dirección hacia la positividad, y en la vigencia social, en cuanto preparatoria y anticipatoria de la vigencia jurídica. La culminación de su pretensión se lograría –en la línea de la función intergentes– con el reconocimiento jurídico de todos los derechos “naturales” para todos los pueblos”<sup>48</sup>, –lo que conecta a Aranguren con el cosmopolitismo

<sup>44</sup> OLIVECRONA, K., *El Derecho como hecho*, Buenos Aires, Depalma, 1959. También en Barcelona, ed. Labor, 1980.

<sup>45</sup> ROSS, A., *Sobre el Derecho y la Justicia*, Buenos Aires, EUDEBA, 1963.

<sup>46</sup> De tal modo que hasta que la sentida aspiración social por la justicia, la libertad e igualdad no va teniendo acogida en los derechos positivos de cada sociedad, la pretensión es de índole moral, en acto; pues existe dentro de la sociedad y como necesidad relativa a los mores, como deber ético apropiado, y con pretensión de obligatoriedad cual deber jurídico. Vid. BLANCO GONZÁLEZ, A., “De lo moral a lo jurídico en Aranguren” en *Anales de la cátedra Francisco Suárez* (Granada), o. c., pp. 70-71.

<sup>47</sup> Véase ARANGUREN, J. L., *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, o. c., p. 131. Según Aranguren, la denominación actual de esta instancia intermedia es la de los derechos humanos, que, ya estén reconocidos legalmente o no, constituyen un corpus de demandas morales que se presentan ya institucionalizadas o en vías de estarlo.

<sup>48</sup> ARANGUREN, J. L., *Ética y Política*, o. c., p. 38.

universal de Kant-. Pues la lucha por el derecho en que, en definitiva, consiste la función del derecho natural no se limita a ser lucha por el derecho positivo nacional, sino también a serlo de un derecho positivo internacional o universal, para que ambos encarnen, cada vez más, valores éticos, y realicen la aspiración humana de la justicia sobre la tierra.

---

## RAIMON PANIKKAR: TODO ESTÁ INTEGRADO. LA ARMONÍA INVISIBLE DE LA REALIDAD

VICTORINO PÉREZ PRIETO

*Universidad de Santiago de Compostela*

Raimon Panikkar (Barcelona 1918-2010) es uno de los grandes pensadores de nuestra época; hasta hace pocos años menos conocido en España que fuera, y más valorado en otros países. Un hombre de una calidad intelectual y humana excepcional; tuvo un recorrido existencial amplio, riquísimo y fuera de lo común por las múltiples realidades que en él confluyen: la realidad humana con su múltiple origen hindú-cristiano, la realidad académica e intelectual interdisciplinar (doctorados en Filosofía, Ciencias y Teología), pero también intercultural, interreligiosa... Todo eso hace excepcional, particularmente valiosa e inclasificable su persona, su larga e intensa vida (más de 90 años vividos entre Europa, la India y USA) y su amplísima obra (más de sesenta libros y cerca de 2000 artículos). Él mismo ha reconocido el *riesgo existencial* como una característica de su propia existencia: “El riesgo existencial es el de una vida que se enraíza en más de una cultura y religión... Mis circunstancias personales me hicieron posible aceptar el riesgo de una *conversión sin enajenación*, la *asunción sin repudiación*, la *síntesis y simbiosis sin caer en un sincretismo o eclecticismo*”<sup>1</sup>. Raimon Panikkar es un sabio y un místico, un profeta de nuestro tiempo, portador de un mensaje que plantea cuestiones sin dejar encerrarse nunca en el todo constituido de una institución<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> PANIKKAR, R., “Autobiografía intelectual. La filosofía como estilo de vida”, *Anthropos*, n. 53-54 Barcelona, 1985, p. 24.

<sup>2</sup> Cf. mis libros *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*; Valencia, Tirant lo Blanch, 2008 y *Dios, Hombre, Mundo: La trinidad en Raimon Panikkar*, Barcelona, Herder, 2008.

## 1. Filosofía, Ciencias y Teología:

### La visión armónica de toda la Realidad

La principal característica del pensamiento de Raimon Panikkar es la voluntad de integración de toda la realidad. Esa es la razón de hacer ya en su juventud estudios de Ciencias, Filosofía y Teología en diversas universidades de España, Alemania e Italia; estudios que luego completaría en la India. Para Panikkar, Ciencia, Filosofía y Teología se complementan; por eso necesitó ahondar en las tres disciplinas para elaborar su pensamiento. Uno de sus primeros libros refleja ya esta búsqueda de la unidad armónica de toda la realidad:

La realidad es una y múltiple a la vez, aunque no en el mismo sentido... En el mismo seno del uno y único Ser, existe *una Trinidad a la que hay que referir, en último término, todo problema ontológico divino y no divino*. Pero, aún dentro del ámbito de los seres, la realidad es una y múltiple a la vez: la creación es ontológicamente una y es variada al mismo tiempo. No puede, por tanto, subrayarse exclusivamente un aspecto con detrimento del otro. *No debe acentuarse tanto la diferencia entre materia y espíritu*, por ejemplo, de manera que se caiga en un dualismo radical, *ni debe tampoco considerarse sólo la unidad de tal modo que no se supere un monismo cosmológico*... El ser material es uno y toda consideración parcial sobre cualquier problema físico es, por lo menos, truncado, *cualquier visión cerrada de un ser en sí mismo es, por lo menos, un abuso*. Pero el ser material es múltiple también y, en consecuencia, cualquier reflexión exclusivamente deductiva será imperfecta por lo menos, cualquier enunciado general] será ciego o insensible a los particularismos que constituyen la multiplicidad de los seres... Mediante el realismo trascendental, se pretende garantizar la *unidad sin perder la analogía y sostener la diversidad sin caer en el dualismo*. Ciencia y Filosofía se complementan –y se necesitan– mutuamente; sólo su simbiosis armónica puede ofrecernos una visión no desfigurada de la realidad física<sup>3</sup>.

Para llegar a esta visión armónica de la realidad, Panikkar, muy en consonancia con el pensamiento hindú, insiste en la *relatividad* de todas las partes que conforman la realidad, frente al *absolutismo* predominante de una de ellas. Pero, como repite constantemente, *relatividad* no es lo mismo que *relativismo*, cada parte del todo tiene su valor particular: “El dilema no es relati-

<sup>3</sup> PANIKKAR, R., *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, Madrid, Gredos, 1961, pp. 7-8.

vismo o absolutismo, sino el reconocimiento de la *relatividad radical* de toda la Realidad”<sup>4</sup>. Panikkar insiste repetidamente en esta *relatividad radical*, que tiene un equivalente en el riquísimo concepto hinduista *pratṣtyasamutpāda*.

## 2. La filosofía como sabiduría del amor y la perspectiva “cosmo-te-ándrica”

La necesidad de buscar esta esta visión armónica de la realidad está para Panikkar, en el mismo concepto de filosofía. Superando la tradicional definición de Platón de *filosofía* como “amor a la sabiduría”, él invierte los términos, y la define como *sabiduría del amor*. Entendiendo *sabiduría* como arte y ciencia de la vida:

La filosofía es para mí *sabiduría del amor*, más que amor a la sabiduría... una clase especialísima de amor... No es simplemente *eros* o *agapê* o *bhakti* o *prema*. Es la *sophia* (*jñāna*) contenida en el amor primordial... Es el resplandor del *kārma* original y originante de todo... Y la sabiduría emerge cuando el amor del conocimiento y el conocimiento del amor se unen<sup>5</sup>.

Es el amor lo que une toda la realidad en su triple dimensión: divina, humana y cósmica; una relación entre materia y espíritu, entre cosmos, ser humano y divinidad, que él expresa con la perspectiva *cosmo-te-ándrica*. La filosofía como sabiduría del amor que enuncia Panikkar debe ser una filosofía que desemboque en un estilo de vida: “Una filosofía que sólo se ocupa de estructuras, teorías e ideas, se aparta de la vida, evita la praxis y reprime los sentimientos, es para mí no sólo unilateral, porque deja aspectos de la realidad sin considerar, sino también mala filosofía”<sup>6</sup>. Esta actividad filosófica exige una total entrega, como expresa en su “Autobiografía intelectual”.

El amor que une la realidad divina, humana y cósmica, materia y espíritu, cosmos, ser humano y divinidad, lo expresa Panikkar con su *perspectiva cosmo-te-ándrica*. El cosmoteandrismo es un concepto panikkariano tan fundamental que está en la base de su pensamiento. La perspectiva *cosmo-te-ándrica* –que mejor sería *te-antropo-cósmica*, por la gradación jerárquica de esta trinidad que expresa la Realidad, y porque, en el sentido de un necesario

<sup>4</sup> PANIKKAR, R., *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Madrid, Siruela, 1998, p. 18; *The Trinity and the Religious Experience of Man. Icon, Person, Mystery*, New York, Orbis, 1975.

<sup>5</sup> PANIKKAR, R., “Autobiografía intelectual”, *o.c.*, p. 12.

<sup>6</sup> *Ib.*

lenguaje inclusivo, *anthropos* expresa mejor la realidad del ser humano que *andros*—viene a ser algo tan sencillo como complejo: la intuición totalizante que ve la triple dimensión constituyente de la Realidad, divina-humana-cósmica, como un todo: “Es la intuición, totalmente integrada, del *tejido sin costuras de la realidad entera*”; “el conocimiento indiviso de la totalidad”, dice<sup>7</sup>. “Lo que cuenta es la realidad entera —dice en otro lugar—, la materia tanto como el espíritu, la ciencia tanto como el misticismo, el alma tanto como el cuerpo”<sup>8</sup>.

Desde la Fenomenología, Husserl habla también de la íntima relación de todos los elementos de la Realidad como un “correlacionismo trascendental”, a partir de una “conciencia constituyente”; habla de comunión de cuerpos y espíritus, de la íntima relación entre el cosmos, la conciencia y el mismo Dios<sup>9</sup>. En sintonía con el ambiente de la Fenomenología y la correlación, en la que el elemento subjetivo entra de manera constitutiva —sujeto y objeto están desde siempre unidos en tanto que integrados en la común relatividad del universo— Zubiri y Amor Ruibal hablan en términos semejantes. Zubiri, que se abrió como Panikkar a las ciencias físicas<sup>10</sup>, habla también de la relación entre el cosmos, la conciencia y la divinidad en un libro que une las tres dimensiones *Naturaleza, Historia, Dios*: la realidad funda mi ser personal desde su intrínseca “fundamentalidad”, “apoderándose de mí”; este apoderamiento nos liga al poder de lo real con la peculiaridad de la *religación*<sup>11</sup>. Amor Ruibal habla de esta relación desde el “correlacionismo ontológico”, “relatividad”, “relativismo” o “sintetismo universal”; este es un “sentido profundo de comunión mutua, de íntima correlación que vincula entre sí, constitutiva y dinámicamente, a los seres del universo, haciendo de ellos un todo en cierto modo orgánico; un todo que ellos constituyen y por el cual son constituidos”<sup>12</sup>. Pero, ninguna de ellos llega a la radical relación

<sup>7</sup> PANIKKAR, R., *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Madrid, Trotta 1999, p. 19.

<sup>8</sup> PANIKKAR, R., “La intuición cosmoteándrica”, en *La nueva inocencia*, Estella, Verbo Divino, 1993, p. 54.

<sup>9</sup> Cf. RODRIGUEZ RIAL, N., *El hechizo del ser*, vol. II de su *Curso de Estética Fenomenológica*, Sada-A Coruña, Ed. do Castro, 2000, p. 217 y ss.

<sup>10</sup> Cf. respecto de su formación científica, su ensayo pionero “La idea de Naturaleza: la nueva física”, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, pp. 293-354.

<sup>11</sup> Cf. ABELLÁN, J. L., *Historia del Pensamiento Español*, Espasa, Madrid 1998, pp. 608-610.

<sup>12</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA, A., “Angel Amor Ruibal”, en *Diccionario Enciclopedia do Pensamento Galego*, Ed. Xerais, Vigo 2008.



que hace Raimon Panikkar entre los tres polos de la Realidad. Más aún, mientras el “fundamento abisal” de la Realidad (la “*fontanalidad*” zubiriana) está para Panikkar, Amor Ruibal e Zubiri en la Divinidad, en Husserl estaría en la Conciencia.

### 3. “Colligite fragmenta”. La parte y el todo.

#### La “armonía invisible” de la realidad

“Colligite quae superaverunt fragmenta, ne pereant” (Jn 6,12). Esta frase de los Evangelios, que pone fin al relato de la multiplicación de los panes y los peces, muy querida por Raimon Panikkar<sup>13</sup>, resume un aspecto fundamental de su pensamiento: la integración del conjunto de toda la realidad en todas sus dimensiones; recoger los *fragmentos* esparcidos, hasta los más pequeños, para reconstruir el *todo armónico* del que se escindieron: “Nada se desprecia, nada se deja de lado. Todo está integrado, asumido, transfigurado... Pensar todos los fragmentos de nuestro mundo actual para reunirlos en un conjunto no monolítico, pero si armónico”<sup>14</sup>.

Frente al reduccionismo –“pecado filosófico habitual”, como insiste Panikkar una y otra vez– su filosofía tiene como principal característica esta obsesión por el *Todo*, por una armonía entre las diversas realidades particulares y las distintas concepciones culturales del occidente moderno y de oriente. Se trata de acercarse a una auténtica “visión del todo”. Por eso Panikkar repite: “Mi gran aspiración era y es abarcar, o más bien llegar a ser *a la realidad en toda a su plenitud*”. Por eso, desde una postura de inspiración buddista, no duda afirmar:

¿A donde quiero ir a parar?... No *quiero* ir a ninguna parte. Esto representaría no haber salido aun de la fase *voluntarista*... que configura prácticamente la cultura post platónico-aristotélica-kantiana occidental... No se trata de ir a ninguna parte. No es cuestión de parte alguna. No es cuestión de parcialidades... *Es cuestión del todo*<sup>15</sup>.

Panikkar no piensa de manera lineal; su mente salta en una especie de “patrón mandálico”, creando constantemente proyecciones frescas de una in-

<sup>13</sup> PANIKKAR, R., “*Colligite Fragmenta: For an Integration of Reality*”, *From Alienation to At-Oneness*, The Villanova University Press, 1977.

<sup>14</sup> PANIKKAR, R., *La intuición cosmoteándrica, o.c.*, pp. 19-20.

<sup>15</sup> PANIKKAR, R., Prólogo de *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid, Siruela, 1996.

tuición central y mostrando su interrelación. Por eso, repite que la estructura última de la realidad es que “no hay ninguna *estructura*”, sino “*interrelaciones*” que la constituyen<sup>16</sup>. “La realidad no tiene estructura”, lo que hay es una “interconexión de todo con todo”<sup>17</sup>. Por eso, *particularismo y universalidad* están indisolublemente unidos en la reflexión y en la vida de Raimon Panikkar en la búsqueda de esa interrelación que existe de todo con todo. No se puede llegar a conseguir la realidad total si no es desde lo particular, pero saltando de nuevo de esta a aquella. Como he repetido en más de una ocasión, al hablar de la dialéctica nacionalismo-universalidad, Panikkar sabe que no se puede ser verdaderamente *universal* sin ser radicalmente *particular*. Lo particular nos hace concretos, nos enraíza en una cultura y en un lugar concreto para no vivir aislados: Sólo se puede ser verdaderamente universal desde la propia singularidad maduramente asumida: para ser genuinamente universal es necesario ser radicalmente concreto; pues hay una interconexión o interdependencia de todo con todo.

Por eso, dos conceptos fundamentales del pensamiento de Raimon Panikkar son lo que llama *pars pro toto* y *harmonía invisible*; estos conceptos resultan particularmente importantes para fundamentar un auténtico diálogo intercultural e interreligioso.

*Pars pro toto* significa que la visión que yo tengo de la Realidad *tota* (*totum*), la realizo, necesaria y legítimamente a un tiempo, a través de *mi* particular ventana cultural y religiosa (*pars*): “No hay universalidad ni objetiva ni subjetiva. Vemos cuanto podemos ver, pero sólo *todo* lo que *nosotros* podemos ver, nuestro *totum*”. El todo es siempre apetecible y “saludable” para nosotros, y “algo es completo cuando tiene una armonía interna”; el todo sugiere conocimiento, pero también belleza y bondad<sup>18</sup>.

Panikkar lo explica diciendo:

Intencionalmente nos dirigimos al *totum*, pero hasta que otros no nos hacen caer en la cuenta, no somos conscientes de que en virtud del efecto *pars pro toto* conocemos el *totum* sólo *in parte* y *per partem*. Vemos todo a través de nuestra ventana y, al mismo tiempo refractado en ella<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> PIGEM, J., *El pensament de Raimon Panikkar. Una filosofia de la inter-dependencia*, Barcelona, Institut de Estudis Catalans, 2006.

<sup>17</sup> PANIKKAR, R., “¿Mística comparada?”, en VV.AA, *La mística en el siglo XXI*, Trotta, Madrid 2002, p. 228.

<sup>18</sup> PANIKKAR, R., “La armonía invisible ¿Una teoría universal de la religión, o una confianza cósmica en la realidad”, en *Sobre el diálogo intercultural*, San Esteban, Salamanca 1990.

<sup>19</sup> PANIKKAR, R., *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1997, p. 109.

El verdadero ecumenismo no es la reducción a un denominador común. La auténtica tolerancia no requiere destruir los puntos de vista inaceptables. No hace falta diluir las propias convicciones religiosas para poder aceptar las de otros. Cada tradición reclama el todo (*totum*) y lo busca de manera incondicional... pero ve el *totum in parte et per partem*, en sus propias categorías y desde su perspectiva, lo cual permite armonizar las exigencias del pensamiento holístico y del enfoque global de la realidad con las condiciones del pensamiento analítico<sup>20</sup>.

El efecto *pars pro toto* se relaciona de manera directa con lo que R. Panikkar llama la **armonía invisible**, armonía que existe en toda la realidad y que debe existir entre todas las culturas y religiones.

La armonía invisible interna se manifiesta en el modo creativo y espontáneo con que trato un religión particular, porque realmente me encuentro como en mi casa y, de esta forma, soy capaz de simplificar y de relacionar cosas dispares, o unificar prácticas... Cuando nuestra relación con una corriente religiosa es a este nivel, debemos hablar *ex abundantia cordis et mentis*, más que desde un catálogo de proposiciones... Cualquier diálogo religioso auténtico disipa las malas interpretaciones por ambos lados, y propicia las rectificaciones y las nuevas interpretaciones<sup>21</sup>.

Por eso, el pensamiento de Panikkar respecto a la relación entre las distintas culturas y religiones de la tierra es lo opuesto a una cultura, lengua o religión única, un sincretismo fruto de una *teoría universal*, que pretenda conseguir una comprensión intelectual y global total. Esta *armonía invisible* se opone tanto a un dualismo que enfrenta unas contra otras, como a un monismo, que en el caso de las religiones significaría un ecumenismo igualador, un “*esperanto ecuménico*”. Contrariamente, se trata de descubrir la “*armonía invisible*” de todas las culturas y religiones, manifestación humana de la armonía que existe en toda la realidad. La búsqueda de una “teoría universal” fomenta el diálogo, pero corre el peligro de imponer el lenguaje dominante y la supremacía de una razón frente al espíritu, que subyace en todas las culturas y religiones<sup>22</sup>.

Se trata de abrirnos a los demás y creer, confiar en la experiencia humana en su conjunto, en la armonía de los seres humanos y del cosmos. Particu-

<sup>20</sup> PANIKKAR, R., *Invitación a la sabiduría*, Madrid, Espasa Calpe, 1998, p. 128

<sup>21</sup> PANIKKAR, R., *Invisible Harmony. Essays on Contemplation Responsibility*, Minneapolis, Fortress, 1995, p. 120.

<sup>22</sup> PANIKKAR, R., *Invisible Harmony, o. c.*, p. 123.

larmente, en lo religioso, pues si es cierto que en la religión se manifestaron las más bajas pasiones, y han llevado a las mayores catástrofes, también en ella ocurrieron algunas de las experiencias humanas más excelsas; e incluso, manifiesta como ninguna otra creación humana “una cierta totalidad”. Por eso, Raimon Panikkar concluye que “la religión es *la sinfonía*, no el simple músico”.

Esta perspectiva lleva también, en fin, a una *ecosofía*; una *sabiduría-espiritualidad de la tierra*, más que una simple *ecología* (“ciencia de la tierra”). Esta sabiduría es un “nuevo equilibrio” no tanto entre el hombre y la tierra, sino entre *materia y espíritu*, entre el *espacio-temporalidad* y la *conciencia*. Una sabiduría que manifieste una confianza y una fe cósmica<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> PANIKKAR, R., *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, San Pablo, Madrid 1994, pp. 114-115.

## LA “EXPRESIVIDAD” COMO CATEGORÍA MEDULAR DEL ARTE ESPAÑOL EN LA ESTÉTICA DE JOSÉ MARÍA MORENO GALVÁN

MIGUEL ÁNGEL RIVERO GÓMEZ  
*Universidad de Sevilla*

El realismo es una forma de conocimiento porque es una forma de tratar las cosas, de estar en el mundo, una manera de mirar al mundo admirándose sin pretender reducir nada, [...] Y tal es la manera de conducirse del enamorado. El realismo español no es otra cosa como conocimiento que un estar enamorado del mundo, prendido de él, sin poderse desligar...

María Zambrano

Dentro de estas Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico, tematizadas bajo el rótulo de “Filosofías del sur”, mi intervención estará dedicada al crítico de arte José María Moreno Galván, cuya aportación ha sido central de cara a la comprensión de la estética y el arte contemporáneo español. Puesto que se trata de un autor de reconocido prestigio en el mundo del arte y la crítica, pero menos conocido en el ámbito de la filosofía, comenzaré realizando un esbozo de su biografía y su teoría del arte, que nos servirá de plataforma para adentrarnos en uno de los conceptos centrales de su estética, el de “expresividad”, donde Moreno Galván entrevió el núcleo medular de la historia del arte español.

### **Semblanza biográfica<sup>1</sup>**

Nacido en La Puebla de Cazalla (Sevilla) en 1923, José María Moreno Galván manifestó desde temprano una fervorosa afición por el arte, que com-

<sup>1</sup> Para la biografía de José María Moreno Galván, recomendamos el siguiente documental audiovisual: HIDALGO, P., y MAILÁN, X., *José María Moreno Galván. La autocrítica del arte*, La Puebla de Cazalla, Bueno Cubero / Mordisco / Ayto. La Puebla de Cazalla, 2013.

partió durante su infancia y adolescencia con su hermano, el pintor Francisco Moreno Galván. Tras varios años entre Sevilla y su pueblo natal, el acontecimiento que determinó su incorporación al mundo de arte fue su participación en la I Bienal Hispanoamericana de Arte, celebrada en Madrid entre 1951 y 1952. Al concluir la misma, José María se instaló en la capital y se matriculó en la Escuela de Periodismo, compaginando sus estudios con trabajos de diversa índole<sup>2</sup>. Estos comienzos de los 50 fueron años de intenso estudio para él, a lo largo de los cuales continuó profundizando en sus conocimientos sobre estética y sobre arte a través de revistas como *Cahier de Art* o *Art New*, y de autores como Walter Pater, Apollinaire, Malraux, Wölflin, Berenson, Worringer o Eugenio D'Ors. Ya por entonces empezó también a escribir crónicas periodísticas y a ejercer la crítica de arte para diferentes diarios y revistas españolas como *Mundo Hispánico*, *Correo Literario*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, *Destino*, *Papeles de son Armadans*, *Gaceta Ilustrada*, *Teresa* o *Goya*. En el mundo artístico e intelectual, resultó sorprendente desde primera hora su particular ejercicio de la crítica de arte, en el que sobresalían su extraordinaria lucidez, sus vastos conocimientos y aquella peculiar manera de mirar e interpretar las obras de arte, capaz de conciliar el rigor de la teoría estética con la pasión del espectador entusiasta. Moreno Galván nunca dejó de tener presente la función del crítico como “mediador” entre los artistas y el público, asumiendo como responsabilidad social la tarea de acercar y hacer comprensible al pueblo el complejo fenómeno del arte contemporáneo. Asimismo, hemos de ubicar en estos años de fuerte agitación política, su participación en varias tertulias intelectuales vinculadas a la oposición antifranquista, como la del Café Pelayo, y su colaboración con el Partido Comunista de España, entonces en la clandestinidad. No obstante, fue sobre todo a partir de la década de los 60 cuando este activismo político de José María Moreno Galván, estrechamente vinculado a la cultura y al arte, cobró más fuerza, participando activamente en diversos homenajes dedicados a figuras emblemáticas de la lucha contra la dictadura, como Antonio Machado o Pablo Picasso.

En cuanto a su línea de investigación, se orientó desde sus comienzos hacia el arte español, sobre todo, hacia sus manifestaciones contemporáneas. Así, en sus primeros trabajos de crítica de arte fue especialmente relevante su

---

<sup>2</sup> Para una reconstrucción autobiográfica de esta etapa de formación, recomendamos el texto “Veinte folios”, escrito por José María Moreno Galván en 1952 para su ingreso en la Escuela de Periodismo de Madrid. MORENO GALVÁN, J. M. *Epístola moral y otros artículos sobre arte*, Sevilla, Casa de la Provincia / Diputación de Sevilla, 2011, pp. 139-157.

temprano reconocimiento de algunos grupos artísticos emergentes de la época, como el catalán *Dau al set* o el madrileño “El Paso”, desde donde se iría configurando el denominado “informalismo español”, con artistas como Antoni Tàpies, Manuel Millares o Antonio Saura, entre otros. Al informalismo y a otras corrientes del arte español del siglo XX dedicó Moreno Galván buena parte de sus escritos sobre arte, que fueron apareciendo, además de en los medios anteriormente mencionados, en otros a los que se fue incorporando como las revistas *Artes*, *Nuestro Tiempo*, *Triunfo* o *Cuadernos del Ruedo Ibérico*, en las que colaboró durante las décadas de los 60 y 70. Su obra se completa, además de con el millar de artículos aproximadamente que publicó en estos diarios y revistas, con casi un centenar de catálogos y folletos de exposiciones que firmó a lo largo de su vida, y con tres libros: *Introducción a la pintura española actual*; *Autocrítica del arte*; y *Pintura española. La última vanguardia*<sup>3</sup>. El conjunto constituye una extraordinaria documentación sobre el arte español del siglo XX, además de un renovador planteamiento de algunas de las cuestiones candentes de la estética contemporánea, como las fronteras difusas entre arte figurativo y arte abstracto, o los límites entre la realidad y el arte en aquel contexto apocalíptico.

Desde estos trabajos y desde su labor de activista político-cultural, José María Moreno Galván se convirtió en uno de los teóricos y críticos de arte más influyentes de su tiempo, sobre todo, en relación a las nuevas corrientes y a los artistas emergentes, para los cuales fue una suerte de visionario. Ahora bien, es preciso subrayar que su influencia fue más allá de lo artístico, dado el signo político tan inteligentemente larvado de sus artículos y conferencias sobre arte, que le convirtieron en una especie de símbolo de la lucha antifranquista, especialmente entre los estudiantes y los artistas jóvenes, conocedores de su compromiso político y de su presencia intermitente en la famosa Dirección General de Seguridad de la Puerta del Sol.

Por otra parte, en cuanto a su proyección internacional, cabe destacar su activa participación en el Comité Internacional de Solidaridad Artística con Chile, desde el cual se formó la colección de arte contemporáneo que actualmente alberga el Museo de la Solidaridad Salvador Allende, de Santiago de Chile<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> MORENO GALVÁN, J. M., *Introducción a la pintura española actual*, Madrid, Publicaciones españolas, 1960. MORENO GALVÁN, J. M., *Autocrítica del arte*, Barcelona, Península, 1965. MORENO GALVÁN, J. M., *Pintura española. La última vanguardia*, Madrid, Magius, 1969.

<sup>4</sup> Cfr. VV.AA., *Museo de la Solidaridad Salvador Allende. Estéticas, sueños y utopías de los artistas del mundo por la libertad*, Sao Paulo, Imprensa Oficial, 2009, pp. 4-25.

Lamentablemente, su trayectoria vital e intelectual se vio tempranamente truncada por una larga enfermedad, que acabó con su vida el 23 de marzo de 1981, cuando contaba con apenas 57 años. Estaba entonces recién empezando a respirar en libertad, la libertad cuyos surcos él mismo había contribuido a abrir, junto a otros, en el yermo en que habían convertido este país.

### Estética y teoría del arte

La obra de José María Moreno Galván se sostiene sobre una estética y una teoría social del arte, que hacen a su vez de soporte a la crítica de arte que él mismo puso en ejercicio y a su particular modo de interpretar la historia del arte y el fenómeno del arte contemporáneo. Esta estética y esta teoría social del arte parten de la estrecha vinculación entre arte y sociedad, arte e historia, arte y vida, desde la premisa de que “una tendencia del arte se enraíza en una tendencia del mundo”<sup>5</sup>. Este supuesto implica, en palabras de Moreno Galván, que “el arte es mutable porque es significativo”, es decir, que cambia conforme se transforma el medio social en que vive y al que “significa”, siendo la misión de todo arte “auténtico” respecto a su tiempo, “significarlo” y responder a él de forma problemática<sup>6</sup>. En esa línea, afirma también que “la realización del arte es individual, pero su testimonio es colectivo”<sup>7</sup>. Toda obra de arte es así testimonio de su tiempo y lugar, y pese a transitar siempre por un filtro individual (el artista), contiene implícita la concepción del arte y de la vida que al artista le tocó en suertes vivir, bien para seguir ese canon, o bien para fracturarlo. Este planteamiento, que recorre los textos sobre arte de José María Moreno Galván, quedó compendiado en su obra *Autocrítica del arte*, donde escribe:

En resumen, lo que trato de decir es que lo que promueve los cambios estilísticos y los giros tendenciosos del arte es lo mismo que condiciona los cambios de estructura en la sociedad y en la historia; el arte es como una cristalización sintética, como una síntesis significativa del mundo social e histórico<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> MORENO GALVÁN, J. M., *Autocrítica del arte, o.c.*, p. 49.

<sup>6</sup> *Ib.*, pp. 51-52.

<sup>7</sup> *Ib.*, p. 2. En ese mismo sentido, reiteraba en otra de sus obras: “ningún otro testimonio humano ha logrado transmitirnos con tanta energía una confianza significativa sobre lo que ha sido el hombre, como el testimonio del arte. El arte es, pues, [...] un testimonio significativo y sintético de la realidad del hombre en su tiempo y en su circunstancia histórica. Es, además, una expresión de la realidad colectiva, aun cuando su materialización sea producto de una labor individual.” MORENO GALVÁN, J. M., *Pintura española. La última vanguardia, O.c.*, p. 11.

<sup>8</sup> MORENO GALVÁN, J. M., *Autocrítica del arte, o.c.*, p. 14.



En la base de este planteamiento, estarían implícitas la condición del hombre en tanto que “ser histórico”, que es lo que legitima la “necesidad” del arte<sup>9</sup>, así como la dimensión “histórica” del arte mismo<sup>10</sup>. Ahora bien, hemos de matizar que, pese a que Moreno Galván defiende esta concepción “histórica” del hombre y del arte, su posicionamiento se situó frente a aquella “idea progresiva del acaecer histórico”, propia del “historicismo humanista”, al considerarla una hipótesis negadora de los factores de la subjetividad y la irracionalidad. Al contrario, su inclinación apuntaba a “incorporar la irracionalidad a la historia” y a emanciparse de aquellas interpretaciones lineales y objetivistas, ya obsoletas<sup>11</sup>.

Una vez realizada esta matización, podemos establecer como una de las máximas estéticas de José María Moreno Galván que “no es el arte el que hace la vida, sino la vida la que hace al arte”<sup>12</sup>. Ahí reside uno de los centros de gravedad de su teoría del arte, que sitúa el núcleo de la creación artística no en la “invención” sino en la “revelación”, en el “descubrimiento”: “La creación, pues, no consiste en inventar sino en descubrir”<sup>13</sup>. En “descubrir”, porque el arte está en potencia en la vida, en la “realidad”, ante la cual, el artista ha de afinar su ojo, pero no para crear nuevas realidades sino para desvelar las que existen ocultas. “Se descubre una realidad existente, se sintetiza y se realiza su signo”<sup>14</sup>. Ésa es la misión del artista. La “realidad”, por tanto, es otro de los conceptos centrales en la estética de Moreno Galván, en el sentido de que “to-

<sup>9</sup> “[...] el hombre, porque es un ser histórico, necesita saber lo que ha sido para poder ser lo que es. Por eso el arte es necesario.” MORENO GALVÁN, J. M., *Pintura española. La última vanguardia, o.c.*, p. 12.

<sup>10</sup> “El arte es, por tanto, una entidad histórica a la que no es posible deshistorificar [...] Es su historicidad lo que hace ser al arte una actividad testimonial. Y es el testimonio lo que eleva a cada obra por encima de su condición de objeto convirtiéndolo en sujeto activo y, por tanto, en obra de arte.” *Ib.*, p. 50.

<sup>11</sup> MORENO GALVÁN, J. M., *Autocrítica del arte, o.c.*, pp. 124-125. Sobre esta cuestión, ya había anticipado en un artículo publicado el 23-XII-1961 en la revista *Artes*, lo siguiente: “tenemos que considerar como un ‘progreso’ la rendición del predominio jerárquico occidental. Esta pérdida de predominio, [...] significa automáticamente la declinación de todos los caracteres que lo distinguían. Se acabaron los derechos divinos sobre la capacidad de razonamiento, el sentido histórico, el humanismo... [...] en el actual momento de Europa, lo más progresivo no es el mantenimiento y conservación en exclusiva de su facultad analítica y razonadora, sino precisamente lo contrario, la dimisión de esa jerarquía y la reabsorción de todas aquellas expresiones irracionales de su prehistoria y de su intrahistoria...” MORENO GALVÁN, J. M., *Epístola moral y otros artículos sobre arte, o.c.*, pp. 38-39.

<sup>12</sup> MORENO GALVÁN, J. M., *Introducción a la pintura española actual, o.c.*, p. 4.

<sup>13</sup> MORENO GALVÁN, J. M., *Autocrítica del arte, o.c.*, p. 55.

<sup>14</sup> *Ib.*, p. 55.

do arte, sea o no representativo, está potenciado por una realidad”<sup>15</sup>, y de que “no hay realidades del arte sino realidades sociales que el arte testimonia”<sup>16</sup>.

Sobre estas bases, José María Moreno Galván fue elaborando una renovadora concepción de la historia de la arte, edificada sobre dos contraposiciones. Por un lado, la antítesis entre representación y no-representación, desde la cual determina la gran ruptura de la historia del arte (entre el arte clásico y el arte moderno), en el sentido de que el arte moderno se abrió paso a partir de su intento de conquista de la “autonomía” del arte con respecto a la “representación” de la realidad. Es decir, todo el arte clásico se habría basado en la categoría de “representación” y su hegemonía habría quedado fracturada con la irrupción del arte moderno, que ya no tenía por qué ser necesariamente representativo. Por otro lado, estaría la dialéctica entre “expresión vital” y “forma artística”, con respecto a la cual, matiza Moreno Galván que, aunque es especialmente relevante en el arte contemporáneo, tiñe todo nuestro pasado cultural, apareciendo la disyuntiva entre lo expresivo y lo analítico-formal “unas veces, en la alternativa entre lo clásico y lo romántico; otras, en la opción entre lo apolíneo y lo dionisiaco”<sup>17</sup>. Lo distintivo del arte contemporáneo será, como veremos, que esta disyuntiva se enfatiza aún más, de manera que la dialéctica de la obra de arte se vería trasladada a un nuevo plano: expresión *versus* forma.

A partir de esta doble disyuntiva opera Moreno Galván en su particular trazado de la historia del arte. Así, en la etapa clásica, dice, “no hay ‘expresión’, sólo hay ‘armonía’.” El clasicismo sería, pues, “ese momento cumbre del poderío de la forma”, mientras que la “expresión” quedaba en él reducida a “nota discordante” que había de ser controlada por el “código de la forma”<sup>18</sup>. La otra nota característica de esta etapa clásica del arte, como hemos dicho, consistiría en que éste se define como “representación” de la “realidad *visual*”. Esto último fue precisamente lo que empezó a cambiar a partir del post-impresionismo, al problematizarse los conceptos de “representación” y de “realidad en el arte”: “en el tiempo post-impresionista –dice Moreno Galván–, [...] había necesidad de dejar establecido que *la realidad* es algo infinitamente superior a la representación. Y que *la representación no es más*

<sup>15</sup> MORENO GALVÁN, J. M., *Introducción a la pintura española actual, o.c.*, p. 127.

<sup>16</sup> MORENO GALVÁN, J. M., *Autocrítica del arte, o.c.*, p. 121.

<sup>17</sup> *Ib.*, p. 89.

<sup>18</sup> *Ib.*, p. 28.

que una aspecto muy parcial –el aspecto visual– de la realidad”<sup>19</sup>. Desde ahí, con el tránsito al arte contemporáneo, el sistema clásico de categorías se quebró, poniéndose fin al imperio del “visualismo”, de la “representación”. En este sentido, afirma Moreno Galván que “la marcha del arte contemporáneo ha consistido, desde todos sus posibles ángulos de análisis, en un progresivo proceso por el cual la realidad ha logrado la autonomía, liberándose de la representación”<sup>20</sup>. Ahora bien, este “alejamiento del arte de la condicionante representativa” no debemos confundirlo con un alejamiento de la realidad; equívoco que ha llevado a reducir el arte contemporáneo a un “arte por el arte” o a hablar de una “deshumanización del arte”, caso de Ortega y Gasset<sup>21</sup>. El arte contemporáneo, según Moreno Galván, sigue estando ligado a la realidad, pero lo que hace es abordarla desde otros frentes, ya independientes de las ligaduras representativas. En este punto, abre el crítico andaluz una de sus tesis más desafiantes, afirmando que la clave de interpretación del arte contemporáneo no radica en la tópica contraposición entre arte figurativo y arte abstracto, sino entre “expresión vital” y “forma artística”. Desde ahí, sostiene que debemos interpretar el fenómeno del arte contemporáneo a partir de la “lucha” entre una tendencia “analítica” o “formal”, que vive la realidad como dimensión y como fenómeno espacial, y una tendencia “expresionista” o “informal”, que vive la realidad como fenómeno expresivo<sup>22</sup>. Este particular punto de vista, que entonces compartían pocos historiadores y menos críticos de arte, ha resultado ser con el tiempo una de sus principales aportaciones teóricas a la comprensión del arte contemporáneo.

## Historia del arte español

Una vez establecidas las bases de la estética y de la concepción de la historia del arte defendidas por José María Moreno Galván, podemos acercarnos a su particular visión de la historia del arte español, dentro de la cual, desempeña un papel central la noción de “realismo”. Desde la intención de complejizar dicha noción, plantea que el “realismo español” en el arte no puede de-

<sup>19</sup> MORENO GALVÁN, J. M., *Introducción a la pintura española actual*, o.c., p. 6.

<sup>20</sup> *Ib.*, p. 6.

<sup>21</sup> Cf. ORTEGA Y GASSET, J., *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, Madrid, Alianza, 1999.

<sup>22</sup> Cf. MORENO GALVÁN, J. M., *Introducción a la pintura española actual*, o.c., p. 13. MORENO GALVÁN, J. M., *Autocrítica del arte*, o.c., pp. 140 y 197.

finirse en tanto que representación fidedigna de la realidad, es decir, en tanto que “un tipo especial de verismo en el traslado de la apariencia visual”<sup>23</sup>. A su juicio, el arte español sólo se puede definir como realismo en base a su genuina manera de estar “condicionado directamente por la realidad”, que no por la “representación” de esa realidad, ya que esto último implicaría un proceso de racionalización o búsqueda ideal de la forma, que no es predominante en la pintura española<sup>24</sup>. Si en la pintura realista cultivada en otros países se interponían entre la realidad y la expresión “fórmulas mediatizadoras, limadoras de las asperezas de la realidad”, en la pintura realista española no dominaba esa mediación sino un estrechamiento de la relación entre la realidad y su expresión, siendo el predominio de la expresión sobre la forma lo que precisamente la dotaba de su “fuerza”<sup>25</sup>. Ahora bien, esto no implica que en las obras de los pintores realistas españoles no opere una cierta mediatización ideal de la forma, sino que ésta no era dominante frente a la expresión.

No se quedó aquí el intento de Moreno Galván de complejizar la noción de “realismo español” en el arte. Reconoce que, efectivamente, “el verismo representativo es una de las formas con que se ha manifestado el realismo en el arte de España”. Ahí estarían Zurbarán, Velázquez, el Goya neoclásico..., en los que sí hay una mediatización ideal de la forma. Pero reducir el realismo español en el arte a un “verismo” originaría, a su juicio, una concepción privativa y reduccionista. Y es que, según Moreno Galván: “Hay otro tipo de arte incuestionablemente español –el de las miniaturas de los ‘Beatos’, el

<sup>23</sup> MORENO GALVÁN, J. M., *Introducción a la pintura española actual, o. c.*, pp. 17-18.

<sup>24</sup> “Era ‘realista’ aquella pintura porque estaba condicionada directamente por la realidad; por la realidad, no por su representación. Es decir, era ‘realista’ aquella pintura porque no estaba mediatizada por aquella idealidad platónica de la forma según la cual, por ejemplo, en la gran pintura renacentista de Italia, antes que la expresión de la realidad que se representaba, lo que establecía un contacto con el espectador era un juego armonioso de formas idealmente concebidas.” MORENO GALVÁN, J. M., *Pintura española. La última vanguardia, o. c.*, pp. 12-14.

<sup>25</sup> “Lo que acercaba, en la pintura española, la realidad a su expresión, era la perentoriedad, la urgencia, el dramatismo de la vida misma, vida agreste sin posible mediatización ideal, [...] / Lo que daba fuerza a aquella pintura española era su indiferencia por la ley de la compensación formal, su proclividad a la descompensación gesticulativa, su expresividad. Luego aquel realismo se fundaba en la expresión.” *Ibidem*, p. 14. A esto añade unas páginas más adelante: “Lo peculiar de nuestro ‘realismo’ –que tiene siempre, o casi siempre– repetimos, un corte ‘expresionista’– es que desde su misma raíz compositiva, desde su misma caligrafía pictórica, rompe siempre con la armonía compositiva o formal mediante una gesticulación que descompone la ecuación del equilibrio en que se funda esa armonía [...] Los realistas españoles lo son precisamente por un voto a favor de la expresividad, por una ruptura con el equilibrio.” *Ib.*, p. 184.

de la pinturas románicas, el de la pintura negra de Goya— cuya realidad no es exactamente verificable visualmente”<sup>26</sup>. A estos ejemplos podemos sumar “los Pantocratos del románico catalán, los santos martirizados de Ribera y los cardenales putrefactos de Valdés Leal”; obras en las que “la carga de realidad [...] no está precisamente en su representación —o no solamente en ella— sino en una conmoción honda que toca la personalidad del artista y a la del pueblo de cuya condición forma parte”<sup>27</sup>. Eso es lo que define a esta otra tendencia del realismo español en el arte, que no se corresponde al verismo representativo y opera desde una remisión a la realidad no idealizada ni racionalizada, sino marcada por lo emocional y lo agónico. El problema radica en que la línea del arte realista español que sí sometió al idealismo clásico esa raigambre expresiva (Zurbarán, Murillo, Velázquez...) ha sido predominante, además de obtener un mayor reconocimiento internacional.

En síntesis, Moreno Galván afirma la existencia de dos grandes tendencias en el “realismo español”: una idealista y racionalizada, que es la más conocida y situada en primer plano; y otra más emocional e imaginativa, que ha permanecido a la sombra de aquella. La conclusión que se impone viene a decir que lo que define al realismo español no es su remisión a un “representativismo visual”, concepto que resulta estrecho, sino más bien una noción “realidad”, como concepto más amplio y capaz de abarcar estas dos tendencias. En esto consiste, a grandes rasgos, el intento de complejización que Moreno Galván acometió sobre la noción de “realismo español” en el arte: “Consiste, [...] en una acentuación especial que el arte de España ha sabido darle desde siempre a la condición que es genérica de todo arte, de estar determinado por la realidad”<sup>28</sup>. A su vez, como hemos visto, eso mismo es lo que lo diferencia del arte de otros países, donde la remisión a la realidad ha estado marcada por el fuerte peso de lo ideal, de los cánones clásicos del arte, mientras que en el arte español ha operado como contrapunto un fuerte peso de la realidad y de la expresividad. Así, la condición de estar “determinado por la realidad”, afirma Moreno Galván, “en la mayor parte de los demás artes nacionales, es compatible con un cierto juego contemporizador hacia otros ideales no estrictamente reales: el ideal de belleza, el de la armonía, el de las proporciones;...”<sup>29</sup> En

<sup>26</sup> MORENO GALVÁN, J. M., *Introducción a la pintura española actual*, o.c., p. 18.

<sup>27</sup> *Ib.*, p. 20.

<sup>28</sup> *Ib.*, p. 18.

<sup>29</sup> *Ib.*, p. 18.

cambio, el arte español ha tendido a alejarse de esos ideales en su acercamiento a la realidad, de modo que lo que lo caracteriza sería su desmesurada implicación con la “realidad”. Desde ahí, afirma Moreno Galván que “el artista español [...] hace vivir a su obra mucho más de sustancias reales que de sustancias ideales”<sup>30</sup>.

Coincide así este concepto de “realismo español” con el empleado por María Zambrano, a cuyo juicio, el realismo atraviesa toda nuestra literatura, nuestra filosofía, nuestro arte... Y lo que caracteriza, según Zambrano, a ese realismo español, a diferencia del resto de países de la tradición greco-cristiana, es su fuerte dosis de “realidad”, que lo aleja de toda fórmula analítica y lo hace insobornable a todo conato de idealización. Por esa razón, lo define como “nuestro arisco e indómito realismo”, y de ahí, dice, “que veamos al realismo español como algo ante todo que no es idealismo”<sup>31</sup>. Pero lo que nos interesa destacar fundamentalmente es que para María Zambrano, “el realismo español será ante todo un estilo de ver la vida y en consecuencia de vivirla, una manera de estar plantado en la existencia”<sup>32</sup>. Al igual que la filósofa malagueña, José María Moreno Galván sostiene que esta acentuación de la realidad frente a lo ideal, propia del arte español, responde a una “condición humana de lo español”, que podríamos denominar existencial o trágica, en sentido unamuniano.

Consiste esa condición en un fuerte sentido del poderío vital, en una agudización tan extrema de la prioridad de la existencia sobre todas las esencias, que el existir llega a convertirse en trágico. A manera de Unamuno, podría hablarse de un sentimiento agónico de la existencia.

Lo distintivo de lo español, testimoniado en su arte, es una suplantación de todas las condiciones ideales por las condiciones existenciales, la reducción al plano más tangiblemente humano de toda idealidad<sup>33</sup>.

No será el único paralelo con Unamuno, al cual no cita aquí gratuitamente. De hecho, un concepto unamuniano que emplea asiduamente Moreno Galván es el de “intrahistoria”, y con un sentido muy similar, situando lo intrahistórico en lo colectivo, lo anti-histórico y lo eterno<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> *Ib.*, p. 21.

<sup>31</sup> ZAMBRANO, M., *Pensamiento y poesía en la vida española*, Madrid, Endymion, 1996, pp. 34-35.

<sup>32</sup> *Ib.*, p. 35.

<sup>33</sup> MORENO GALVÁN, J. M., *Introducción a la pintura española actual, o.c.*, pp. 18-19.

<sup>34</sup> Según Moreno Galván, en España “lo que aflora es la vida ‘intrahistórica’, anticultural,

Así pues, la tesis central de Moreno Galván a propósito de la definición del realismo español consiste en que “el expresionismo es la característica innata de la vida y el arte en España”<sup>35</sup>. Recordemos su noción de “expresividad”: “La expresividad es un sustrato vital irreductible a la ley de la armonía, un último resto de vida no definitivamente dominado por el código de la forma...”<sup>36</sup> Desde ahí, sentencia que “Este ‘agonismo de la existencia’, condición humana de lo español, es el telón de fondo de todo su arte. Y, en fin, ese fondo hiriente es lo que hace del arte español una forma de la expresividad”<sup>37</sup>. En conclusión: “la expresividad es la condicionante genuina de todo el arte español”<sup>38</sup>.

Moreno Galván subraya, además, la presencia de esa “expresividad” característica del arte español no sólo a propósito de los mencionados Ribera, Valdés Leal, el último Goya..., sino también en los momentos en que se cultiva un arte más ideal y canónico de manos de Zurbarán, Murillo o Velázquez. En las obras de estos artistas formalistas, dirá, también late un fuerte componente expresivo, pues “esta apertura a la forma está también condicionada por la circunstancia española, por una vida mucho más penetrada por la existencia que por las esencias”<sup>39</sup>. Así, el mayor mérito de la pintura de Velázquez consiste en que realizó una “analítica del espacio aéreo”, que era lo propio de la tendencia formalista, pero “Velázquez –añade Moreno Galván– no deja de ser un expresivo ni deja de ser un captador de la forma,...”<sup>40</sup> En esa línea, subraya que:

Todo el arte español, incluso el más contemporizador con formas armónicas, incluso el más presionado por una jerarquía del orden, está determinado por esa última conciencia existencial. Todo el arte español tiene un fondo de expresionismo más o menos explícito. A ese fondo expresivo es al que se ha llamado, con palabra certera pero pronta al equívoco, realismo<sup>41</sup>.

---

prehumanística”. Desde ahí, sostiene a propósito del arte: “Su encarnación en el arte no es proporcional, ni analítica ni abstracta, sino *expresiva*, porque ese arte ya no es la captación más o menos objetiva de la imagen del mundo, sino la expresión de una subjetividad tribal o colectiva. Cuando aparece, expresa la médula anti-histórica de los pueblos, aquello que quisiera permanecer inmutable y resistir al tiempo. Por eso, su esencia última es popular en el sentido en que lo popular es la residencia en la costumbre que se opone a lo civil, que es la vivencia de la historia.” MORENO GALVÁN, J. M., *Autocrítica del arte, O.c.*, p. 76.

<sup>35</sup> MORENO GALVÁN, J. M., *Introducción a la pintura española actual, o. c.*, p. 148.

<sup>36</sup> MORENO GALVÁN, J. M., *Autocrítica del arte, o.c.*, p. 28.

<sup>37</sup> MORENO GALVÁN, J. M., *Introducción a la pintura española actual, o.c.*, p. 19.

<sup>38</sup> *Ib.*, p. 21.

<sup>39</sup> *Ib.*, p. 21.

<sup>40</sup> *Ib.*, p. 22.

<sup>41</sup> *Ib.*, pp. 19-20.

Ahora podemos comprender mejor la problematización del concepto de “realismo español” que abordó Moreno Galván, cuyo propósito era no reducirlo a un tipo de “verismo representativo”, sino redefinirlo a partir de su acentuado “fondo de realidad”, expresivo y trágico, y de su cierto distanciamiento de la idealidad clásica.

Cabe añadir, volviendo sobre Velázquez, que éste también constituyó un caso ejemplar del arte español, a juicio de Moreno Galván, por ser un artista que trabajaba sobre problemas y no sobre soluciones. De ahí podemos deducir que esa índole problemática, además de definir a todo arte auténtico<sup>42</sup>, es junto a la expresividad lo que caracteriza al arte español, como se puede verificar desde Velázquez, Picasso o los informalistas.

### La modernidad del arte español

Si nos ceñimos a la irrupción de la modernidad en el arte español, una de sus peculiaridades, según Moreno Galván, fue su llegada tardía. Esto se debió al tenue paso por España del romanticismo, que fue precisamente el movimiento que abrió la primera gran brecha frente al clasicismo estético. Consecuencia de ello, el academicismo francés “inundó a las academias españolas durante todo el siglo XIX”, anulando, por un lado, su “veta nacional pictórica”, esa raíz expresiva y existencial genuina del arte español, y por otro lado, propiciando “la sustitución de los problemas del arte por las soluciones aplicadas al arte”<sup>43</sup>.

Esta circunstancia y el hecho de que, a lo largo del siglo XIX, París se convirtiese en el centro neurálgico del arte, dieron lugar a que el arte español del siglo XX se realizase fundamentalmente fuera de España, a través de los pintores españoles que desde comienzos de siglo se fueron afincando en la ciudad del Sena. Ahí podríamos situar la “Primera Escuela Española de París”, a comienzos del siglo, con Pablo Picasso, Juan Gris, Vázquez Díaz, Joan Miró, Pablo Gargallo, Julio González... Y a partir de 1923, la “Segunda Escuela Española de París”, con Francisco Bores, Pancho Cossío, Baltasar Lobo, Oscar Domínguez, Antonio Clavé... Todos ellos constituirían lo que Moreno Galván denomina la “línea universal” de la pintura moderna española, dentro de la cual, destaca a Juan Gris, dentro de la tendencia formalista, y

<sup>42</sup> “[...] un arte verdadero es aquel que está hecho con problemas; un arte falso –esto es, académico– el que está montado sobre soluciones.” MORENO GALVÁN, J. M., *Epístola moral y otros artículos sobre arte*, o.c., p. 24.

<sup>43</sup> MORENO GALVÁN, J. M., *Introducción a la pintura española actual*, o.c., p. 27.



a Joan Miró, en la tendencia expresionista. Asimismo, esta “línea universal” convivió en el tiempo con una “línea doméstica”, formada por aquellos artistas que no emigraron o volvieron a España tras un periodo fuera, y dentro de la cual, Moreno Galván destaca a Vázquez Díaz, en la tendencia formalista, y a Gutiérrez Solana, en la tendencia expresionista. Sobre este último, además, se detendrá especialmente al considerarlo el artista ejemplar del expresionismo español<sup>44</sup>. Ahora bien, lo que más interesaba subrayar al crítico andaluz, dado que desde ambos frentes se trabajó igualmente en una línea formalista y en una línea expresionista, es que lo que divide al arte español del siglo XX no es tanto su ubicación “doméstica” o “universal-parisina”, sino la contienda entre un arte formal y un arte expresivo.

Existe, sin embargo, un caso dentro del arte moderno español donde se alcanzó la conciliación entre la investigación formal y el expresionismo. Se trata de Pablo Picasso, a quien Moreno Galván destaca por su condición de “pintor español”, dada la fuerte imbricación de su pintura en la “realidad”<sup>45</sup>. Esa veta expresionista española acabará emergiendo en su pintura, sobre todo, a partir del cubismo sintético, donde logró compaginar, acaso como nadie en el arte de vanguardia, formalismo y expresionismo. Moreno Galván le atribuye, además, el mérito de haber alcanzado la ansiada “autonomía” del arte, es decir, la emancipación de la representación de la realidad visual, conservando la figuración y la genuina expresividad española. No obstante, el gran mérito de Picasso, a su juicio, radica en que logró devolver a la pintura su índole problemática, alejándola del arte de soluciones. Desde ahí, lo define como “la personalidad más influyente del arte contemporáneo”, subrayando que a través de Picasso se ha filtrado la influencia del genuino arte español al arte de todo el mundo<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> “Solana ha hecho una arte fundamentalmente asentado en la expresividad. / [...] Solana fue un artista que extremó su condición de español, esto es, de desvelador agresivo de la realidad.” *Ib.*, p. 47. Su gran mérito, a ojos de Moreno Galván, fue “reivindicar el papel máximo de la realidad expresiva frente al poderío de la forma pura”. De manera que, dice: “en Solana se ejemplifica máximamente la manera peculiar de realizarse el expresionismo en España.” *Ib.*, p. 49.

<sup>45</sup> “Lo que delata a Picasso como pintor español no es ya solamente ese agonismo de fondo de su realidad; es, sobre todo, esa última conciencia vigilante de la realidad, [...] / Es español por esa llamada angustiada a la realidad más profunda y elemental que es lo que, en definitiva, ha potenciado siempre a su pintura; es español, además, por esa descarga existencial con que tiñe siempre de vida a la estética, trascendiendo el hecho estético en realidad vital.” *Ib.*, p. 38.

<sup>46</sup> “Pues si Picasso, como pensamos, ha realizado un arte genuinamente español, ha transformado, moldeado y modificado con una circunstancia española a la pintura del mundo.”

Continuando con este recorrido por el arte español del siglo XX, Moreno Galván hace especial hincapié en la importancia de la “Exposición de Artistas Ibéricos”, celebrada en Madrid en 1925 y que constituyó, a su juicio, el definitivo punto de ruptura con el conformismo academicista y el inicio de la toma de conciencia de la genuina modernidad española, aunque fuese desde posiciones dispares. La guerra civil y la post-guerra, sin embargo, supusieron la frenada en seco de esta deriva del arte español, pues se impusieron como valores estéticos la “medida”, el “equilibrio” y un “eclecticismo” que garantizaba la supremacía de “posiciones menos arriesgadas”<sup>47</sup>. A ello contribuyó de manera decisiva la Academia Breve de Crítica de Arte, creada en 1941 por Eugenio D’Ors y que “usufructuaba, por una especie de plebiscito tácito, la facultad de catalizar las influencias y las apreciaciones dominantes”<sup>48</sup>. No obstante, reconoce Moreno Galván que en esta época brillaron con luz propia artistas como Pancho Cossío y Benjamín Palencia, rebeldes por momentos al eclecticismo imperante.

Fue sobre todo a finales de la década de 1940, cuando empezaron a percibirse cambios más aperturistas, merced a la aparición de los primeros grupos de arte abstracto<sup>49</sup> y a los aires renovadores con que impregnaron el panorama artístico nacional artistas como Ángel Ferrant, Pascual de Lara o Antonio Valdivieso. Éstos, frente al academicismo y la pintura ecléctica de posguerra como una “pintura de soluciones”, abanderaron la vuelta a una “pintura problemática”, donde estaba implícita una de las vetas genuinas del arte español<sup>50</sup>.

En esta coyuntura, a partir de la segunda mitad del siglo XX, los debates y contiendas no fueron ya entre un arte académico o tradicional y un arte moderno o de vanguardia, sino que “fue transferida a una nueva oposición”, abierta en dos frentes: la disyuntiva entre un arte representativo y un arte

---

*Ib.*, p. 38.

<sup>47</sup> *Ib.*, p. 71.

<sup>48</sup> *Ib.*, p. 81.

<sup>49</sup> “[...] en 1947, se funda en Zaragoza el primer grupo de arte abstracto español, el grupo Pórtico, formado por Santiago Lunas, Aguayo y Laguardia, grupo en el que intervino como entusiasta José Ayllón.” JULIÁN, I., *Conversaciones con Tàpies*, La Puebla de Cazalla, Barataria, 2012, p. 30.

<sup>50</sup> Recordemos que, según Moreno Galván, en España, “ser moderno, esto es, vivir problemáticamente la obra de arte, es la única posibilidad que existe de ser tradicional;...” MORENO GALVÁN, J. M., *Introducción a la pintura española actual, O.c.*, p. 116. Se refería con ello a que la única posibilidad de identificarse con la tradición, con Velázquez, por ejemplo, era volver a la pintura problemática, como hizo Picasso.

abstracto, por un lado, y entre una línea informal o expresionista, y una línea formal o analítica, por otro. Partiendo de ahí, Moreno Galván defenderá que los polos centrales de la pintura española de 1950 en adelante no fueron abstracción y figuración, sino expresionismo y formalismo. A su juicio, fue en el seno mismo del arte abstracto, de manos de los informalistas, donde se produjo la superación de esta disyuntiva entre abstracción y figuración, pues éstos trabajaban la abstracción, pero no desde un alejamiento esencialista de la realidad, sino al contrario, desde su expresión existencial, con lo que retomaban la veta genuina del arte español, el expresionismo<sup>51</sup>. Eso fue lo que rompió con la disyuntiva instituida, que había adscrito la abstracción a la tendencia formalista, y la figuración a la tendencia expresiva. A partir de los informalistas, la autonomía de la realidad ya no podía definir al arte abstracto, ya que ellos mismos trabajaron en la abstracción desde una fuerte implicación con la realidad y su expresión. De modo que la verdadera brecha que abrió el arte abstracto, a juicio de Moreno Galván, fue liberar al arte de la “representación”, pero no de la realidad<sup>52</sup>.

Por otra parte, dentro del arte abstracto de esta segunda mitad del siglo XX en España, también había una corriente analítica definida como “abstracción formal.” Ahí estarían artistas como Pablo Palazuelo, Manuel Benet o Eusebio Sempere... y como grupo más fuerte, la Escuela de Córdoba, que luego derivaría en el grupo “Equipo 57”<sup>53</sup>. En esta corriente, la veta genuina española estaba ausente en cuanto a su énfasis en la expresividad, pero no en cuanto al abordaje del arte en su dimensión problemática. Ahora bien, no todo era abstracción en el arte español de esta época. También existió una corriente de “nueva figuración” que, no obstante, acusó “la vivencia cercana y paralela de la abstracción”, bien como influencia, bien como reacción<sup>54</sup>. En ambos

<sup>51</sup> No en vano, Moreno Galván define al informalismo como “el arte de la expresividad existencial de la realidad”. *Ib.*, p. 128.

<sup>52</sup> “El arte abstracto es la metodología liberalizadora de la realidad; la terapéutica por la cual una realidad deja de estar condicionada a la representación, para vivir por sí misma, desde el punto de vista pictórico, sintéticamente, significativamente. [...] la fórmula que viene a negar el monopolio de la realidad por la representación.” MORENO GALVÁN, J. M., *Pintura española. La última vanguardia, o.c.*, pp. 30-31.

<sup>53</sup> Cfr. MORENO GALVÁN, J. M., *Introducción a la pintura española actual, o.c.*, pp. 179-185. MORENO GALVÁN, J. M., *Pintura española. La última vanguardia, o.c.*, pp. 119-145.

<sup>54</sup> En el primer caso, habla Moreno Galván de una influencia de la abstracción sobre la “nueva figuración” a partir de la ordenación de las obras. Aquí estarían Ricardo Zamorano, Francisco Nieva o Juan Genovés, entre otros. Asimismo, Moreno Galván incluirá en esta corriente de la “nueva figuración” a artistas donde se da una “supremacía expresiva”,

casos, el componente expresivo de estas obras figurativas era especialmente fuerte, delatando así su condición de arte español. De cara a este trabajo, sin embargo, nos centraremos en la tendencia abstracta de la “expresión informal”, porque en ella concentró su mirada Moreno Galván y porque desde ahí podremos acertar a ver con mayor nitidez la continuidad de esa tesis de la “expresividad” como categoría medular de la historia del arte español.

### El informalismo español

El origen del informalismo español podemos situarlo en torno a 1955 y 1956, ligado a los grupos artísticos “Dau al set”, de Barcelona, y “El Paso”, de Madrid. Desde ahí, artistas como Antonio Saura, Manuel Millares, Antoni Tàpies, Rafael Canogar, Modesto Cuixart, Manuel Viola, José Guinovart, Luis Feito, Lucio Muñoz... confluyeron hacia la corriente común del “arte de la informa”. De hecho, muchos de ellos participaron en la muestra “Un arte Otro”, que se exhibió en 1957 en la Sala Gaspar de Barcelona<sup>55</sup>. Un año después, José María Moreno Galván refería ya la existencia del “naciente fenómeno del informalismo”, definiéndolo como “ciega potencia en marcha”<sup>56</sup>. A la hora de valorar la interpretación que el crítico andaluz realizó de esta corriente artística, en primer lugar, es preciso subrayar que empleó indistintamente las nociones de “aformalismo” e “informalismo”, si bien hizo uso con mayor frecuencia de la primera<sup>57</sup>. En todo caso, desde una u otra acepción, nos ofrece diferentes definiciones del informalismo a partir de su tendencia

---

como Santi Suros o Cristino de Vera, y a artistas que operaron desde el equilibrio entre la forma y la expresividad, como Vaquero Turcios o Paredes Jardiel. En el segundo caso, se refiere al “realismo social”, rebelde frente al arte abstracto, al que acusaba de caer en un cómodo esteticismo. Aquí destaca a José García Ortega, Luis García Ochoa y Francisco Cortijo, entre otros. Cfr. MORENO GALVÁN, J. M., *Introducción a la pintura española actual, o.c.*, pp. 132-154. MORENO GALVÁN, J. M., *Pintura española. La última vanguardia, o.c.*, pp. 165-205.

<sup>55</sup> El propio Antoni Tàpies, que participó activamente en dicha muestra, escribía a propósito de la misma: “No sé muy bien cómo entré en contacto con El Paso. Es cierto que en 1957, de alguna manera fui yo quien hizo venir una muestra del denominado ‘Informalismo’ a la Sala Gaspar; muestra que se denominó Un arte Otro. Fue más o menos entonces cuando entré en contacto con Antonio Saura...” JULIÁN, I. *Conversaciones con Tàpies, O.c.*, p. 85.

<sup>56</sup> MORENO GALVÁN, J. M., *Epístola moral y otros artículos sobre arte, o.c.*, p. 16.

<sup>57</sup> No obstante, él mismo se ocupó de matizar que “lo que se llama aquí ‘el aformalismo’, [...] con razones igualmente válidas es nombrado, mucho más comúnmente, ‘el informalismo’ y, con una terminología más directa, ‘tachismo’...” MORENO GALVÁN, J. M., *Pintura española. La última vanguardia, o.c.*, p. 47.

punitiva contra la forma y de la primacía en él de la expresividad, siendo la “in-forma” y la “expresión vital” sus pilares centrales<sup>58</sup>.

Centrándonos primero en su relación con el concepto de “forma”, es preciso advertir, pese a lo que puede sugerirnos su denominación, que las obras de arte de los informalistas tenían su centro, como toda obra de arte, en la forma. Ahora bien, revisten la particularidad de que su relación con la forma se basaba en la tentación de aniquilarla. No por ello perdía ésta su papel central, es decir, la forma seguía estando presente en las obras de los informalistas, pero desde su negación, o siendo más precisos, desde su desmitificación o anulación de su “carácter sagrado”<sup>59</sup>. A este respecto, hay que tener presente que los informalistas entendían la forma, en cuanto “código de la belleza”, como último resto de ese arte tradicional que las vanguardias aspiraban a superar. De ahí su acción punitiva contra la forma, que lo que perseguía no era su negación gratuita sino “la máxima liberalización de la posibilidad expresiva”, del “poder expresivo de la realidad antes siempre maniatada por las ligaduras formales”<sup>60</sup>. De hecho, Moreno Galván llega a afirmar que “el informalismo es una tendencia cuya raíz nutritiva es la expresividad”<sup>61</sup>. Y esto se verifica por la presencia nuclear en las obras de los informalistas de la gestualidad, del grito, de lo matérico. En definitiva, de lo que se trataba era de recuperar la “expresión vital”, la “expresión pura”, y eso exigía aniquilar la forma por resultar inexpressiva, e incluso un obstáculo a la expresión<sup>62</sup>.

---

<sup>58</sup> “[...] el aformalismo es el último gesto de una larga aventura liberadora de la expresión vital, de la que la forma es enemiga.” MORENO GALVÁN, J. M., *Autocrítica del arte, o.c.*, p. 26. “El aformalismo es la expresividad absolutamente liberada de la magistratura de la forma.” *Ib.*, p. 29.

<sup>59</sup> En ese sentido, sostiene Moreno Galván que el informalismo “en su fuero interno, venía a poner en cuestión —a discutir y, si era posible, a destruir— el núcleo sagrado en el que descansaban todos los poderes carismáticos del arte occidental: el de la forma misma y, por él, el de la belleza y el clasicismo. Ahora, después de su vendaval, sabemos que la forma no ha quedado destruida. Pero se le ha destruido su carácter sagrado; se le ha desposeído de sus poderes carismáticos.” MORENO GALVÁN, J. M., *Pintura española. La última vanguardia, o.c.*, p. 147.

<sup>60</sup> *Ib.*, p. 41.

<sup>61</sup> MORENO GALVÁN, J. M., *Introducción a la pintura española actual, o.c.*, p. 174. Incluso define el movimiento informalista como “la situación última y más radicalizada del expresionismo, del arte de la expresión, del que más capacidad tiene para expresar la dramaturgia existencial de las realidades colectivas desequilibradas.” MORENO GALVÁN, J. M., *Pintura española. La última vanguardia, o.c.*, p. 16.

<sup>62</sup> En ese sentido, incide Moreno Galván en que “el destino del informalismo no es la in-forma, sino el reencuentro con la realidad vital que la forma interfería.” MORENO GALVÁN, J. M., *Autocrítica del arte, o.c.*, p. 39.

Moreno Galván puso también especial énfasis en situar al informalismo dentro la órbita de las vanguardias artísticas, fundamentalmente por dos motivos: por tener como principales influencias al dadaísmo, al surrealismo y al expresionismo; y por su recuperación de aquella vieja aspiración de las vanguardias históricas destinada a reacercar arte y vida, y a acabar con los últimos restos de la concepción tradicional y jerárquica del arte, basada en los conceptos de belleza y forma. En este sentido, sobre su carácter de “ruptura” con respecto al arte anterior, escribe Moreno Galván:

el aformalismo está ahí para encarar un repudio de valores establecidos por la historia del arte, para abolir un montaje jerárquico de la historia del arte, para destruir el condicionante clásico del arte y denigrar la supervivencia formal de la belleza. En este sentido, el aformalismo es la culminación de una tentativa que es la tentativa conjunta de todo el arte contemporáneo<sup>63</sup>.

Desde ahí, el informalismo hizo suyos algunos de los objetivos de las primeras vanguardias artísticas, comenzando por su intento de reinstalación “del arte en la vida”. Pero no se reduce a esto su relación con las vanguardias, según la interpretación de Moreno Galván, que llegó a situar al informalismo a la cabeza de la “segunda vanguardia”<sup>64</sup>. Una vez que las vanguardias históricas habían liberado a la realidad de la representación, la misión de la segunda vanguardia debía apuntar hacia dos objetivos: un nuevo y más amplio concepto de “realidad”, que diera origen a una “nueva poética” capaz de reacercar arte y vida<sup>65</sup>; y una toma de conciencia de que el arte no puede reducirse al placer estético sino que ha de asumir una función ética, “enseñarnos la realidad”<sup>66</sup>. Esa es la misión que, según Moreno Galván, asumió el informalismo, consumando así el proyecto en que las primeras vanguardias fracasaron.

Los futuristas, los dadaístas, los surrealistas, intuyeron la necesidad de sustituir el arte con la vida, pero no pudieron realizarlo. Continuaron, pese a todo, realizando un arte atado a la forma [...] Los aformalistas han realizado

<sup>63</sup> *Ib.*, p. 57.

<sup>64</sup> “El aformalismo es desde sus planteamientos previos más o menos surrealizantes la tendencia fundadora de la ‘segunda vanguardia’.” MORENO GALVÁN, J. M., *Pintura española. La última vanguardia*, o.c., p. 233.

<sup>65</sup> Con el informalismo, dice Moreno Galván: “Se había conseguido liquidar definitivamente el imperativo de la belleza formal, procedente del más ilustre pasado de Europa, para plantear el problema de la realidad del arte en los términos de una nueva poética.” *Ib.*, p. 234.

<sup>66</sup> A este respecto, habla Moreno Galván de “la formación de una conciencia de que el arte está para algo más que para el puro placer estético: para enseñarnos la realidad.” *Ib.*, p. 208.

ya el trueque de la vida por el arte, han cubierto la aspiración de un arte antiartístico y logrado el ‘informalismo’. [...] el aformalismo no es solo un punto de confluencia de las vanguardias de preguerra sino también un punto de partida para las nuevas vanguardias que lo sucederán<sup>67</sup>.

En este punto es en el que, a mi juicio, adquiere mayor peso la interpretación de Moreno Galván del fenómeno del informalismo, al situarlo como “punto de confluencia” de las vanguardias artísticas y como su consumación. Desde ahí, entiende que: “El aformalismo es el resultado final de un largo proceso de la pintura contra la pintura —o de la espontaneidad vital del arte contra la elaboración formal del arte—...”<sup>68</sup>. La diferencia con las vanguardias históricas radicaría en que la tendencia destructiva de dadaístas, surrealistas y futuristas fue “una acción *contra la pintura desde la pintura*”<sup>69</sup>. Es decir, desde el arte mismo. En cambio, como matiza Moreno Galván: “El aformalismo es la rebelión contra las prerrogativas del artista en nombre de un arte innominado y fluyente que, al ser posible para cualquier *amateur*, deja, por eso mismo, de ser el arte”<sup>70</sup>. Es decir, deja de ser “arte” tal y como hasta ahora lo habíamos concebido, siendo ése el principal arma de los informalistas frente a la concepción tradicional del arte que buscaban combatir. Sobre estas bases, sentencia Moreno Galván que el informalismo “es *un momento* artístico en el que el arte se niega a sí mismo para recomenzar una nueva etapa de su vida bajo otros supuestos”<sup>71</sup>. Efectivamente, fue desde ahí que el informalismo asumió su condición de “antiarte”, que radicaría en que “el arte ha dejado de ser arte para ser simplemente la vida”<sup>72</sup>. Así pues, dirá Moreno Galván:

detrás de la expresividad, lo que verdaderamente pugnaba por decir su palabra era la vida, maniatada por la proporción formal cristalizadora y petrificadora. La liberación total de la magistratura de la forma, el aformalismo, no es solamente el triunfo de la expresividad: es el triunfo de la vida. *El aformalismo es la sustitución del arte por la vida*<sup>73</sup>.

Estamos ante una interpretación del informalismo y sus consecuencias realmente novedosa para la estética de esta época, y que no todos los críti-

<sup>67</sup> MORENO GALVÁN, J. M., *Autocrítica del arte, o.c.*, p. 33.

<sup>68</sup> *Ib.*, p. 21.

<sup>69</sup> *Ib.*, p. 23.

<sup>70</sup> MORENO GALVÁN, J. M., *Epístola moral y otros artículos sobre arte, o.c.*, p. 17.

<sup>71</sup> MORENO GALVÁN, J. M., *Autocrítica del arte, o.c.*, p. 30.

<sup>72</sup> *Ib.*, p. 31.

<sup>73</sup> *Ib.*, p. 30.

cos y teóricos del arte de entonces compartían. Dicha interpretación implica que, en adelante, lo que queda es replantear los conceptos y jerarquías con que hasta ahora se ha observado el fenómeno del arte. Es la línea que, tiempo después, han seguido Donald Kuspit al hablar de “post-arte”<sup>74</sup>, o Arthur Danto al referirse al “arte post-histórico”<sup>75</sup>. Pero antes que estos críticos de innegable y merecida reputación internacional, ya José María Moreno Galván habría entrevisto, a partir de sus estudios sobre el informalismo, cuáles serían los destinos de las prácticas artísticas en la postmodernidad. Ahora bien, no fue el suyo un caso excepcional. Desde un sentido próximo, Giulio Carlo Argan defendería poco después que: “Lo *Informal* no es una corriente, [...] es una situación de crisis, exactamente la crisis del arte como ‘ciencia europea’,...”<sup>76</sup>. En esa dirección, Argan puso en relación al informalismo con el existencialismo, hablando de un “ámbito de las poéticas existenciales, o de lo *Informal*”<sup>77</sup>.

Para terminar, nos quedaría referirnos a la línea de continuidad que protagonizó el informalismo dentro de las derivas del arte español; continuidad que se verifica por la presencia central en dicha corriente artística de las nociones de “expresividad” y “realidad”, y por su regeneración de una concepción problemática del arte. La conclusión que se impone, desde nuestra interpretación, viene a decir que si Picasso había abierto de par en par las puertas de las

<sup>74</sup> Cfr. KUSPIT, D., *El fin del arte*, Madrid, Akal, 2006.

<sup>75</sup> Cfr. DANTO, A. C., *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*, Barcelona, Paidós, 2001.

<sup>76</sup> ARGAN, G. C., *El arte moderno*, Valencia, Fernando Torres, 1975, p. 634.

<sup>77</sup> *Ib.*, p. 638. Se refería con ello a que el informalismo emergió en un contexto artístico y filosófico marcado por una profunda crisis del lenguaje, y cuyo principal reflejo era la incomunicación reinante en la sociedad. Ante aquel vacío cultural, lo que hizo el informalismo fue emprender la búsqueda de un nuevo lenguaje; búsqueda que implicaba desmontar todo el montaje jerárquico de la tradición. Ahí es donde radicaría su relación en el existencialismo, según la interpretación de Argan, que lo que hace es enfatizar la capacidad del “arte informal” para realizar trágicamente el drama nuestra existencia fragmentaria, argumentando que el artista “existe porque hace” y que con sus obras “hace” la “existencia”, es decir, la vida. A este respecto, se refiere Argan a una sociedad que “ya no reconoce al lenguaje como la forma esencial de la comunicación entre los hombres. El arte ya no puede ser discurso o relación. Ya no se encuadra en una estética, es decir, en una filosofía; [...] la única justificación del arte será desde ahora, una intencionalidad operativa. Fuera del lenguaje, que sigue reflejando una concepción del mundo [...] no hay más que la singularidad, la irrelatividad y la inexplicabilidad, pero también la realidad irrefutable de la existencia. El artista existe, y existe porque hace; [...] la única cosa que puede hacer es, precisamente, la existencia;...” *Ib.*, p. 634. Este planteamiento, a mi juicio, está próximo a aquella “sustitución del arte por la vida” a la que se refiere Moreno Galván a propósito de los informalistas.



vanguardias, lo había hecho sin perder de vista el fondo de realidad, el carácter expresivo y la dimensión problemática del arte con que habían trabajado sus predecesores en la historia del arte español. Del mismo modo, nuestro informalismo habría consumado las tentaciones del arte contemporáneo en su “segunda vanguardia”, y lo habría hecho a través de cuatro vías: la liquidación de la “forma” en cuanto último resto de la concepción tradicional del arte; la liberación de la “expresión vital pura”; la estrecha implicación con la “realidad”; y la recuperación efectiva de una actitud “problemática” y enemiga de un “arte de soluciones”. Lo que nos interesa subrayar es que en estas particularidades late la veta genuina de arte español. Sobre esa base, sostiene Moreno Galván que:

el arte español actual, a pesar de no haber nacido con ninguna premeditación de “españolidad” condicionándole su estructura, es español incluso por ese “aire de familia” que conserva de sus pasados ancestros. Es cierto que lo que en aquél —en el histórico— era un “fuerte realismo” condicionado por la “veta brava”, tal y como lo solían identificar los maestros de antaño, es en éste —en el de la vanguardia— un “expresionismo” [...] lleno de violencia<sup>78</sup>.

Se refiere con ello a que el informalismo ha conservado ese contacto con la realidad directo y sin mediaciones idealizantes, propio del “realismo español” en el arte. En ese sentido, el informalismo encarna la “continuidad” de unas constantes en el curso de la historia del arte español; continuidad evidenciada en la primacía los conceptos de “expresividad” y “realidad”<sup>79</sup>, y en su implicación con la circunstancia íntima española, que Moreno Galván define como “tradicción de lo contradictorio”<sup>80</sup>.

el aformalismo, con su innato poderío expresivo de la acción y de la violencia, parecía el arte más idóneo para expresar la realidad española, hecha fundamentalmente con el ingrediente de la contradicción, esto es, con la acción y con la violencia. Por eso, el aformalismo significa la recuperación real de una tradición española de la pintura<sup>81</sup>.

Esto fue, por otra parte, algo frecuente en las prácticas artísticas de posguerra en Europa, según defienden Alfredo Aracil y Delfín Rodríguez a propó-

<sup>78</sup> MORENO GALVÁN, J. M., *Pintura española. La última vanguardia, o.c.*, p. 11.

<sup>79</sup> *Ib.*, p. 14.

<sup>80</sup> A propósito de esto último, destaca Moreno Galván que “ese arte de la informa [...] restauró la expresión sintética de la realidad española, que seguía y sigue siendo contradictoria como la misma expresión aformal.” *Ib.*, p. 19.

<sup>81</sup> *Ib.*, p. 92.

sito del grupo Cobra o del mismo informalismo español, que buscaron puntos de contacto con “las tradiciones expresionistas de sus respectivos países”<sup>82</sup>.

En todo caso, adonde queremos llegar es a que el informalismo español alcanzó una revolución artística de índole universal, y lo hizo desde “un acento muy específicamente español”, desde esa “forma acuciante, dramática, urgente” con que la realidad, según Moreno Galván, alcanza su expresión en las obras de los informalistas. Ahí estaría esa línea de continuidad en la historia del arte español de que venimos hablando, en que “lo que promovió en el pasado un arte de la contradicción, continúa vigente aún en la vida de España, promoviendo en su pintura ese arte contradictorio y violento”<sup>83</sup>. Aunque acaso lo fundamental es que, a través del informalismo, el arte español pudo poner fin al aislamiento en que había vivido largo tiempo y, sin renunciar a su condición problemática ni a su compromiso con la expresión de la realidad, reincorporarse a los destinos del arte universal<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> “Tanto Saura y Millares como los componentes del grupo Cobra –cuyo nombre respondía a las iniciales de Copenhague, Bruselas y Amsterdam– buscan, junto a la plasmación más o menos automática, según los casos, de las energías subconscientes, un punto de contacto con determinados tópicos [...] de las tradiciones expresionistas de sus respectivos países. [...] / El viejo tema de la re-utilización de las tradiciones [...] vuelve, una vez más, a definir la obra de una serie de artistas y a centrar los planteamientos de algunos críticos: al ‘hispanismo negro’ de Saura y Millares y al ‘expresionismo nórdico del grupo COBRA...’” ARACIL, A., Y RODRÍGUEZ, D., *El siglo XX. Entre la muerte del Arte y el Arte Moderno*, Madrid, Istmo, 1982, pp. 380-381.

<sup>83</sup> MORENO GALVÁN, J. M., *Pintura española. La última vanguardia, o.c.*, p. 234.

<sup>84</sup> “[...] desde un punto de vista externo, lo más positivo que ha conseguido la pintura española es su reincorporación a los destinos de la pintura universal. Desde el aformalismo, lo que pasa en la pintura de España tiene que ver con lo que pasa en la pintura del mundo.” *Ib.*, p. 236.

---

## NUEVAS FRONTERAS DEL HISPANISMO FILOSÓFICO: “LA FILOSOFÍA ANDINA Y EL CONFUCIANISMO”

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

### Introducción

En tiempos en los que una parte de España parece plantear su posible independencia del resto, quizás no sea ocioso darse un paseo por Toledo y entrar en la Iglesia de San Román donde en un solo conjunto cabe ver pinturas románicas junto con elementos mudéjares y platerescos, o contemplar en el Museo del Prado tablas como la Virgen de la Leche de Berruguete en la que se mezclan de forma prodigiosa elementos góticos, renacentistas y mudéjares para ver cómo lo más valioso, en nuestra opinión, de lo hispánico, hasta casi definirlo, es la convivencia armónica de elementos aparentemente incompatibles sin que ninguno de ellos pierda su idiosincrasia, su identidad.

Una convivencia armónica dinámica, por lo demás, y, por tanto, intentada una y otra vez sin que siempre se consiga. Ahora bien, cuando se logra lleva a maravillas como San Román o La Virgen de Berruguete. Lleva incluso a epítetos como la “la joya del mundo” con el que María Rosa Menocal sintetizó la cultura de la tolerancia que permitió a cristianos, judíos y musulmanes convivir armónicamente en la España medieval<sup>1</sup> hasta el punto de que, como si fuera lo más natural del mundo, la inscripción de la tumba del rey Fernando III, –el conquistador castellano de los últimos territorios musulmanes excepto Granada–, está escrita en árabe, hebreo, latín y castellano<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> MENOCAL, M. R.: *La joya del mundo. Musulmanes judíos y cristianos, y la cultura de la tolerancia en al-Andalus*, Barcelona, Plaza y Janés, 2003.

<sup>2</sup> *Ib.*, p. 25.

Si es ese intento dinámico de armonizar elementos aparentemente incompatibles lo que, en nuestra opinión, define a lo hispánico, el hispanismo filosófico habría de caracterizarse, también en nuestra opinión, como el intento, repetido una y otra vez, de integrar armónicamente las cosmovisiones, los modos de estar en el mundo, que subyacen a las diferentes lenguas que conviven en el territorio hispano. El hebreo, el latín, el árabe y el castellano, en tiempos de Fernando III y el castellano, el euskera, el catalán, el gallego... e incluso el inglés en nuestros días.

Más aún, dada la presencia de inmigrantes en el territorio español debida a la globalización, parece que el hispanismo filosófico no sólo habría de recuperar para tratar de integrarlas armónicamente las cosmovisiones con las que ya ha convivido, esto es, las implícitas en el árabe y el hebreo, sino también ampliarlas a las de otras lenguas aparentemente exóticas pero con las que, sin embargo, lo hispano ha tenido contacto más o menos próximo.

Tal es el caso, sin ir más lejos, del aimara y el quechua, dada la presencia española en América del Sur, o el chino mandarín, al que lo hispano se aproximó durante los siglos de presencia española en Filipinas. Y ello tanto más cuanto que las cosmovisiones implícitas en tales lenguas parecen haber alcanzado un punto de inflexión, un éxito histórico, por así decirlo, que las ha hecho, también por así decirlo, entrar en la historia global.

Así las cosas en las páginas siguientes expondremos sucintamente los conceptos básicos de esas dos cosmovisiones para concluir con la necesidad de una ampliación de las tareas del hispanismo filosófico, de las fronteras del hispanismo filosófico que trate de armonizar esas dos cosmovisiones con las que históricamente han convivido en el territorio hispano.

## **1. La filosofía andina: Pachamama y Sumak Kawsay**

Que la cosmovisión implícita en el aimara y el quechua, –la llamada filosofía andina–, y sus dos conceptos principales “Pachamama”, la madre naturaleza y “Sumak Kaway”, el buen vivir han entrado en la historia global, han alcanzado el éxito histórico por así llamarlo, no es algo que precise de mayores esfuerzos. En efecto, bastaría atender al reconocimiento/declaración de ambos conceptos que se hace en el preámbulo de la vigente Constitución del Ecuador de 2008 donde puede leerse literalmente:

CELEBRANDO a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia,...

“Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*,”

Algo ciertamente novedoso y presente asimismo en la Constitución de Bolivia de 2009 con lo que resultaría plenamente justificado hablar de *Constitucionalismo natural* y, por tanto, de una nueva aportación del Constitucionalismo iberoamericano al Constitucionalismo mundial. Una nueva aportación perfectamente equiparable en cuanto a su trascendencia a la del *Constitucionalismo social* inaugurado por la Constitución mexicana de 1917.

Desde luego aquí, dada la limitada extensión concedida a estas líneas, no podemos entrar en un análisis pormenorizado de la llamada “filosofía andina” que subyace a esa declaración/reconocimiento de que los seres humanos somos parte de la naturaleza y que ésta es vital para nuestra subsistencia de modo que sin ella, sin la Pachamama, literalmente “no somos nada” con la consiguiente necesidad de *buen vivir*, de *Sumak Kawsay*. Baste con reseñar los cuatro principios básicos de la “lógica” andina que llevarían a esa conclusión: la relacionalidad, la correspondencia, la complementariedad y la reciprocidad<sup>3</sup>. Conceptos que por lo demás se expresan tanto en quechua como en castellano.

Por lo mismo, tampoco podemos entrar en un análisis pormenorizado de los dos conceptos centrales de esa filosofía si bien resulta obligado hacer algunas consideraciones por mínimas y elementales que sean. Consideraciones que, a diferencia de lo que ocurrirá con el confucianismo, podemos hacer sin necesidad de mayores análisis pues tales conceptos se explicitan tanto en castellano como en aimara y en quechua dado que, por mucho que quepa hablar de explotación y colonización por parte hispana, lo cierto es que los pueblos indígenas han sobrevivido hasta nuestros días y se expresan también en castellano como implícitamente se reconoce asimismo en el preámbulo de la vigente Constitución de la República del Ecuador

RECONOCIENDO nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos,

Comenzando por el análisis de la noción de *Pachamama*, apenas si ha de señalarse que tal término alude a la Tierra, *Pacha* como madre, como *mama*, a

<sup>3</sup> Un análisis en profundidad de la filosofía andina puede verse en ESTERMAN, J., *Filosofía Andina, Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya-Yala, 1998. Vid., también SOUSA SANTOS, B. DE, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, México, Siglo XXI Editores 2010 y ACOSTA, A. y MARTINEZ, E. (comp.), *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, Quit , Abya-Yala, 2009.

la Naturaleza como madre. Una idea presente en muchas tradiciones culturales, como la griega clásica sin ir más lejos <sup>4</sup>, si bien ha llegado viva a nuestros días tan sólo en algunas. La madre tierra, la *Pachamama*, por lo demás, no se encuentra en un lugar específico ya que para la creencia indígena está presente en todo tiempo y lugar y ello por mucho que en ocasiones se concentre en ciertos lugares como los ríos, las montañas....

Tampoco resulta preciso insistir en que no se trata tanto de una divinidad creadora sino más bien de una protectora y proveedora que protege a los hombres y hace posible la vida, favoreciendo la fecundidad y la fertilidad. Una divinidad de la que se forma parte y que exige no sólo agradecimiento, sino cuidado, respeto e incluso alimento, tal y como reflejan las siguientes líneas de una de sus mayores estudiosas:

La madre tierra o alpa-mama, al envolver en su vientre las semillas, que luego de sus respectivos procesos se constituyen en el alimento de los seres vivos, debe ser cuidada, respetada e igualmente alimentada. En esa relación con la alpa-mama, cuando se producen las cosechas, los pueblos indígenas entonan sus cánticos conocidos como el Jahuai-jahuai, se preparan rituales de agradecimiento, se brinda con ella regando en la tierra chicha (bebida de maíz fermentado) que no es otra cosa que el compartir el compromiso de seguir generando vida. Entonces, en la cosmovisión indígena, se entabla una relación de respeto mutuo, la tierra es parte del ser humano y viceversa, por eso, cuando nace un wawa (bebé) el cordón umbilical y la placenta se siembran bajo tierra junto un árbol que luego florecerá, dará frutos y nos brindará cobijo o sombra. Asimismo, cuando se produce la muerte, que es otra forma de vivir, nuevamente volvemos a la tierra, a nuestra alpa-mama y volvemos a ser parte de ella<sup>5</sup>.

Así las cosas no es de extrañar que se haya llegado al reconocimiento/la declaración de que la Madre Naturaleza, la *Pachamama* tiene derechos, los llamados “derechos de la naturaleza” tal y como aparecen en el artículo 71 de la vigente Constitución del Ecuador:

“La naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

<sup>4</sup> En la mitología griega, Gea sería la representación equivalente.

<sup>5</sup> PACARI, N., “Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas” en ACOSTA ALBERTO y MARTÍNEZ ESPERANZA (COMP.), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Quito, Abya Yala, 2009, p. 35.

Derechos que se desarrollan pormenorizadamente en el Capítulo séptimo del Título II de dicha Constitución, denominado precisamente "Derechos de la naturaleza" y en cuyo análisis, de nuevo por razones de espacio, no podemos entrar aquí.

El segundo de los conceptos básicos de la filosofía andina no es sino un corolario del anterior, *Pachamama*, y se refiere al ideal de vida armoniosa con ella, con la madre naturaleza por parte del ser humano, el *Sumak Kawsay*. Un ideal que ha estado presente siempre en los pueblos indígenas: Shuar, Achuar, Huaorani, Tsa'chilas, Salasaka, Kichwa Natabuelas, Cofanes ... y que se traduce habitualmente por "buen vivir", como hemos visto en el preámbulo de la Constitución del Ecuador.

Desde luego, dada la ya aludida limitación de estas líneas, no procede entrar en un análisis comparativo de ese *Sumak Kawsay*, ese "buen vivir" con conceptos afines en otras tradiciones culturales como, por ejemplo, el aristotélico de vida buena, si bien de nuevo resulta obligado señalar que el *Sumak Kawsay* va más allá de la idea del mero vivir bien o gozar de un cierto bienestar sin que sea incompatible en absoluto con éste, entendido en sus justos términos, tal y como reflejan las siguientes palabras de M. Santín, el presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) al referirse a la vigente Constitución del Ecuador:

la lógica del *sumak kawsay* es la del "buen vivir", la de vivir en un ambiente sano, comer bien, tener un espacio de vida, una educación acorde a nuestra realidad, salud...todo un conjunto de esquemas que el ser humano necesita para mantenerse y que genere la vida de las futuras generaciones. Del "buen vivir" han incluido el tema de la economía social, pero era difícil hacérselo entender a los asambleístas, para quienes vivir bien es tener un edificio de 50 pisos, cinco carros, viajes a Europa y Nueva York...es decir, el esquema occidental de "buen vivir"; al que no le importa el medio y el entorno ni si la Naturaleza sigue existiendo o no. Por ello más o menos lo acoplaron en el modelo económico: compartir equitativamente, respetar a la Madre Tierra... De ahí nace la inclusión de la Madre Tierra como sujeto de derecho y un capítulo dedicado a los derechos de la Naturaleza"<sup>6</sup>.

Y en efecto en el "buen vivir" recogido en la vigente Constitución ecuatoriana coexisten las influencias de la visión indígena y lo que, según M. Santín, significa "buen vivir" para la población mestiza e incluso para un occidental

---

<sup>6</sup> SANTÍN, M. Apoyamos el sí a la Constitución pero no a las políticas del Gobierno nacional de La Haine, 21/09/2008. Disponible en <http://www.lahaine.org/index.php?p=32968>.

medio. En otras palabras, el “buen vivir” abarca, por un lado, la convivencia en armonía con la naturaleza, con la Pachamama con el consiguiente reconocimiento de sus derechos; y por otro, el “buen vivir” también supone garantizar los derechos humanos básicos, incluidos los sociales y los culturales, recogidos en la mayor parte de las Constituciones contemporáneas tal como se sigue del artículo 275 de la vigente Constitución del Ecuador:

... El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza.”

Buen vivir, en fin, que queda minuciosamente regulado en el Título VII de dicha Constitución denominado precisamente “Régimen del Buen Vivir”, sin que aquí, de nuevo por razones de espacio, podamos entrar en su análisis.

## 2. El confucianismo: 君子 y 仁.

Si la filosofía andina ha obtenido éxito histórico en los términos vistos, no lo es menor el del confucianismo. El de la filosofía, religión, cosmovisión... que, según acuerdo generalizado, estaría tras la civilización china, tras el dragón asiático que, como es bien sabido, acaba de convertirse en la primera economía del mundo sobrepasando a la de EEUU y acabando, de paso, con una hegemonía occidental secular.

Una vez más por razones de espacio, apenas si podemos entrar en detalles sobre cómo China no sería sino una “creación de Confucio”<sup>7</sup> y hemos de pasar a analizar los conceptos básicos de esa cosmovisión. Ahora bien y a diferencia de lo ocurrido con la filosofía andina, si hemos de atender una cuestión metodológica que obliga a analizar esos rasgos tal y como aparecen expresados en chino y no en castellano algo que puede verse inmediatamente a partir de los propios caracteres chinos que se vierten al castellano como “confucianismo” o “escuela de los letrados”: 儒家, *rú jiā*.

Ciertamente podemos traducir sin mayores problemas por “escuela” el segundo carácter, 家, *jiā* casa pues es una composición de 豕 cerdo (se pueden imaginar fácilmente la cabeza, las patas y la cola ) debajo de 宀 techo: el

<sup>7</sup> TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. Vol. 1, Madrid, Alianza, 1978. p. 74.



cerdo bajo el techo, o sea, la casa, el hogar <sup>8</sup>, –los que están reunidos bajo el cerdo colgado del techo– y desde ahí, “escuela”, –los que se reúnen alrededor de un maestro–, pero no resulta tan fácil traducir el primero de esos caracteres.

Literalmente habría que traducir 儒 *rú* como “hombre que invoca la lluvia para las plantas que acaban de brotar de la tierra” dado que se compone de otros tres: 亻 *rén* hombre, 雨 *yǔ* lluvia (se pueden imaginar las nubes e incluso ver las gotas de agua y un trueno) sobre el carácter 而 *er* /planta recién brotada de la tierra (es fácil imaginar las raíces, el suelo y la planta sobresaliendo), de modo que cabría traducirlo como “el hombre/los hombres necesarios”, natural y socialmente, si es que así en términos claros y distintos puede hablarse. Naturalmente necesarios en cuanto la lluvia es necesaria para las plantas recién brotadas y socialmente necesarios en cuanto que las plantas son necesarias para la supervivencia de la sociedad.

Así las cosas, si tradujéramos 儒家 por “confucianismo”, estaríamos tergiversando por completo la expresión dado que, en chino, el nombre de Confucio no figura en la denominación de “su” escuela, y si nos quedáramos con la traducción “escuela de letrados”, perderíamos todo el universo semántico que incorpora la unión de “hombre”, “lluvia” y “planta recién brotada” en un solo carácter.

Con todo lo cual, por un mínimo rigor metodológico, a la hora de examinar el confucianismo, –término que seguiremos utilizando por comodidad y por su uso generalizado, si bien ha de entenderse que incorpora los significados que acabamos de señalar–, resulta obligado analizar cada uno de los caracteres en los que se expresa ese punto de vista, ese modo de estar en el mundo, para recoger en la medida de lo posible todo su universo semántico.

Confucianismo venimos diciendo y no del todo bien, pues, –al margen del universo semántico que, como acabamos de ver, incorpora la expresión–, no hemos señalado que Confucio se consideraba un mero amante de los antiguos<sup>9</sup> y que su enseñanza se inscribe en una visión previa del mundo<sup>10</sup>. Un marco previo que hemos de analizar, pues, en primer término. Algo que

<sup>8</sup> Para las traducciones de los caracteres chinos hemos utilizado: CEINOS, P., *Manual de Escritura de los Caracteres Chinos*, Madrid, Miraguano, 2006, Li, L., *Tracing the roots of Chinese Characters: 500 cases*. Beijing Language and Culture University Press, Beijing 1993 y Mcnaughton. W. Y YING, L., *Reading & Writing Chinese. Traditional Character Edition*. Singapore, Tuttle Publishing, 1999.

<sup>9</sup> CONFUCIUS, *The Analects*. Chinese-English edition, VII, 1 Taipei, 2006.

<sup>10</sup> FOLCH, D., *La construcción de China. El período formativo de la civilización china*, Barcelona, Península/Atalaya, 2001. p. 138.

no resulta excesivamente complejo pues dicho marco figura aún hoy en los templos confucianos<sup>11</sup>:

天  
地  
君  
親  
師

Estos caracteres pueden traducirse como “cielo, tierra, rey, padres, maestros”. Traducción que, –según las consideraciones metodológicas hechas más arriba–, no podemos aceptar sin antes examinar el universo semántico que cada uno de esos caracteres incorpora. Ahora bien, de nuevo por razones de espacio hemos de remitirnos a la validación que hemos hecho en otro lugar<sup>12</sup>.

Pero no basta con la mera validación de la traducción pues, tales caracteres no son, por así decirlo, elementos previos que entran en relación sino que, por el contrario, se constituyen como tales en su relación, generando al tiempo la secuencia misma en la que se incluyen<sup>13</sup>. Más aún, la secuencia es dinámica, regenerándose continuamente, con lo cual hay un punto más importante que los demás: el central, el que permite el dinamismo constante de la secuencia<sup>14</sup>.

Con todo lo cual, en la serie 天地君親師 cabría ver dos mundos: el natural, formado por el cielo 天 y la tierra 地 y el social, formado por la familia extensa 親 y los maestros 師. Dos mundos integrados por el punto central, por el rey, 君. el que sostiene con su mano el cetro, 尹, inmediatamente debajo

<sup>11</sup> CHENG, F.: *La escritura poética china*, Valencia, Pretextos, 2007, p. 29.

<sup>12</sup> He analizado esa secuencia de caracteres en *Entre confucianismo y derechos humanos: 君人 Individuo y rey*. Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho, n. 23, junio de 2011, p. 139-146 y con mayor detalle en *Individuos y reyes*. Madrid, Servicio de Publicaciones de la URJC 2011, cap. 3.

<sup>13</sup> Para el pensamiento chino, el concepto de relación no es un simple lazo que se establece entre entidades antes distintas, sino algo que las constituye como tales; es “constitutiva de los seres en su existencia y devenir”. CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*, o.c. p. 37

<sup>14</sup> 中 *zhōng* “medio”, “centro”, no es un término sólo nominal sino también verbal; no sólo designa la centralidad espacial que se ocupa sino la virtud dinámica y activa que corresponde a ese lugar: la de la flecha en el centro del blanco. Vid. CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*, o.c. p. 38. Sobre la importancia de la idea de “centro” en la civilización china, baste recordar que China en chino es 中国: el país 国 *guó* del centro 中 *zhōng*; el país situado en el centro y con la virtud correspondiente-, vid. *Entre confucianismo y derechos humanos: 君人 Individuo y rey*, cit., p.142-144.

del cielo y la tierra, 天地, mientras que con su boca, 口, da órdenes, organiza, integrándolo en el continuo, el mundo social, 親師.

Podría pensarse que con lo anterior hemos agotado el marco de pensamiento previo en el que se inserta el confucianismo y que ya podemos pasar a analizar sus conceptos básicos pero de nuevo esta conclusión resulta precipitada pues hasta aquí hemos procedido a dicho análisis desde un punto de vista externo<sup>15</sup>, obviando el hecho de que esa secuencia es algo vivo, algo presente a los ojos de sus adeptos, de sus fieles, 忠. Más aún, no se trata sólo de una mera presencia viva sino de una que incluye, que religa, vinculando literalmente en la secuencia<sup>16</sup> al fiel, al 忠 *zhōng*: el que tiene el centro 中 *zhōng* en medio del corazón 心 *xīn* .

Con todo lo cual, ahora sí podemos completar nuestro análisis del marco previo en el que se mueve el confucianismo incluyendo en él también al adepto, esto es:

天  
地  
君  
親  
師  
忠

y pasar a analizar sucintamente las aportaciones que hace Confucio a dicho marco previo de pensamiento, los conceptos básicos de ese modo de ser en el mundo.

Aportaciones que podemos identificar inmediatamente desde uno de los “Cuatro libros” del “canon confuciano”: las *Analectas* cuyo tema central es definir las cualidades que corresponden al 君子 *jūnzǐ*, una expresión no inventada por Confucio pues ya aparece en textos anteriores designando a cualquier miembro de la nobleza<sup>17</sup>. Una vez más, sin embargo, no podemos conformarnos con esa traducción sino que, –cumpliendo con nuestros presupuestos metodológicos–, hemos de examinar el universo semántico de esos caracteres.

<sup>15</sup> HART, H. LA., *El concepto de Derecho*, México, Editora Nacional, 1980, pp. 110 y 111.

<sup>16</sup> CHENG, F.: *La escritura poética china, o. c.*, p. 29.

<sup>17</sup> CHENG, A., *Historia del pensamiento chino* Barcelona, Bellaterra, 2002, p. 60.

El primero de ellos, 君 monarca, ya lo conocemos dado que es el que ocupa el centro de la serie 天地君親師, permitiendo la interrelación y el dinamismo de toda la secuencia. En cuanto al segundo, 子 *zǐ*, puede traducirse sin mayores problemas por “hijo”, –hijo varón– ya que, –como se aprecia casi inmediatamente–, es el pictograma de un niño pequeño, un bebé con los brazos extendidos y envuelto en pañales. Así las cosas, 君子 significa “el hijo del rey”, “el príncipe”, y desde ahí, por extensión, “noble”, cualquier miembro de la nobleza.

Ahora bien, el mero examen del universo semántico incorporado en esos caracteres no permite aprehender por completo el nuevo sentido que Confucio, –aun manteniéndolo–, da al término: cualquiera, con independencia del nacimiento, puede convertirse en 君子, en hijo del rey, en príncipe, y ello por medio de la educación adecuada<sup>18</sup>.

Ese nuevo sentido se sigue plenamente atendiendo al contexto histórico en que Confucio utiliza la expresión: el tiempo inmediatamente anterior al caos de la época de los “Reinos Combatientes” 战国 (463-221 a. C.). Un tiempo en el que ya no había un rey 君 que asegurase, –desde el centro de la secuencia, 天地君親師–, la armonía natural-social sino varios hijos del rey, varios 君子, peleando entre sí en un estado de guerra de todos contra todos<sup>19</sup>. La solución que da Confucio a esa quiebra del centro consiste en lo que bien podría llamarse una democratización de la monarquía. Consiste en trasladar el poder, el cetro, a los adeptos a los fieles a los que ahora, por medio de la educación apropiada, se les hace sustentadores de la armonía, literalmente hijos del rey, 君子. “príncipes”.

Ya tenemos, pues, una caracterización completa del confucianismo que, según se ve, mantiene el marco en el que se inscribía con la única modificación de convertir, por medio de la educación apropiada, al fiel en príncipe para asegurar así la armonía del todo natural-social:

天  
地  
君  
親

<sup>18</sup> ELIADE, M., *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Vol. II, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979, p. 37.

<sup>19</sup> SMITH; H., *Las religiones del mundo* Barcelona, Círculo de Lectores, 2001, p. 189.

師  
君  
子

Una educación apropiada que se plasma en las virtudes tradicionales confucianas, aún presentes en la China contemporánea: 文, 恕, 德, 孝, 禮... en cuyo análisis de nuevo por razones de espacio no podemos entretenernos si bien resulta obligado examinar la “virtud de las virtudes”<sup>20</sup>, la que hace funcionar todo el sistema<sup>21</sup>, la “gran idea nueva de Confucio”<sup>22</sup>: 仁 *rén* Un carácter que habitualmente se traduce como “humanidad”<sup>23</sup>, “benevolencia”<sup>24</sup>... si bien con esas traducciones se pierde casi todo su universo semántico como puede seguirse del análisis de los dos caracteres que lo componen.

El primero de ellos es 一 “hombre”, como se vio más arriba a propósito de 儒家, “confucianismo”, “escuela de los letrados”: “los hombres necesarios natural y socialmente”. El segundo 二 *er*, no precisa de mayores explicaciones pues intuitivamente se averigua su significado “dos” y, por extensión, “más de uno”, “muchos”<sup>25</sup>. Con lo cual 仁 significa “el hombre con dos”, “con muchos”, “con otros”. El hombre que no es tal por sí mismo, aislado de los otros, sino que se hace humano en sus relaciones con los otros.

Así las cosas, para el confucianismo, la humanidad propiamente hablando no es algo dado sino algo que hay aprender. Literalmente, hay que aprender a hacer de uno mismo un ser humano<sup>26</sup>. Un aprendizaje que se concreta precisamente en la práctica de 仁 y las virtudes consiguientes: 文, 恕, 德, 孝, 禮... de modo que la mejor traducción para 仁 *rén* sería, quizás, una perífrasis: “aquello que hace a un hombre verdaderamente humano”<sup>27</sup> y permite asegurar la armonía del todo natural-social.

<sup>20</sup> *Ib.*, p. 202.

<sup>21</sup> FOLCH, D., *La construcción de China*, o.c. p. 151.

<sup>22</sup> CHENG, A., *Historia del pensamiento chino*. o.c., p. 61.

<sup>23</sup> KÜNG, H., *En busca de nuestras huellas*. Barcelona, Círculo de Lectores, 2004, p. 153.

<sup>24</sup> SMITH, H.: *Las religiones del mundo*, o.c., p. 202.

<sup>25</sup> FOLCH, D., o.c., p. 151.

<sup>26</sup> CHENG, A., *Historia del pensamiento chino*. o.c., p. 60 y 61.

<sup>27</sup> FOLCH, D., o. c., p. 151

#### **4. A modo de conclusión: Nuevas tareas para el hispanismo filosófico**

Una vez más, por razones de espacio, no podemos entrar en un análisis comparativo entre las dos ideas básicas del confucianismo: la de 仁, el perpetuo aprendizaje de humanidad para convertirse en 君子 príncipe y asegurar la armonía natural social y las de la filosofía andina: la de ser parte de la Pachamama, de la madre naturaleza y el consiguiente “buen vivir” para estar en armonía con ella.

Y tampoco tenemos espacio suficiente para intentar una posible síntesis armónica y dinámica entre esas dos concepciones y las que históricamente han convivido y aún conviven en territorio hispano. Algo que ciertamente y por lo dicho al principio de estas líneas se presenta como una nueva tarea, una nueva frontera para el hispanismo filosófico.

---

## EL PENSAMIENTO CRÍTICO DE JOSÉ REVUELTAS

JAVIER CORONA FERNÁNDEZ

*Universidad de Guanajuato (México)*

Lo trágico de nuestro tiempo reside en que esta conciencia lúcida, que se expresa bajo un signo negativo, sea precisamente la única conciencia humana real, auténtica, indiscutible. Esto quiere decir que la enajenación humana ha llegado a un extremo tan radical que lo humano verdadero sólo puede realizarse con la muerte.

*José Revueltas, Cuestionamientos e intenciones*

Quien escribe entre las calles de un mundo que se desgarra y arrastra consigo el corazón y la vida de los que se refugian en la oscuridad de las grandes ciudades, quien escribe dejando las últimas gotas de sudor y sangre, lo mismo que hace un labrador desfalleciente en el jornal y que cae al terminar la extenuante faena, de este modo José Revueltas traza en el papel las líneas profundas de un amplio espectro de manuscritos que, en su esfuerzo, cada uno de ellos expresa el plantarse del labriego ante la yunta para romper violentamente con su quilla la tierra. Escribir y trabajar así, pensar así, sólo es posible porque se ha creado también el motivo para hacerlo, y esto podemos afirmarlo porque a través de su vasta obra es factible apreciar que en el acaecer cotidiano hay una lucha vital que enaltece y da sentido a las cosas mundanas. Lejos de la comodidad y de la mejor compañía, lejos del amor y de la belleza que le inspira, el escritor ha podido abrir la dimensión de aquella soledad abismal que bordea los límites de su existencia. ¿Cómo hablar de un hombre que ha tomado el riesgo de decir su propia palabra afrontando todos los peligros en una sociedad que ha sido cercenada por el poder político? ¿Cómo reflejar en unas cuantas líneas el perfil de un escritor que nunca se anduvo con rodeos o medias tintas con respecto a lo que la palabra dice y al mundo que por sí mismo el lenguaje habita?

Miembro de una familia ilustre por la altura intelectual de muchos de sus miembros, pero relativamente poco conocido fuera del espacio cultural de México, José Revueltas Sánchez es un escritor que a cien años de su nacimiento merecería una atención mucho mayor que la que hasta la fecha se le ha prodigado, y esto a pesar de ser uno de los autores más prolíficos del siglo xx en las letras mexicanas. Nacido en Durango un 20 de noviembre de 1914 y muerto el 14 de abril de 1976 en la Ciudad de México, Revueltas fue un lector perseverante desde temprana edad, lo que le permitió tener una sólida formación autodidacta que, según su propia opinión, estuvo siempre abierta a la conciencia crítica al formarse de manera independiente y paralela a la educación formal escolarizada, conducida a la sazón bajo una norma disciplinar en extremo autoritaria. En abierta oposición a un modelo de escuela con el que estuvo siempre confrontado, Revueltas trabaja autónomamente en la Biblioteca Nacional, donde tuvo oportunidad de encontrar las bases de una libre educación filosófica, histórica, política, literaria y cultural en su más amplio sentido, con la solidez suficiente como para proyectar el desarrollo de una escritura profunda y fluida, pero, sobre todo, una escritura comprometida con la descripción de los rasgos más oscuros de la condición humana. Una elección temática que para nosotros constituye la expresión de un pensamiento crítico que no concede ni obsequia ropajes conformistas frente a una realidad social y política que ha llevado a cabo el aniquilamiento sistemático del individuo, principalmente en las inmensas urbes que emergen a partir de la segunda mitad del siglo xx.

En la pesquisa de los rasgos más sobresalientes para la formulación de su biografía, la información la obtenemos de primera mano, pues según el propio Revueltas cuenta en una conocida entrevista que aparece en un diario venezolano<sup>1</sup>, donde señala que su trayectoria escolar fue en realidad muy breve, ya que tan sólo cursó el primer año a causa de que rápidamente consideró que la educación formal constituía un trabajo extremadamente lento. A los 15 años de edad —debido a su precoz activismo político— conoce por vez primera la difícil vida carcelaria del sistema penitenciario mexicano al ser acusado de sedición y motín, cargos que se le imputan por haber participado en una concentración cívica en el Zócalo de la Ciudad de México. A partir de entonces, su historia personal e intensa participación política estuvieron marcadas por distintos episodios de encarcelamientos como consecuencia de sus ideas y de

---

<sup>1</sup> *El Nacional de Caracas*, 1 de septiembre de 1968.



su abierta militancia opositora. Los años 1932, 1934 y 1935 están marcados para él por la vida en la prisión de las Islas Marías, peculiar reclusorio creado en 1905 por Porfirio Díaz y situado en un conjunto de islas en el Océano Pacífico; presidio que desde sus inicios y para el momento histórico de los años treinta en que Revueltas lo padeció, representa el desarraigo más doloroso que un reo puede tener. En ese destierro permanece alternativamente durante algunos meses, lapso que aprovecha para verter sus convicciones políticas entre los criminales con quienes convive en el mundo alejado de las islas. Esta experiencia tendrá expresión en *Los muros de agua*, narración que da cuenta del cautiverio y el encierro que tiene como murallas de encarcelamiento las aguas profundas del inmenso océano. Cercados por los muros de agua de esta prisión al aire libre, conviven los comunistas, enemigos del Estado, junto con los eternos excluidos de la sociedad: prostitutas, rateros y homosexuales. Todos ellos personajes cuya vida está rodeada por el odio o el temor, sin cariño ni amistad alguna, sin amor o al menos el más mínimo rasgo de afecto, seres que tan sólo conocen el miedo y la desconfianza. Pero aún frente a esta adversidad, en el texto de Revueltas nos encontramos con la posibilidad, entre los presos, de mirarse a los ojos y de desvanecer las barreras que les separan, porque a fin de cuentas hay algo que los une al ser el receptáculo viviente de la opresión y, no obstante, son al mismo tiempo la personificación de la fe ilimitada que apunta a la construcción de una sociedad distinta. Aquí Revueltas denota muy bien la posición de discurso de gran parte de las corrientes críticas del siglo xx al situar su reflexión desde el punto de vista de los marginados y excluidos de la sociedad.

Tras una larga experiencia de cautiverio que le fue endureciendo y a la vez reafirmando en sus convicciones ideológicas, el último y sin lugar a dudas más conocido periodo de encarcelamiento lo sufre en 1968, en la penitenciaría de Lecumberri, tras el movimiento estudiantil de ese mismo año. Etiquetado como un peligroso opositor al régimen presidencialista, Revueltas permanecerá ahí durante dos largos, sufrientes y profundamente reflexivos años, por cuanto al conocimiento que pudo llegar a tener acerca de los pliegues siempre contradictorios de la existencia humana y, por otra parte, al ser objeto de la persecución política que por entonces prevalece en todo el país, ya que en la prisión pudo comprobar nuevamente los rasgos de una democracia bárbara como la de México. Ambos aspectos (condición humana y despotismo político) constituirán no sólo los motivos de su militancia izquierdista, sino también los temas centrales de su producción literaria y de su reflexión ensayística.

Pero si bien José Revueltas ha sido considerado siempre como un autor marginal por sus ideas políticas radicales, lo ha sido de igual forma por estar desligado de las mafias y pandillas literarias dueñas de los circuitos culturales del *status quo* académico y artístico o del *marketing* editorial. No es de extrañar que al salir de presidio su obra literaria apenas empiece a ser conocida poco a poco por un público igualmente marginal, que ve en él la personificación más cabal de la resistencia al régimen autoritario del presidencialismo mexicano. Debido a esta especie de celebridad adquirida involuntariamente, su vida cotidiana comienza a tener una vertiginosidad inaudita al convertirse en una notable figura pública que orienta con sus opiniones a individuos y grupos que han empezado a cuestionar un sistema político contrario a las expectativas emancipadoras de una sociedad que ha empezado a dejar la apatía y el desinterés por su destino. Al salir de prisión, Revueltas concede entrevistas a diversos medios, dicta conferencias en los más distintos foros sobre temas políticos y abre el debate en torno a los más variados géneros de expresión literaria, mismos que él ha cultivado a lo largo de su vida como la novela, el cuento, el drama, el ensayo e incluso el guión cinematográfico, exponiendo en contextos heterogéneos los temas de su creación literaria y, sobre todo, de su reflexión teórica. Tópicos que a fin de cuentas confluyen todos en una materia común: la condición humana con todo el abigarramiento que le es propio en nuestros días. En este sentido, Revueltas señala en reiteradas ocasiones que su producción literaria y sus convicciones ideológicas no son ámbitos del todo separados; por el contrario, las vivencias expresadas en sus escritos dan cuenta de sus opiniones políticas y de la lucha social en la que ha participado activamente desde muy joven.

Un rápido recuento de su *arte poética* nos puede dar una idea de los rasgos generales de su abundante obra, misma que empieza a ver la luz en los años cuarenta con la publicación de dos textos relevantes, en 1941 *Los muros de agua*, que citamos previamente, y en 1943 *El luto humano*, novela esta última con la que gana el Premio Nacional de Literatura. La capacidad creativa de Revueltas se dispara a partir de entonces, publicando en 1944 *Dios en la tierra* y en 1949 *Los días terrenales*. En ese mismo año de 1949 se pone en escena y se estrena su obra de teatro *El cuadrante de la soledad*. A la vista de la confluencia temática de su producción, uno de los rasgos que destaca en la personalidad de José Revueltas es el pensamiento crítico expresado a lo largo de todos sus escritos, en los que deliberadamente elude la descripción apolo-gética de la realidad humana y, en contraste, su talante expositivo apunta más bien a revelar la putrefacción que invade a las sociedades en la actualidad.

Actitud que tendrá consecuencias inesperadas para él, pues recibe las más encarnizadas diatribas de los militantes del Partido Comunista Mexicano (PCM), quienes consideraron que Revueltas había abdicado a sus posiciones políticas con la publicación de textos que dan cuenta de las situaciones humanas en su dolor, pero también en su codicia y mezquindad. En efecto, el marxismo de Revueltas fue incomprensible para la conciencia cerrada y dogmática de los militantes de izquierda en el México de principios de los años cincuenta, para quienes resultaba inaceptable el tratamiento de la lucha de clases desde un análisis introspectivo de la vida individual realizado sin ninguna complacencia. En la narrativa de Revueltas se pone a la vista la vida interior de una amplia gama de personajes que no pueden ser sino expresión de las contradicciones específicas de su condición como seres humanos que no saben bien a bien lo que quieren ni a donde van, pero que se empeñan en sobreponerse con obstinación a su destino, oponiendo su férrea voluntad que ha sido forjada en el choque violento contra una realidad adversa.

Cabe señalar que, pese a la postura inflexible de nuestro autor, el rechazo a su obra por parte de sus correligionarios no pasó indiferente para él mismo, antagonismo que sin duda alguna resiente durante cierto tiempo, lo que le lleva a guardar silencio e incluso a retirar de las librerías sus textos. Sin embargo, tras el silencio de algunos años y la desaparición de sus obras del mercado, Revueltas emprende un proceso de introspección que le resulta de lo más benéfico, porque según su propio testimonio, con esta proverbial adversidad de parte de sus otrora camaradas, el resultado fue que se volvió más antiestalinista y más antidogmático.

Sin esa carga a cuestas, su silencio se interrumpe en 1956 al publicar *En algún valle de lágrimas*. A partir de ese momento se publica toda una serie de escritos que revelan el carácter prolífico de su producción literaria. En 1957 se publica *Los motivos de Caín*, en 1960 aparece *Dormir en tierra* y en 1964 *Los errores*. Un año después de vivir una de las etapas más difíciles en su vida al ser encarcelado en la prisión de Lecumberri, tras el movimiento estudiantil cruelmente reprimido en el año de 1968 en la Ciudad de México, se publica *El apando*, obra llevada al cine años después que da cuenta con toda su brutalidad del hacinamiento, la corrupción, la violencia y la crueldad de la realidad vivida en la cárcel. Posteriormente, en el año de 1974, aparece *Material de los sueños*, obra que constituye el cierre de su creación literaria.

Pero Revueltas produce también, aunque en menor cuantía, un conjunto de obras de carácter teórico político que da cuenta exacta de un auténtico pen-

samiento crítico. Así, de 1958 es su obra *México: una democracia bárbara*, en la que denuncia la peculiaridad del sistema gubernamental mexicano, al que califica de cerrado y contradictorio. Le siguen escritos igualmente interesantes en el acercamiento que hace a la realidad política y social del país a mediados del siglo xx. Como pauta de estos temas, en 1962 publica *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, donde hace un análisis profundo del movimiento de izquierda en México y expone la necesidad de que el proletariado cuente con un partido que en verdad encabece sus necesidades y conduzca el conjunto de sus expectativas como clase social. Finalmente publica *México 68: juventud y revolución*, obra que recoge las vivencias de un movimiento estudiantil brutalmente agredido, que es destrozado en la matanza del 2 de octubre en la Plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco.

En su obra ensayística de carácter político, Revueltas se hace cargo de analizar los temas de mayor relevancia para la historia de México en el contexto en el que trascurrió su propia experiencia como un individuo que va al encuentro de la emancipación propia y colectiva. Pero cabe advertir que en todo momento el objetivo de estos estudios no es meramente erudito sino transformador, puesto que busca brindar una perspectiva amplia para construir el camino de la organización y acumulación de fuerzas para transformar la sociedad mexicana. Muestra fehaciente de ello es el texto *México: una democracia bárbara*. Aquí Revueltas da una excelente cátedra de historia del México contemporáneo desde una perspectiva marxista en un escrito que se inspira en la obra del periodista estadounidense John K. Turner titulada *México bárbaro*, libro publicado en 1911 que denuncia la situación que vive el país bajo el régimen de Porfirio Díaz. Por su parte, Revueltas va a partir también de la consideración de la barbarie social y política de la dictadura porfirista para señalar cómo la insurrección de 1910 constituyó la negación dialéctica de la dictadura, levantamiento que sin embargo dio origen a la emergencia de una nueva negación, al advenir una mal lograda *democracia* que tuvo su expresión puntual en la Constitución de 1917. Aquí es donde aparece justamente el análisis crítico de Revueltas, pues la *democracia bárbara* a la que él alude consiste en exponer en toda su complejidad un desenlace paradójico que aún pervive en nuestros tiempos. En efecto, para Revueltas la propuesta democrática del Congreso Constituyente de 1917 en México es tan sólo una negación relativa respecto al régimen porfirista, y esto es así porque la revolución ya institucionalizada va a conservar el rasgo que mantuvo durante tantas décadas el régimen de dominación anterior, esto es, la dictadura. De tal modo

que al finalizar la Revolución Mexicana no se contraponen al Estado porfirista una *democracia real, racional e histórica*, sino lo que sin eufemismos podría denominarse una *democracia bárbara*. Una democracia simulada que ha preservado las desigualdades ya existentes durante la tiranía, pero ahora bajo un manto ideológico que le permitirá al sistema político emergente mantener los privilegios de un selecto grupo a costa de la creciente pobreza de las clases trabajadoras, y todo ello merced a una cobertura demagógica que da la apariencia de ser un esfuerzo por modernizar y democratizar al país.

El Estado mexicano, a través de numerosas vicisitudes internas y externas, y de una serie de pruebas y contrapruebas, derivadas de su inicial acto de origen, como acto ideológico que le impedía estatuirse como diametral negación de la sociedad porfiriana, se ha ido afinando cada vez más, hasta llegar a su máxima expresión contemporánea como Estado ideológico *total y totalizador*. Cuando decimos *Estado ideológico total*, no se quiera ver en esto un escamoteo de lo que constituye la naturaleza interna verdadera del Estado mexicano. La ideología no es metafísica ni extrasensible. La ideología es una *totalidad concreta* operante y activa, que tiene sus raíces sólidamente establecidas en el compuesto social. El compuesto social en que el Estado mexicano arraiga, dentro de una magnitud circunstancialmente variable, lo constituyen las clases sociales, sin que deje por ello de ser un Estado de la burguesía que encuentra su sostén más vigoroso en las grandes masas domesticadas de la clase obrera, los campesinos y las clases medias<sup>2</sup>.

En este texto puede verse la denuncia abierta contra un régimen que, pese al anunciado proyecto de una sociedad participativa y representada en todos sus sectores, ha creado, antes bien, un monstruo que tritura a la población de los modos más siniestros, pero ¿qué es lo que constituye el rasgo específico de este contradictorio concepto de *democracia bárbara*? Para Revueltas consiste precisamente en la forma de dominio total a través de la manipulación, por parte del Estado, de todo el conjunto de relaciones sociales, incluidas, desde luego, las elecciones. Fenómeno advertido tempranamente por Revueltas y descrito conspicuamente en sus detalles más corrompidos, como lo es la puesta en operación de una maquinaria que asegura la continuidad del grupo en el poder cambiando solamente la cabeza más visible. Fue por esta razón que durante décadas las elecciones en México estuvieron a cargo del Gobierno Federal, situación que le aseguraba al mandatario saliente la continuidad de su legado y, al mismo tiempo, respetar la consigna de la no reelección, al convertirse el presidente en el gran elector que bajo la fórmula del “tapado”

<sup>2</sup> REVUELTAS, J. *México: una democracia bárbara*, México, Ed. Era, 1983, pp. 18-19.

decide de manera arbitraria quién habrá de sucederle, pero todo esto representado bajo la farsa de una elección pensada para legitimar dicha continuidad. El grupo en el poder ha logrado engendrar una gran *Medusa*, ya que las múltiples cabezas del nuevo régimen presidencialista permitieron sustituir al personaje que durante un sexenio los habrá de representar, cuya testa cae al concluir su mandato, pero no así la ideología ni la camarilla en el poder que le sustenta. En los estudios sobre la sociedad mexicana, Revueltas va a insistir en la necesidad de establecer una alternancia real en el sistema político mexicano, para lo cual es necesario que exista una verdadera oposición, estructurada en todos los frentes de lucha, avanzando en su base organizativa y en la formación de los cuadros que amplíen el espectro consciente de la lucha de clases.

Revueltas emprende, entonces, una crítica marxista a la configuración del PCM, partido que tendrá que liberarse de la conciencia deformada que le caracteriza si quiere, efectivamente, encabezar el movimiento de emancipación. Lo que está aquí en juego no es poca cosa, pues el promover este esfuerzo constituye para el movimiento obrero mexicano el inicio de una lucha real contra la enajenación de la clase obrera y abre la posibilidad de liberación respecto a la ideología democrático-burguesa que le ha impedido conducir el proyecto libertario. Pero esta transformación profunda no la podrá hacer si el partido persiste en su ceguera ideológica que durante años le ha impedido tomar la escena pública, o si sus militantes continúan actuando de manera oportunista y contraria a una verdadera conciencia de clase histórica. Podríamos pensar que estos textos que ahora citamos son una especie de ajuste de cuentas por el ataque sufrido años anteriores o quizá sea, más bien, la expresión de una madurez que le permite a nuestro autor marcarle al PCM la visión limitada y mezquina que siempre tuvo, porque a decir verdad sus afiliados no serían contrincantes en el debate teórico. El diagnóstico de Revueltas es muy claro:

En México se produce un fenómeno del que difícilmente puede darse un paralelo en ningún otro país del mundo contemporáneo. Este fenómeno consiste en que la conciencia de la clase obrera ha permanecido enajenada a ideologías extrañas a su clase, y en particular a la ideología democrático-burguesa, desde hace más de cincuenta años, sin que hasta la fecha haya podido conquistar su independencia. O sea, su enajenación ha terminado por convertirse en una enajenación *histórica*. Esto quiere decir que aun aquello que aparece en México como ideología proletaria no constituye otra cosa que una deformación de la conciencia obrera, una variante *sui generis* de la ideología democrático-burguesa dominante<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Revueltas, J. *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, México, Ed. Era, 1980.p. 75.

Representante de una corriente de pensamiento crítico en el horizonte intelectual de México, y tal vez la única cabeza pensante al interior del PCM —del que a la postre será expulsado—, Revueltas emprende la crítica de esa conciencia deformada, puntualmente definida en la nota anterior, para ir en pos de una formación de conciencia crítica que tendrá como objetivo central poner a la vista la irrealidad en la que vive el PCM, para proponer luego el punto de partida que haría posible la existencia real del partido de la clase obrera en México. Pero a diferencia de la mayoría de los militantes del PCM, la postura crítica de Revueltas no se ha formado en la especulación teórica o en el esnobismo del falso militante, sino que se ha cimentado en el contacto directo con los movimientos sociales y políticos y en el conocimiento de las circunstancias que viven los parias y marginados del estado de bienestar tan publicitado en las sociedades industrializadas. Por eso Revueltas es una autoridad en la materia, ya que desde su juventud pudo evidenciar la cerrazón ideológica de aquellas agrupaciones que se arrogaban el derecho de ser la representación de la clase obrera mexicana, llámese PCM o Partido Obrero y Campesino (POC), y tal oscuridad o ceguera partidista de dichas agrupaciones se evidenciaba palmariamente en la rotunda negativa a emprender una autocrítica que revelase la inexistencia de una dirección que guiara a la clase obrera hacia la integración organizativa de su propia conciencia. Cabe hacer notar que el *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza* es un texto de 1962, el cual palmariamente tiene a la vista los debates del XXII Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) efectuados un año antes, en el que Nikita Jrushchov cuestiona sin ambages el culto a la personalidad en el que han caído los partidos estalinistas en todo el orbe. Coincidentemente, en la crítica cargada de ironía que emprende Revueltas podemos apreciar cómo, según sus palabras, en México tenemos una situación absurda, ya que campea un estalinismo, pero sin un partido realmente existente, un partido en el que el ya cuestionado en otros países culto a la personalidad, se entiende absurdamente como la admiración al caudillo y no como el señalamiento claro de que el grupo dirigente se ha convertido en una pandilla que opera al margen del propio partido. En esta línea de análisis es muy importante destacar la identificación oportuna que hace Revueltas por lo que toca al régimen soviético, que en su versión estalinista campea por todo el planeta y, si bien quizá no conoció a fondo el marxismo antiautoritario que tuvo en Korsch, Lukács y Gramsci, sus figuras más destacadas (o lo conoció tal vez tardíamente), el seguimiento que hizo a los acuerdos derivados del XXII Congreso del PCUS le

dio pie para ir impulsando paso a paso la lucha contra los últimos reductos del estalinismo y el culto a la personalidad. Empero, fiel a su adhesión leninista, en el *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, Revueltas da una muestra irrefutable de su cabal comprensión del nuevo giro que deberá de tomar el movimiento comunista internacional si verdaderamente se propone realizar la filosofía a partir de la conciencia del proletariado. En este ensayo se expresa con claridad la manera adecuada de entender la dialéctica, como una visión de la praxis humana donde han quedado superadas las añejas dicotomías de la concepción metafísica del mundo. Revueltas sabe muy bien que la dialéctica no busca ya establecer un nuevo sistema unificante y sustancialista, sino abrir la conciencia teórica a la comprensión de la realidad histórica. Como postura filosófica, la dialéctica tiene en su perspectiva reflexionar sobre el modo en que las sociedades comprenden y se representan tanto el conocimiento como la realidad social. De lo que se trata, entonces, es de impulsar la formación de una nueva subjetividad, pero siguiendo una estrategia específica, una actitud abierta en la que el trabajo teórico habrá de guiar la acción política de manera tal que le permita al proletariado pasar de la trasposición subjetiva de su realidad histórica como sujeto objetivo —peculiaridad que le ha sido infligida por las condiciones en que se desarrolla su existencia— a la adquisición de una conciencia autónoma. Por esta razón es que Revueltas insiste en que se debe hacer frente a todo vestigio de estalinismo que aún perdure, ya que el marxismo no es una doctrina de Estado, sino el planteamiento filosófico que propone realizar en la organización real de su vida individual y social, aquello que el hombre piensa que es justo y bueno. Pero Revueltas sabe perfectamente que en México no existe una clase obrera con cultura política, y mucho menos con una conciencia de clase histórica, de ahí que persista en él la propuesta leninista de la teoría del partido que habrá de educar a la clase trabajadora y convertirse en la cabeza que habrá de guiarle, pero de manera temporal, ya que el propósito de fondo sigue siendo la emancipación de la conciencia y no la consolidación de una nueva hegemonía que sólo venga a sustituir a la anterior.

La intención de Revueltas fue retomar lo que él consideró como el objetivo más importante del pensamiento de Marx, mismo que consiste en llevar a la realidad histórica la tarea fundamental de toda militancia izquierdista: acceder a la des-enajenación de la conciencia humana. Esto significa ni más ni menos que el cumplimiento de la sociedad emancipada, ese reino propuesto por Marx del desarrollo libre y sin límites de la personalidad, que para el filósofo alemán representaba simplemente la realización de la filosofía. Para el



logro de este cometido, Revueltas cree necesario hacer una reflexión profunda acerca de la situación de enajenación en la que se encuentra la clase obrera en México. De este modo, en el *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, nuestro autor nos dice:

De tiempo en tiempo, y bajo la presión de las condiciones objetivas, algunos sectores de la clase obrera reaccionan, casi nada más por puro instinto, y libran luchas independientes que, o bien son aplastadas brutalmente por el aparato represivo del Estado, o bien devienen en movimientos que la burguesía en el poder termina por capitalizar mediante un audaz soborno de la propia clase obrera, colocándose de hecho al frente de los mismos a través de la presión del Estado sobre los patrones, de tal suerte que el gobierno de la burguesía aparece a la postre como el gobierno 'obrerista' que defiende los intereses de las 'masas trabajadoras'. La clase obrera mexicana, de este modo, se proyecta en la historia de los últimos cincuenta años del país como un proletariado sin cabeza, o que tiene sobre sus hombros una cabeza que no es la suya<sup>4</sup>.

Este extravío de la conciencia puede ser explicado por la enajenación que acusa la conciencia humana en el seno de la sociedad capitalista, independientemente de la clase social a la que pertenezca cada individuo. En efecto, tanto el proletariado como la burguesía representan dos caras del mismo fenómeno, sin embargo, la esencial diferencia entr ambas consiste en que mientras para la clase que posee los medios de producción la enajenación de su propio poder le da la apariencia de humanidad, para la clase oprimida la enajenación que padece es la realidad tangible de la inhumanidad en la que vive. Aunque siempre estuvo atento a lo que sucedía en el plano del movimiento socialista internacional, no obstante a Revueltas le interesó fundamentalmente la realidad nacional y las corrientes ideológicas profundamente enajenantes que han incidido en la conciencia de la clase obrera mexicana. Tales directrices ideológicas fueron la expresión concreta de la historia de México en el siglo XX, tendencias que hicieron de la escena política el lienzo para la creación de un óleo abigarrado que entrelaza los diversos puntos que quedaron integrados en la ideología emanada de la Revolución Mexicana, donde las inclinaciones nacionalistas que oscilaron entre el reformismo y la revolución permanecieron dentro del bastidor que construyó el gobierno y su partido político. En este caldo de cultivo, el liberalismo mexicano cohabita con un pseudomarxismo democrático-burgués y con una vocación sectaria y oportunista como la que

---

<sup>4</sup> *Ib.*, p. 75.

encarnan el PCM y el POC, partidos políticos éstos de una supuesta izquierda que sólo ha contribuido al desmantelamiento de los legítimos movimientos populares, que en la historia del siglo XX en México fueron muy valiosos: campesinos, mineros, ferrocarrileros, médicos y estudiantes han representado sucesivamente la resistencia a un régimen que se ha distinguido por la crueldad frente a cualquier resistencia u oposición.

Pero, por otra parte, Revueltas es indudablemente un genial escritor, y cuando uno se pregunta acerca de la amplitud de su obra, siempre se impone el convencimiento de que hay una preocupación central por expresar aquellos puntos de vista políticos que le dan consistencia a todas sus reflexiones. Una lectura atenta a los ensayos teóricos sobre la realidad social mexicana nos permite apreciar la seriedad con la que emprende estos estudios y el nivel de análisis que denotan. La riqueza documental y su conocimiento de la realidad mexicana sirven de respaldo también a sus escritos literarios, tal como la investigación de campo permite darle consistencia a una obra literaria que con un sinfín de vicisitudes ha sido iniciada desde la más temprana juventud. A este respecto, Revueltas comenta en una extensa entrevista que concede a María Josefina Tejera lo que ha sido hasta entonces el tenor de su vida y de su obra; tal entrevista aparece por primera vez en el periódico *El Nacional* de Caracas, el 1 de septiembre de 1968:

Al principio, yo escribía pequeños cuentos en el periódico que teníamos para la propaganda de los soldados. La misión que el partido comunista me había encomendado consistía en vender chicles y chocolates en los cuarteles, donde yo establecía contacto con ellos, para entregarles propaganda. Esos cuentos, como después las novelas, tenían siempre un contenido ideológico. De modo que he escrito novelas porque es un medio de comunicación muy importante, así como he escrito cine. Pero el cine me idiotizaba por el comercialismo y el sentido utilitarista; me resultaba destrozante para el espíritu, por lo cual me pareció mejor dejarlo y no correr el riesgo de convertirme en una piedra<sup>5</sup>.

En el vasto horizonte de su escritura, Revueltas destaca *Los días terrenales*, novela en la que expone con una gran soltura narrativa los temas que atraviesan su reflexión teórica tanto como su militancia política: los conflictos sociales derivados de la lucha de clases. Pero esta exposición no la hace desde una

---

<sup>5</sup> Entrevista de María Josefina Tejera a Revueltas que aparece por primera vez en *El Nacional* (Caracas), el 1 de septiembre de 1968, sección "Papel literario", p. 4. Re-editado en *Conversaciones con José Revueltas*, compilación, prólogo, notas e índice de ANDREA REVUELTAS Y PHILIPPE CHERON, México, DF, Ediciones Era, 2001, pp. 43-53.

perspectiva especulativa, sino recreando en sus detalles más nimios el espacio ordinario de los personajes cuya vida transcurre tanto en las grandes ciudades como en el medio rural mexicano. El mundo circundante de los días terrenales va conformando los escenarios en los que pululan personajes diversos cuya existencia se caracteriza por vivir una realidad caótica y adversa, terrenal en el sentido más lato. Sin embargo, la visión pesimista que en esta obra encontramos contrasta con la persistente reivindicación ideológica y dogmática del ser humano que, cual si fuera una consigna, enarbola cierta postura progresista característica de determinada orientación supuestamente comunista, y esto fue lo que a final de cuentas confrontó a Revueltas con los militantes de los partidos de izquierda existentes a la sazón en México. En efecto, lo que encontramos en *Los días terrenales* es la crónica de una serie de personajes situados en una trama que revela la vida interior del ser humano con todas las contradicciones de su condición. La frágil existencia humana puesta al descubierto desde una visión trágica, que da cuenta de una situación hostil y perturbada que se piensa en toda su dimensión lóbrega y absurda. El escritor se asume como un historiador, o tal vez un cronista de lo cotidiano, en cuya obra los personajes así delineados quedan al desnudo como seres contradictorios, “[...] capaces de pasiones, vicios y vergüenzas, dentro de un rostro material y fisiológico sujeto a los fenómenos de la naturaleza, a las secreciones de toda clase y a las eventualidades del frío o del calor, del amor o del odio, del miedo o del sufrimiento, de la vida o de la muerte”<sup>6</sup>. A Revueltas no le gusta disfrazar la realidad con ropajes de ensueño sino desnudar su crudeza y, no obstante, mantiene una sincera esperanza en un futuro más promisorio para los individuos.

En *Los días terrenales* encontramos personajes como Gregorio, líder indiscutible de su comunidad, que con su decir claro y enérgico establece las normas que todos han de seguir para el reparto equitativo de una jornada de pesca en el río, y que después de marcar la pauta de lo que será la participación comunitaria, por un momento olvida que una vez vendido en el mercado el producto de la pesca, el dinero se destinará a financiar la peregrinación, las ofrendas y los exvotos dedicados a la Virgen del Carmen, cuyo santuario se erige en la ribera de la laguna de Catemaco, en Veracruz. Enredado en una cavilación sobre el egoísmo y la mezquindad propia de la condición humana, finalmente Gregorio cae en la cuenta de que la codicia, que con dificultades pudo contener entre los pescadores, tiene como motivo esa especie de rapaci-

<sup>6</sup> REVUELTAS, J. *Los días terrenales*, México, Ed. Era, 1973, p. 17.

dad cristiana de tener contento a *Dios Nuestro Señor*. Las reflexiones en torno a lo que debiera ser la organización campesina de las comunidades sucumbe, entonces, ante el interés que motiva el trabajo de los jornaleros: congraciarse a toda costa con lo divino. Gregorio es un personaje complejo que puede configurar en sus pensamientos distintos escenarios, desde la exposición de la disciplina política y organizativa al interior de una cooperativa, o de pronto dar un giro radical al emprender la narración y el recuerdo puntual de sus días como estudiante de arte y caer en la introspección de un personaje tan humano que ahora se abisma en la recreación de la iconografía que le alecciona sobre su situación en el mundo, lo mismo que lo saca de su circunstancia más inmediata y le lleva a pensar en el alma bondadosa o malvada.

Merced a quién sabe qué asociación inesperada, que se refería sin duda a sus tiempos de estudiante en San Carlos, Gregorio pensó en el conde de Orgaz, en la suavidad de su rostro, en la blandura de su cuerpo vencido, y en cómo, de ser él mismo una figura de su *Entierro*, sentiría la angustia de salir cuanto antes de esa admiración sin límites, de ese peligroso estar con el alma —turbia o diáfana, bondadosa o malvada— a flor de labios. Lo extraordinario que sería, de todos modos, pertenecer a ese cortejo y mirarse ahí dentro, desde este lado del tiempo, con el rostro y los ojos del siglo veinte<sup>7</sup>.

El interés de Revueltas por indagar en la conciencia del atribulado individuo de la sociedad contemporánea radica en un aspecto que él mismo reconoce como parte de su propia experiencia: la duda experimentada acerca de la existencia de Dios. A la vista de su formación católica, pero tempranamente contrapuesta con sus ideas políticas, Revueltas se dedica al estudio del fenómeno religioso y a la filosofía, hasta llegar a estudiar los textos clásicos del marxismo y su dura crítica a toda expresión religiosa. Hondamente motivado por ese hallazgo que para él representó la obra de Marx, pronto quiso unirse al partido comunista, cosa que le resultó por demás difícil, ya que un partido con esa ideología estaba aun en la clandestinidad y no existían organizaciones abiertas con una orientación semejante, lo cual no fue un impedimento para formar su propia conciencia política en lo que podría ser una escuela de cuadros. Aún más, podría decirse que esa eventualidad trabajó en su favor, ya que pudo desarrollar sus posiciones al margen de un partido que se revelaría como una institución a todas luces castrante. Gracias a esta limitación venturosa, la libertad de pensamiento habría de tener en su trabajo de escritor la mejor expo-

---

<sup>7</sup> *Ib.*, p. 22.

sición de su talante crítico y revolucionario. De este modo, Revueltas destaca como postura tanto teórica como política su convicción relativa a la libertad del arte, y es principalmente en la novela —género literario que más cultivó, aunque, como ya se dijo también, hizo ensayo político, guión cinematográfico y teatro— donde esta certeza encuentra su mejor despliegue conceptual.

A lo largo de sus textos encontramos una intención, casi compulsiva, por darle expresión a lo que él llama *realismo dialéctico*, que no debe confundirse con el *realismo socialista*, sino con un intento narrativo y de comprensión del movimiento de lo real, el movimiento interno, que es un movimiento mediato y que requiere de una perspectiva de análisis que pueda hacer una conexión explícita con los más diversos fenómenos. El aquí y ahora de la vida y de la muerte, la entrega absoluta y entusiasta a la realidad reconocida y el convencimiento de que nuestra existencia y la conciencia de la muerte están ligadas a la vida de los demás, son todos elementos que forman parte de esta dimensión narrativa. Podría estructurarse una pregunta central en torno a la creación literaria y los motivos que animan la obra de Revueltas en la que campea el absurdo: ¿por qué escribir a final de cuentas si todo parece diluirse en lo incomprensible y en el sin sentido? Aquí parece aflorar la dialéctica como punto de partida de una rebelión personal, movida desde sus años mozos por el compromiso de la acción solidaria ante la injusticia y el sufrimiento en el mundo, que sí es indudablemente absurdo y sin sentido, como lo muestra la trama de la existencia. Revueltas se propone, entonces, la consigna más abierta, misma que descuello en la ineludible necesidad de entregarse a la verdad y emprender la lucha contra la opresión, el autoritarismo, la injusticia, el fanatismo y el oscurantismo religioso e ideológico. Como marxista convencido de la posición política y teórica que mantiene, empuña la bandera de una cultura rebelde que se juega la vida por la claridad y emancipación de un conocimiento que es crítico respecto a la sociedad, y que se define por combatir a la cultura dominante en cualesquiera de las formas que adopte o los frentes de lucha en los que haya que oponérsele. En este sentido, el arte es para Revueltas una parte esencial para la resistencia y la lucha que hay que afrontar, justamente porque el arte expresa aquello que casi nadie se atreve a decir, y es por ello que la literatura llega a ser en la obra de Revueltas una genial transgresión que envuelve la necesaria rebeldía que su pluma despliega. Pocos escritores en México pueden ser reconocidos como artistas libres que arriesgan la vida en su trabajo creador, pocos escritores cuentan con esa férrea voluntad de poner al descubierto la corrupción que anima al oportunismo y al trabajo intelectual

que resueltamente buscan la conveniencia de escribir para la preservación de un estado de cosas en que lo social y lo político sólo mantienen esta realidad opresiva que ha creado la marginación, la injusticia y la explotación más desvergonzadas, pero envueltas en el falso ropaje de la democracia.

Como escritor fecundo que estuvo dispuesto a correr todos los riesgos, Revueltas se vio cercado por la polémica e intolerancia que caracterizó a la gran mayoría de los partidos de izquierda durante la guerra fría, como agrupaciones intransigentes que exigieron a sus militantes acatar el dogmatismo de una infame y muy mal entendida disciplina. A través de sus personajes, Revueltas formula estas inquietudes que fueron motivo de una pertinaz persecución en distintos momentos y lugares. En *Los días terrenales* se recrea la situación de Ramos, un militante sincero y generoso que dilucida entre los conceptos más apropiados para un artículo que va a publicar. Aquí el autor da cuenta de todo lo que en carne propia ha tenido que soportar, la incompreensión de aquéllos a quienes considera parte de su gente, de sus camaradas, los mismos que han silenciado sus convicciones por aceptar sin criterio alguno esa malhadada disciplina, quienes han sacrificado las legítimas expectativas de acceder a formas de vida distintas a las establecidas por la militancia, y todo por el temor de caer en el descrédito y la abyección, sin darse cuenta que renunciar a ellos mismos representa ya la colonización de su conciencia, la pérdida más extrema de su ser y, por lo tanto, la capitulación completa frente al extravío de su subjetividad. En *Los días terrenales*, Ramos no puede dejar de pensar en cómo podría ser tomado su pensamiento al salirse de los cánones establecidos por el partido para encauzar el movimiento de izquierda.

Tal vez su artículo provocaría múltiples suspicacias precisamente en los medios en que él menos lo deseaba: entre los artistas y amigos suyos de la izquierda. Ellos eran partidarios, en primer término, de ese ‘arte funcional’ al que Ramos se refería como una ‘mezquina y bastarda aberración’; en segundo, ellos profesaban, concomitantemente, que la estética no podía ser, en ningún momento, ‘desinteresada’ —toda esa cuestión agobiadora del ‘arte de clases’ y de la “superestructura” cultural determinada por ‘infraestructura económica’— y desde luego, claro está, mucho menos ser una ‘estética abstracta’<sup>8</sup>.

En una militancia tan torpemente entendida que engulló a sus miembros hasta anularlos y que caracterizó por igual a los partidos políticos de izquierda en todas las latitudes, vimos cómo bajo esta perspectiva de control absoluto

---

<sup>8</sup> Revueltas, J. *Los días terrenales*, o.c., pp. 141-142.

si un escritor tenía los medios para publicar su trabajo, éste tenía que ceñirse a los lineamientos establecidos para hacer funcional la expresión artística en favor de la ideología que se buscaba fomentar e imponer. De esta manera, la existencia de una vanguardia que condujera al proletariado, ya estuviera compuesta por teóricos, científicos, artistas o intelectuales en general, estaba obligada —como cabeza que debería de pensar lo que la masa no es capaz de hacer— a poner al servicio de una causa colectiva sus iniciativas individuales, aceptando una ideología a menudo contraria al hacer productivo y, desde luego, al libre pensamiento. Así, Revueltas pone en boca de uno de sus personajes esta situación de acorralamiento que vivieron los artistas independientes que se enfrentaron a los sistemas de aniquilamiento sistemático de la personalidad, y que indudablemente él mismo soportó, persecución despiadada que en todos los países se convirtió en el rasgo más representativo de un régimen intolerante que paradójicamente había tenido entre sus objetivos conducir a la humanidad hacia su emancipación.

Una especie de la heroica tristeza del pensador incomprendido se apoderó de su ánimo al examinar las mil dificultades de este tipo con que tropezaba siempre. Él hubiese dejado preservar de toda contaminación partidista sus ideas sobre el arte, pero no era nada fácil la tarea. Con frecuencia se veía en la necesidad de someterse a una cierta ‘razón de Estado’ ideológica y exaltar entonces obras sin ningún mérito pero de las que, por otra parte, no era posible decir que no fueran útiles a la Revolución. Su moral de crítico, así, entraba en conflicto con su moral política, aunque Ramos tenía la convicción consoladora de que las lesiones inferidas a su rectitud como escritor sobre problemas del arte no eran otra cosa, no obstante, sino el precio que debía pagar por su independencia<sup>9</sup>.

Por la temática desarrollada a lo largo de su obra, podría pensarse en José Revueltas como en un autor que considera que la existencia humana no tiene sentido alguno, y quizá sobrarían razones para colegir que así es para él, porque sus escritos trazan situaciones límite en las que se mezclan las pasiones más contrastantes: el amor y el asesinato, el odio y la esperanza, el deseo y la resignación, la ambición lo mismo que el desaliento. Pareciera que es una inmensa galería infernal, de personajes pululando en una tierra inhóspita, lo que su narrativa nos presenta. Sin embargo, a pesar de ello Revueltas está convencido que la vida tiene un valor inestimable y que debe vivirse con la intensa pasión de la conciencia que se despliega en el instante.

---

<sup>9</sup> *Ib.*, p. 142.





Esta edición impresa terminó  
de prepararse el 19 de febrero de 2015,  
fecha en la que se celebra la festividad  
de Santo Beato de Liébana,  
*primus inter pares* de los filósofos  
medievales españoles, fruto  
de la diligencia del maestro tipógrafo  
Antonio Otiñano.

