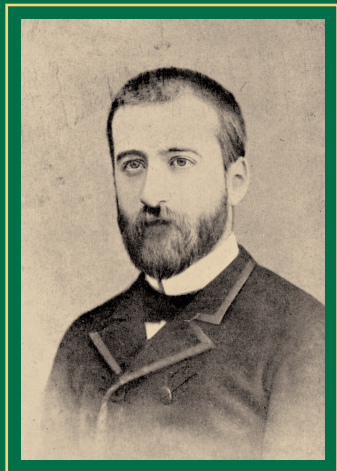


Actas de las
VI y VII Jornadas
de Hispanismo
filosófico

2003 y 2005. Madrid.



Pensamiento español e iberoamericano.

Una aproximación desde el siglo XXI

José Luis Mora García, Fernando Hermida de Blas,
Antonio Jiménez y Xavier Agenjo Bullón (eds.)

MADRID
FUNDACIÓN IGNACIO LARRAMENDI
ASOCIACIÓN DE HISPANISMO FILOSÓFICO

• 2007 •

**PENSAMIENTO ESPAÑOL
E IBEROAMERICANO.
UNA APROXIMACIÓN
DESDE EL SIGLO XXI**

**ACTAS DE LAS VI Y VII JORNADAS
DE HISPANISMO FILOSÓFICO**

José Luis Mora García
Fernando Hermida de Blas
Antonio Jiménez
Xavier Agenjo Bullón
(eds.)

**PENSAMIENTO ESPAÑOL
E IBEROAMERICANO.
UNA APROXIMACIÓN
DESDE EL SIGLO XXI**

**ACTAS DE LAS VI Y VII JORNADAS
DE HISPANISMO FILOSÓFICO**

MADRID

Fundación Ignacio Larramendi
Asociación de Hispanismo Filosófico

2007

Pensamiento español e iberoamericano. Una aproximación desde el siglo XXI : actas de las VI y VII Jornadas de Hispanismo Filosófico /

José Luis Mora García, Fernando Hermida de Blas, Antonio Jiménez y Xavier Agenjo Bullón (editores). – Madrid : Fundación

Ignacio Larramendi : Asociación de Hispanismo Filosófico, 2007.

D.L.: M-XXXX-2007. – ISBN-13: 978-84-932739-8-9. –

ISBN-10: 84-932739-8-8

1. Filosofía española-Historia-Congresos y asambleas. I. Mora García, José Luis. II. Hermida de Blas, Fernando. III. Jiménez, Antonio. IV. Agenjo Bullón, Xavier. V. Jornadas de Hispanismo Filosófico (6ª. Madrid. 2003). VI. Jornadas de Hispanismo Filosófico (7ª. Madrid. 2005). VII. Título.

1 (460 (091) (063)

Esta publicación está impresa en papel offset permanente de 90 gr.

que cumple con los requisitos de la Norma ISO 9706.1944

“Información y documentación–Papel para documentos–Requisitos de permanencia”



ISO 9706.1944

© De los textos: Los autores

© De esta edición: Fundación Ignacio Larramendi

Ilustración de la cubierta:

Menéndez Pelayo, catedrático de Madrid.

ISBN-13: 978-84-932739-8-9

ISBN-10: 84-932739-8-8

Depósito Legal: M-XXXX-2007

Imprime: Star Ibérica. Madrid.

— ÍNDICE —

PRESENTACIÓN

- por José Luis MORA GARCÍA, Fernando HERMIDA DE BLAS
y Antonio JIMÉNEZ 11

NOTA PRELIMINAR

- por Xavier AGENJO BULLÓN 15

VI Jornadas de Hispanismo Filosófico (2003)

LA CIENCIA EN LA OBRA DE QUEVEDO

- por María Dolores GONZÁLEZ RODRÍGUEZ 23

FILOSOFÍA Y TRATADÍSTICA:

EL ARTE DE PINTAR DE GREGORIO MAYÁNS

- por Ricardo PIÑERO MORAL 37

EL INSTANTE DE MI MUERTE.

NOTAS PARA UNA RELECTURA DEL
“CANT ESPIRITUAL” DE JOAN MARAGALL

- por Antoni MORA 51

LA LABOR DE RECUPERACIÓN DE JUAN DAVID

GARCÍA BACCA EN LA UNIVERSIDAD DE DEUSTO

- Por Roberto ARETXAGA 69

VII Jornadas de Hispanismo Filosófico (2005)

Conferencia inaugural

¿LÓGICA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA VS. FILOSOFÍA?

ENCUENTROS, DEENCUENTROS
Y NUEVAS PERSPECTIVAS

- Por Luis VEGA REÑÓN 81

Pensamiento del Barroco

ESTÉTICA DE LOS ANIMALES: UNA LECTURA
IMAGINARIA DE LA “VARIA COMMESURACIÓN”
DE JUAN DE ARFE Y VILLAFAÑE
por Ricardo PIÑERO MORAL 99

PRINCIPIA PHILOSOPHIAE QUIJOTENSIS
por Mariano MARTÍN..... 109

Siglo XVIII

UNA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO
COMO PRELUDIO DE LA ILUSTRACIÓN ESPAÑOLA
por María Dolores GONZÁLEZ RODRÍGUEZ 127

Pensamiento filosófico y social del siglo XIX

ZENÓN SARRÓ SÁNCHEZ Y EL MARQUÉS DE COMILLAS:
INTRAHISTORIA ÉTICA Y POLÍTICA
por José Ramón ALONSO SARRÓ 139

LA PRIMERA POLÉMICA DE SANZ DEL RÍO CON OCA-
SIÓN DE SU COLABORACIÓN EN LA “GACETA DE
MADRID”
por Rafael V. ORDEN JIMÉNEZ 159

El 98: Miguel de Unamuno

LA CONCEPCIÓN ANARQUISTA DEL JOVEN UNAMUNO
(Análisis de la conferencia inédita *El derecho y la fuerza*, de 1886)
por Eugenio LUJÁN PALMA 183

RAZÓN Y LENGUAJE EN LA OBRA DE UNAMUNO
por Luis Andrés MARCOS 193

EL CONCEPTO DE MUJER EN EL PENSAMIENTO
DE MIGUEL DE UNAMUNO
por Antonio SANDOVAL ULLÁN 209

UNAMUNO, LEDESMA Y ORTEGA:
VISIONES Y ESPEJISMOS DE EL QUIJOTE
por Alfonso MORALEJA Y MOISÉS SIMANCAS 247

Pensamiento del siglo XX: filosofía y educación

LA ESCUELA NUEVA

por Almudena CASADO GARCÍA 271

A LA LUZ EDUCADORA DE DON QUIJOTE:

LA FUERZA DE SU ESTRELLA

por José L. ROZALÉN MEDINA 291

LA EDUCACIÓN EN LOS MANUSCRITOS

DE MARÍA ZAMBRANO

por Ángel CASADO y Juana SÁNCHEZ-GEY 301

LA NADA DEL INCRÉDULO:

UN POEMA DE MARÍA ZAMBRANO

por Goretti RAMÍREZ 317

CONSIDERACIONES EN TORNO A LA

FORMACIÓN FILOSÓFICA EN EL

ANTEPROYECTO DE LEY DE EDUCACIÓN, LOE

Por Gerardo BOLADO 325

Miscelánea

EL AÑO DE LA MUERTE DE PERE QUART

por Antoni MORA 349

DISTANCIAMIENTO APORÉTICO EN LA

“REIVINDICACIÓN DEL CENTAURO”

DE GÓMEZ RAMOS

por Francisco Javier HIGUERO 373

PRESENTACIÓN

Con la publicación de los trabajos presentados en las VI y VII Jornadas de la Asociación de Hispanismo Filosófico, que tuvieron lugar en el otoño de 2003 y la primavera de 2005, damos cumplimiento a la vocación de continuidad que ha regido siempre las actividades de quienes formamos parte de este grupo de investigadores, profesores y estudiosos de los filósofos españoles e iberoamericanos.

Los editores de las V Jornadas (Madrid, 2005) se referían en su presentación a este espíritu y daban cuenta de las principales reuniones mantenidas por la Asociación y de las sucesivas publicaciones que suman ya más de 2000 páginas. La celebración de las dos nuevas jornadas ha coincidido con tres grandes efemérides a las que no podíamos ser ajenos, si bien no deseábamos tampoco convertirlas en tema monográfico. Pensamos, como así ha sucedido, que estos eventos gozarían de sus propios foros institucionales. Nos referimos a las conmemoraciones del centenario del nacimiento de María Zambrano (2004), del V centenario de la primera edición del *Quijote* y del cincuentenario de la muerte de José Ortega y Gasset (2005). La reflexión de ambos filósofos ha estado vinculada muy fuertemente al libro cervantino que, a su vez, ha sido un referente para una parte importante de la filosofía moderna europea. Bastaría recordar ahora las lecturas realizadas en el ámbito de lengua inglesa o por los románticos alemanes para valorar la presencia filosófica de esta novela a lo largo de las centurias transcurridas desde su publicación. Sobre el papel desempeñado en la filosofía española del siglo XX por quien fuera catedrático de metafísica de la Universidad Central, heredero a su manera de esa tradición velada, como la ha denominado Francisco José Martín, e iniciador de una forma de hacer filosofía cuyos trazos hoy nos son bien reconocibles, ya contamos con buen número de estudios. Por su parte, la figura de María Zambrano ha contado con las preferencias de los intervinientes en todas las jornadas celebradas hasta el momento y los estudiosos de nuestra filósofa cuentan con abundante material. Todas estas cuestiones han tenido su tratamiento en las ediciones de ambas jornadas.

Pero los criterios de selección de las intervenciones sobre estos tres grandes temas en las jornadas recogidas en este libro han sido los mismos que han regido la celebración de todas las anteriores jornadas de la AHF desde su primera edición: dar cuenta a la comunidad filosófica nacional e internacional de las investigaciones realizadas por sus socios, bien las ya finalizadas y no publicadas aún, bien las que se encuentran en una fase muy avanzada de elaboración en el momento de organizar cada edición de las jornadas y cuyos resultados se someten a la valoración de los asistentes. A este criterio responden los trabajos sobre Quevedo, Mayáns, Gaos o García Bacca presentados en la sesión de 2003 así como los incluidos en la sesión de 2005: la “Varia commesuración de Juan de Arce”; los “Principia Philosophiae Quijotensis”; la polémica de Sanz del Río tras su colaboración en la *Gaceta de Madrid*; la interpretación del poeta Pere Quart; el estudio de la conferencia de Unamuno “El derecho y la fuerza” (1886); acerca de las relaciones entre razón y lenguaje en la obra de Unamuno; la recuperación de los textos educativos de María Zambrano o la interpretación de la breve producción poética de quien acuñó la expresión “razón poética”.

Las novedades de las VII Jornadas respecto de otras ediciones residieron en la invitación realizada al catedrático D. Luis Vega para que, en la sesión de apertura, ofreciera un recorrido histórico por la evolución de la Lógica a lo largo del siglo XX e hiciera un diagnóstico sobre la actual situación de las relaciones entre la Filosofía y la Lógica. Lejos de constituir una cuestión academicista, consideramos que nos hallamos ante un asunto de importancia para el futuro de las disciplinas filosóficas y, en la medida en que éstas tienen proyección sobre los procesos racionales que constituyen las sociedades, sobre la propia sociedad española. Con ello se quiere dar cauce a la presentación de cuestiones relevantes para la reflexión de temas que conforman el debate filosófico en la actualidad. La condición es que sea realizada por especialistas que desarrollan proyectos de investigación sobre los temas que se toman en consideración.

Ortega, por su parte, fue objeto de una mesa redonda en la que analizaron sobre todo cuestiones relacionadas con su recepción. Siendo una demanda de los socios la creación de foros para el intercambio de ideas, las propuestas de los intervinientes y el debate tuvieron un tono más propio de un coloquio y por ello no se incluyen en las presentes actas, si bien el contenido de las intervenciones de la propia mesa de la que formaron parte especialistas como José Luis Abellán, José Lasaga, Francisco José Martín y Julio Ortega con la moderación de Pedro Ribas fue de gran riqueza, lo mismo que muchas de las intervenciones de los asistentes.

Agradecemos a la Fundación Ignacio Larramendi que edita las actas con eficacia, generosidad y buen espíritu de colaboración para que sean conoci-

dos estudios que no siempre encuentran cauces fáciles para su difusión. Continúa así el espíritu que ha guiado a quienes desde el siglo XIX se afanaron por poner en limpio lo mejor de nuestra historia filosófica. Como decía María Zambrano, no por ningún afán nacionalista o casticista sino porque la identidad, lejos de ser excluyente, es la realidad desde la que nos relacionamos. Su padre lo decía de otra manera al afirmar que la patria es la parte de la humanidad que nos toca.

Asimismo queremos expresar nuestro agradecimiento a la Universidad Complutense de Madrid y, particularmente, al Decanato de la Facultad de Filosofía que amable y generosamente nos cede la magnífica sala de juntas de su edificio A, lugar que conserva los ecos de tantas palabras y presencias de pensadores que formaron aquella Facultad que dirigiera Manuel García Morente, quien contribuyó a impulsar los estudios de filosofía en nuestro país en cuya senda se sitúan los estudios actuales de tantos investigadores.

Precisamente, en los días previos a la redacción de estas breves palabras que sirven de preámbulo de las Jornadas de la Asociación de Hispanismo Filosófico ha sucedido el triste fallecimiento del P. Mindán, maestro de tantos discípulos que le recuerdan personalmente como la persona que les transmitió el amor por la filosofía y que ha sido el testigo lúcido de un intenso siglo para quienes tenemos la fortuna de ser sus lectores.

Septiembre de 2007

José Luis MORA GARCÍA
Fernando HERMIDA DE BLAS
Antonio JIMÉNEZ

NOTA PRELIMINAR

La Fundación Ignacio Larramendi¹ tiene entre sus funciones, fijadas estatutariamente, la de promover el conocimiento del pensamiento español e iberoamericano desde una perspectiva histórica y conforme a determinados principios que, a través de las distintas ediciones del libro titulado *Bibliotecas Virtuales FHL*, se han ido haciendo patentes. Perseverando en esa línea, la Fundación Ignacio Larramendi se siente muy orgullosa y satisfecha de poder colaborar con la Asociación de Hispanismo Filosófico² en la edición de las actas de sus VI y VII Jornadas que tuvieron lugar, respectivamente, en otoño de 2003 y primavera de 2005.

También las III³ las IV⁴ y las V⁵ Jornadas contaron con el apoyo de la Fundación Ignacio Larramendi, bien, en el caso de las dos primeras, mediante la colaboración con la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander y la

¹ <http://www.larramendi.es/>

² <http://www.ahf-filosofia.es/>

³ **Jornadas de Hispanismo Filosófico (3ª. 1997. Madrid)**

Estudios sobre historia del pensamiento español : (actas de las III Jornadas de Hispanismo Filosófico) / Antonio Jiménez García (editor). - Santander : Asociación de Hispanismo Filosófico, 1998. - IX, 406 p. ; 24 cm. - (Estudios de literatura y pensamiento hispánicos) DL SA 6-1998. - ISBN 84-86993-20-2

⁴ **Jornadas de Hispanismo Filosófico (4ª. 1999. Santander)**

Hacia un nuevo inventario de la ciencia española / IV Jornadas de Hispanismo Filosófico; Gonzalo Capellán de Miguel, Xavier Agenjo Bullón (eds.). - Santander : Asociación de Hispanismo Filosófico : Sociedad Menéndez Pelayo, 2000. - 358 p. ; 24 cm. - (Estudios de literatura y pensamiento hispánicos ; 3). Índices

DL SA 740-2000. - ISBN 84-923601-4-3

⁵ **Jornadas de Hispanismo Filosófico (5ª. 2001. Santander)**

Nuevos estudios sobre historia del pensamiento español : actas de las V Jornadas de Hispanismo Filosófico / Antonio Jiménez García, Rafael V. Orden Jiménez, Xavier Agenjo Bullón (eds.). - Madrid : Fundación Ignacio Larramendi : Asociación de Hispanismo Filosófico, 2005. - 654 p. ; 24 cm

DL M 1669-2005. - ISBN 84-932739-3-7

Fundación Histórica Tavera, ahora Fundación MAPFRE⁶, bien, en el caso de las V Jornadas, aparecidas en 2005 en un grueso volumen de 654 páginas, en coedición, al igual que en la presente ocasión, por las dos instituciones que unen sus esfuerzos ahora.

Nada más lógico para la Fundación Ignacio Larramendi que colaborar con la Asociación de Hispanismo Filosófico para lograr los objetivos mencionados más arriba. Es obvio que los especialistas que se reúnen en la Asociación tienen como campo de estudio las mismas áreas que las que la Fundación pretende difundir y, en muchos casos, no sólo son autores de monografías, ponencias y comunicaciones, sino también editores de textos históricos del pensamiento español.

Justamente, ese es el objetivo último de la Fundación Ignacio Larramendi, la edición digital de las obras fundamentales de un amplísimo conjunto de pensadores, científicos, eruditos, a los que denominamos polígrafos en el sentido que le dio a este término Menéndez Pelayo en su famoso ciclo de conferencias pronunciado hace ya más de un siglo en el Ateneo de Madrid.

Sin embargo, sí se ha producido una modificación táctica en la forma de editar a todos esos autores, puesto que la Fundación Ignacio Larramendi es consciente de que son ya muchas las instituciones que están también editando a autores que hace ya seis años, cuando aún contábamos con la presencia inolvidable de don Ignacio, se seleccionaron como programa de trabajo.

En efecto, son muchísimos los proyectos que, a través de bibliotecas virtuales o digitales, sitios de instituciones académicas, fundaciones y casas de escritores y artistas, ponen continuamente textos y más textos de autores que pretendía editar la Fundación Larramendi. Bien lo sabe nuestra Fundación puesto que no son pocas las Instituciones que lo llevan a cabo gracias a la competencia de la empresa Digibis⁷, fundada, así mismo, por Don Ignacio Hernando de Larramendi (1921-2001), a partir de Digimap que prestaba sus servicios a la Fundación Tavera, y que ha hecho un esfuerzo denodado para que la digitalización y la edición textual se produzca conforme a la normativa internacional, de modo y manera que todo ello pueda producir un *continuum* intertextual digital como el que soñó Borges o el que anticipó Vannevar Bush (1890-1974) en su célebre artículo *As We May Think*⁸, nada menos que en 1936.

⁶ <http://www.mapfre.com/fundacion/es/home-fundacion-mapfre.shtml>

⁷ <http://www.digibis.com/>

⁸ **Bush, Vannevar:** *As we may think. The Atlantic Monthly*. July 1945. Se puede consultar la totalidad del artículo en la siguiente dirección: <http://www.theatlantic.com/doc/194507/bush>

De esta manera, la Biblioteca Virtual Ignacio Larramendi, siempre con la colaboración de la Asociación de Hispanismo Filosófico, buscará interrelacionar todo ese amplio conjunto de bibliotecas digitales mediante interrelaciones semánticas conforme a una metodología que se pasará a comentar un poco más adelante.

Es importante señalar que la edición digital tiene sus leyes y sus normas y cuando estas se cumplen la cooperación resulta siempre más factible y muchísimo más eficaz. Prueba de ello es la capacidad que se posee para recuperar información de todo tipo, y entre ella filosófica, gracias al Directorio y Recolector de Colecciones Digitales⁹ implantado por el Ministerio de Cultura que reúne ya 139 colecciones digitales y más de 250.000 recursos electrónicos, muchos de los cuales pueden ser recolectados y figuran entre los grandes proveedores de información digital de todo el mundo, gracias a determinados protocolos y esquemas de metadatos.

La Fundación Ignacio Larramendi conoce bien esto, pues se da la circunstancia de que el referido recolector fue desarrollado por Digibis tras ganar el oportuno concurso público. Otros proyectos, como la Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico¹⁰ o la Biblioteca Virtual de Prensa Histórica¹¹, creaciones ambas del Ministerio de Cultura, o la Biblioteca Virtual de Andalucía¹², la Biblioteca Valenciana Digital¹³, la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes¹⁴, la Biblioteca Virtual de Derecho Aragónés¹⁵ o la Biblioteca Virtual Saavedra y Fajardo¹⁶, en algunas de las cuales ha sido determinante la actuación de Digibis, constituyen buena prueba de ello.

Esto naturalmente no hace descartar las ediciones digitales en disco, como son la publicación, entre otros, del *Juan Valera digital*, el *Juan Luis Vives digital*, el *Antonio López Ferreiro digital* o esperamos que sea el *Joaquín Costa digital* —que ya existe en la web de la Fundación Giménez Abad, junto con la obra digitalizada de Ramón Salas— todos ellos en colaboración con Instituciones como la Biblioteca de Andalucía, la mencionada Fundación Manuel Giménez Abad, la Xunta de Galicia o la Biblioteca Valenciana.

⁹ <http://roai.mcu.es/es/inicio/inicio.cmd>

¹⁰ <http://bvpb.mcu.es>

¹¹ <http://prensahistorica.mcu.es/prensahistorica/es/consulta/busqueda.cmd>

¹² <http://www.juntadeandalucia.es/cultura/bibliotecavirtualandalucia/inicio/inicio.cmd>

¹³ <http://bv2.gva.es/default.php>

¹⁴ <http://www.cervantesvirtual.com/index.jsp>

¹⁵ <http://www.derechoaragones.es>

¹⁶ <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/HTML/web2.html>

Si cuando se concibió este proyecto, y no es casual que al mismo tiempo comenzara ya la colaboración con la Asociación de Hispanismo Filosófico, tal y como puede verse reflejado en las páginas del libro *Mecenazgo cultural de Ignacio Hernando de Larramendi y Montiano : crónica y testimonios*¹⁷, era importantísimo conseguir la accesibilidad de los textos que conforman la historia del pensamiento hispanoamericano y no sólo referencias bibliográficas o estudios especializados, en la actualidad el auge de lo hispano en todo el mundo hace cada vez más necesario que estos textos estén disponibles en la red, con las máximas condiciones de visibilidad y accesibilidad, como justamente permiten las soluciones informáticas desarrolladas al efecto por Digibis.

Estas páginas, escritas justamente cuando se celebra en Estados Unidos el mes, nada menos que todo un mes, dedicado a la herencia hispana,¹⁸ son significativas. ¿Cómo puede recordarse la herencia hispana si los textos conformadores no están disponibles en la forma en la que resulta indispensable que lo estén? La Fundación Ignacio Larramendi colaborará con todas aquellas instituciones que compartan estas premisas, especialmente con la Asociación de Hispanismo Filosófico y con cada uno de los miembros que la componen.

Antes hacía referencia a un importante cambio táctico que en la estrategia de reunir digitalmente la información y los textos se ha emprendido tras la toma en consideración de la misma en el Patronato de la Fundación Ignacio Larramendi. Me refiero, como puede leerse con más detalle en el libro *Bibliotecas Virtuales FHL*¹⁹, a la creación de una ontología del pensamiento español, una ontología elaborada según los principios del *World Wide Web Consortium*²⁰ y que acabará formando parte, junto con otras iniciativas que se llevan a cabo en todo el mundo, de la futura web semántica, que será, sin duda, el futuro de la web (hay que decir que no se descarta ni mucho menos la elaboración de una *wiki* sobre el mismo tema e incluso se considera la posibilidad de establecer *folksonomías*, para indexar los textos de los autores más importantes del pensamiento español o hispano, y establecer

¹⁷ *Mecenazgo cultural de Ignacio Hernando de Larramendi y Montiano : crónica y testimonios*. - Madrid : Fundación Mapfre Tavera, [2002]. - 283 p. ; 27 cm. Libro homenaje a Ignacio Hernando de Larramendi
DL M 48699-2002. - ISBN 84-8479-036-3

¹⁸ <http://www.loc.gov/topics/hispanicheritage/>

¹⁹ *Bibliotecas virtuales FHL / Madrid : Fundación Ignacio Larramendi, 2007*. - [en prensa] - v. ; 24 cm. Comenzó en 2001. Descripción basada en: ed. 2005

²⁰ <http://www.w3c.es/>

una red social con los especialistas de todo el mundo. Quizá se le podría llamar a todo esto *Filosofía 2.0*).

Ese nuevo tipo de organización de la información y del conocimiento recuerda por su forma colectiva de encarar una gran tarea a la labor de copia de los monjes o a la de los constructores de las catedrales. Una tarea que, aunque anónima, se encuentra en las antípodas del ninguneo que otros y su circunstancia han infringido a la hora de elaborar ediciones críticas con un amplio aparato de variantes, mediante ayudas informáticas y sobre todo conceptuales, tan sutiles y alquitaradas que ni siquiera se ven.

Por último, señalar que esta edición contiene no una sino dos colecciones de actas, las de las VI Jornadas celebradas en 2003 y las de las VII Jornadas celebradas en 2005, lo cual pone de manifiesto la vitalidad de una Asociación que, en sus ya más de diez años de vida, viene constituyendo una aportación esencial al estudio, conocimiento y difusión de la filosofía hispánica.

Septiembre de 2007

Xavier AGENJO BULLÓN
Director de Proyectos de la
Fundación Ignacio Larramendi

ACTAS DE LAS VI JORNADAS
DE HISPANISMO FILOSÓFICO

LA CIENCIA EN LA OBRA DE QUEVEDO

María Dolores GONZÁLEZ RODRÍGUEZ
Departamento de Filosofía y Lógica
y Filosofía de la Ciencia
Universidad de Salamanca

La obra de Francisco de Quevedo y Villegas (1580-1645) es una de las cumbres del Barroco que difícilmente encuentra una calificación que le haga justicia: no puede circunscribirse únicamente a la riqueza de su expresión literaria, ni a una clasificación y encasillamiento de sus obras, ni a su figura controvertida, llena de paradojas y contradicciones. Su literatura es un ejemplo de un prodigioso despliegue verbal, un dominio de los géneros de su tiempo, una revitalización de fórmulas clásicas, todo ello en una producción que combina con igual éxito la hondura intelectual de sus obras “serias” (morales, religiosas, filosóficas, de carácter político y gran parte de las motivadas por acontecimientos relevantes de su época) junto con el cultivo de los géneros más populares (jácaras, poesías burlescas, romances, entremeses teatrales, novela picaresca, etc.). En filosofía, el vigor de su pensamiento de rai-gambre neoestoica lo sitúa entre los grandes humanistas, mientras que su aguda conciencia de los problemas y la decadencia que vive el imperio de los Austrias hacen de él un intelectual comprometido que pone su pluma al servicio de diversas causas: el compromiso con la institución monárquica, una fe católica inquebrantable, las tensas relaciones políticas con el exterior, las críticas y denuncias a miembros del gobierno, las inquinas que se granjeó en diversos ámbitos y las que intencionadamente provocó, etc. Todo ello convierte a la literatura de Quevedo en uno de los mejores testimonios de la compleja época en que vivió, en un “espejo de su tiempo” según Marichal.

A diferencia de su pensamiento filosófico, religioso o político-social, que explicitó en varios tratados y obras dedicadas a su exposición o análisis, la opinión sobre la ciencia que pudo tener Quevedo no aparece expuesta en una obra específica o en un pasaje concreto y con carácter sentencioso, incontrovertible; esto, por otro lado, es difícil de hallar en Quevedo, ya que este autor

cultivó una suerte de perspectivismo que, bajo la apariencia de contradicciones, es una muestra de su gran capacidad para reflejar la complejidad de los temas que abordaba. Como una parte más de la sociedad que tan bien retrató, la ciencia parece estar diluida a lo largo de sus obras, desgranada de una manera más o menos consciente, ya sea en referencias a contenidos específicos, en la pintura grotesca de profesionales relacionados con disciplinas científicas o en sus explícitos juicios a obras o aportaciones de famosos científicos. Aquí tan sólo se propone una tentativa de rastreo de la presencia de contenidos científicos en sus escritos como una labor aproximativa a la extensa obra de Quevedo. Los conocimientos de índole científica que Quevedo demuestra poseer, junto con el modo de retratar a los profesionales de las disciplinas científicas, especialmente los médicos, son dos aspectos esenciales para juzgar la obra de este escritor en relación a la historia de la ciencia en España. Sin embargo, por la presencia tan fuerte en su obra del rechazo y escarnio de todo lo relacionado con la ciencia, es necesaria una indagación en las posibles causas o en la naturaleza de este rechazo.

Sin ningún ánimo concluyente, los problemas ideológicos y patrióticos en los que se vio implicado de una manera directa influyen notablemente en la valoración que el escritor emite sobre las ciencias de su época¹.

1. CONOCIMIENTOS SOBRE LA CIENCIA Y SUS PROFESIONALES

Los estudios en profundidad acerca de las ciencias en la obra de Quevedo se han centrado en las dos ciencias dominantes en el siglo XVII, la medicina y la astrología, ésta última agrupando tanto a la astrología como a la astronomía, ya que el término en la época se refería a ambas disciplinas. Alessandro Martinengo en *La astrología en la obra de Quevedo. Una clave de lectura*

¹ Recuérdese que la palabra “ciencia” todavía mantiene en el siglo XVII un significado general que remite a todo el acervo de saberes, y no sólo el conjunto de conocimientos generados por el empleo del método científico. Por tanto, puede resultar equívoco hablar de “ciencia” desde un punto de vista actual mientras que en la obra de Quevedo se encuentra en su doble uso: su utilización como sinónimo de erudición y con el sentido de disciplina o ciencia particular (de ahí las referencias a las distintas ciencias desarrolladas o cultivadas en su época). Más aún, en su tiempo todavía no estaba del todo formado el edificio de la ciencia, en el sentido de una plena institucionalización de dicha actividad. Por tanto, no estaba del todo establecida la diferenciación de las prácticas no científicas (que desde nuestro punto de vista actual serían consideradas pseudociencias) como la astrología, curanderismo o alquimia, de otras prácticas, como es el caso de la astrología, la geomancia o la alquimia (a pesar de ser esencial para el desarrollo de la química). Para una estructuración de los saberes en el XVI y XVII, véase LÓPEZ PIÑERO, J.M., *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, Labor, 1979, págs. 39 y ss.

(1992) ha planteado un rastreo por los escritos de Quevedo para demostrar la sólida formación que el autor tuvo de estas ciencias, a pesar de su carácter sospechoso y de las vitriólicas sátiras que vertió acerca de ellas. El estudio finaliza con un apéndice donde se analizan los avatares que siguió la biblioteca de Quevedo y cómo pudo el autor conseguir libros sobre alquimia, magia y astrología, prohibidos por el *Index*; la respuesta parece residir en sus viajes a Italia durante su época al servicio del duque de Osuna (los años anteriores a 1619). No en vano, durante su estancia en Italia entró en contacto con la “Academia de los Ociosos”, fundada en 1611, de la que era mecenas el duque de Lemos, y una gran parte de los libros que poseía sobre filosofía natural y temas astrológicos procedían de autores italianos. El buen conocimiento de temas científicos del escritor también lo confirman José Tato Puigcerver (1999) y Mariano Turiel de Castro (1997), quienes se han centrado en el estudio de la medicina en la obra del escritor; ambos coinciden en la precisa información que Quevedo maneja a la hora de retratar cuadros de enfermedades, dolencias o datos más específicos como la mención de obras, escuelas de medicina o teorías de reputados médicos. Por otro lado, Sagrario López Poza (1995) ha insistido en la completa formación que recibió Quevedo en el colegio de jesuitas, y posteriormente en las Universidades de Alcalá y Valladolid, muy superior a la habitual en los intelectuales de la época (1995). En la facultad de Artes y Filosofía se familiarizó con la filosofía natural, básicamente por las obras aristotélicas y de corte tomista, comprendiendo también la geometría —euclidiana—, matemáticas y geografía. Todo esto confirma el buen conocimiento que Quevedo tuvo de la ciencia de su época aun cuando no estuviera implicado directamente con estas disciplinas ni parece que tuviera contactos con científicos, una muestra más de su gran erudición.

Del tratamiento que Quevedo hace de la astrología llama la atención la indistinción entre la astrología lícita -cuyo estudio era muy necesario para la elaboración de calendarios o para la navegación, por ejemplo- y otra de carácter supersticioso, cercana a la magia y el ocultismo.

Ambas dimensiones ya tenían una larga tradición desde finales del siglo xv en Italia; en España, Pedro Ciruelo escribió a mediados del siglo xvi la *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necesario a todos los buenos cristianos*. Sin embargo Quevedo tenía una referencia más cercana, contando en su biblioteca con un ejemplar del tratado del jesuita Martín Antonio del Río, *Disquisitionum magicarum libri sex*, que había distinguido entre las prácticas naturales y las diabólicas. Por esta razón resulta sorprendente que Quevedo en muchas ocasiones pase por alto la distinción y establezca una asociación entre la alquimia, la astrología y la herejía, situando estas

ciencias en el plano de la demonología. Una lectura atenta como la que sugiere Martinengo (1992) revela tímidamente las dos corrientes dentro de los escritos de Quevedo, especialmente en *Los Sueños* donde, a juicio del estudioso italiano, mientras que los alquimistas son directamente considerados herejes, los astrólogos son retratados con más benevolencia y son presentados como víctimas de su ciencia. De este modo, en el *Sueño de El Alguacil Endemoniado* los locos son colocados junto con los astrólogos, mientras que los necios son agrupados con los alquimistas (QUEVEDO, 1947, p. 151). Tanto en *El sueño de El Infierno* (1947, p. 177-8) como en *La Hora de todos y la Fortuna con seso* (1975, 138-143) encontramos una estructura similar de presentación de los alquimistas y un mismo juicio condenatorio a la hoguera. *La Hora* es una obra de madurez (1636) compuesta por una serie de cuadros cuyo nexa de unión es el tópico latino de “el mundo al revés”. En el cuadro XXX se describen las tretas de un alquimista que intenta conseguir dinero para hallar el proceso de transustanciación y, como resultado, conseguir la piedra filosofal. La alusión a las supuestas fases de dicho proceso y la mención de los principales autores en esta disciplina son una prueba del buen conocimiento del que disponía el autor. Como anécdota, resulta curioso que en el mismo *Sueño de El Infierno* (1947, p. 169) de alguna manera Quevedo sea más magnánimo con los alquimistas (entre los que cita a Demócrito, Avicena, Geber o Raimundo Lull), acusando a los boticarios de ser “los verdaderos alquimistas” ya que de todos consiguen beneficio económico, mientras que los alquimistas escribieron sobre “cómo de los metales se podía hacer oro” (y continúa, “no lo hicieron ellos; y si lo hicieron, nadie lo ha sabido hacer después acá”).

Por otra parte, siguiendo con el contraste entre locos y necios, en *El sueño del Infierno*, el astrólogo que aparece al final compone una delirante escena, típica de un maniaco, al llegar con los instrumentos de su profesión (astrolabio, mapas, globo terráqueo) y explicar que los planetas no estaban alineados de tal suerte que existía un error y en realidad no era el día del juicio final (1947, p. 146). Esta ridiculización por la técnica de reducción al absurdo de situaciones y descripciones de los personajes es un recurso habitual en las sátiras quevedescas de los oficios; otro de sus recursos es la parodia de los discursos. Por ejemplo, los pasajes más representativos de la banalización de la astrología judiciaria se basan en estos dos recursos literarios: desde “el horóscopo burlesco” de su “Romance en el que refiere su nacimiento” (1996, p. 762) hasta el magnífico “Tratado de la adivinación”, incluido en *El libro de todas las cosas y otras muchas más, compuesto por el único maestro mal sabidillo*. Este libro es una especie de enciclopedia cómica acerca de asuntos cotidianos relacionados con prácticas científicas o pseudocientífi-

cas, un manual satírico que refleja costumbres y opiniones del pueblo sobre ciertos oficios pero que, pese al tono humorístico, deja constancia del conocimiento de Quevedo sobre estas materias.

La astrología y las artes adivinatorias son reducidas al absurdo mediante la parodia de los discursos y la utilización de términos como “naguimánticos”, “frontimánticos”, “codimánticos”, “pescuicimánticos”, “piedimánticos” en clara analogía con la quiromancia y demás técnicas de adivinación mediante el estudio e interpretación de partes del cuerpo. Junto a la burla de dichas artes (familiares para cualquier lector de su tiempo, recordemos que el conde-duque de Olivares fue un aficionado a la astrología judiciaria), Quevedo dedica en esta misma obra un apartado a la “Fisionomía” basado en la caracterización grotesca, pero que podemos relacionar con una obra muy posterior, la *Visita y anatomía de la cabeza del cardenal Armando Richelieu, hecha por la Escuela Médica de Montpellier* (1635). En la *Visita* las referencias de carácter científico están basadas en documentos reales y se encuentran plenamente integradas en una parodia política efectista respecto a los sucesos de 1635 y el ambiente de tensión con Francia. Como en los *Sueños*, la fantasía de este viaje a la cabeza del cardenal Richelieu, aquejado del “mal francés”, está plagada de simbolismos en los que los términos médicos son una constante para mantener el discurso paródico de un informe médico, así como la presencia de equívocos y dobles significados. Por otro lado, en esta ficción aparecen convocados famosos médicos europeos como Andrea Vesalio, Lematrie (bajo el nombre de Rodolfo Magistro), Bayro, Jover (Laurent Joubert) y Bacchanelii. Además, en el texto aparecen dos figuras esenciales en la cultura francesa de la primera Modernidad, Michel de Montaigne (el “señor de la Montaña”) que presidirá la junta de médicos, y François de Rabelais, quien había utilizado las descripciones fisiológicas a lo largo de las páginas de *Gargantúa y Pantagruel* (la fisionomía del rey Quaresmeprenant). Como ha demostrado José Tato (1999) los términos médicos y las descripciones están basados en los textos científicos o en las colecciones de aforismos médicos; además, la descripción del “morbo regio” que padece el cardenal, la ictericia, está tomada del *Tesoro de la Lengua Castellana* (1611) de Covarrubias.

En la *Visita y Anatomía* encontramos un recurso convencional tanto en la prosa de Quevedo como en la de otros autores de su tiempo, el empleo de metáforas médicas aplicadas a la sociedad o a cuestiones políticas (sea en clave humorística o no). La teoría de los humores es una de las más citadas, conocida desde la antigüedad en el XVII no se reduce al ámbito médico y es frecuente su presencia en la literatura, por ejemplo Saavedra Fajardo la utilizó para dar recomendaciones al monarca, y Cervantes tuvo muy en cuenta las teorías de Huarte de San Juan (*Examen de Ingenios para las ciencias*) para carac-

terizar a don Quijote según las cualidades de los humores. Por otro lado, en línea con los autores más críticos de su época, los arbitristas, Quevedo recurre a la metáfora extraída de la medicina para sus consejos políticos y morales, de tal suerte que se produce una equiparación entre la medicina y la ética tanto a nivel personal como social (TURIEL de CASTRO, 1997, p. 153). De este modo, la medicina no es sólo el arte de curar el cuerpo sino también el espíritu, y las purgas y las sangrías son el equivalente de los tributos que sufría la población. Una aplicación sorprendente de la metáfora basada en términos científicos nos la proporciona su obra *Providencia de Dios, padecida de los que la niegan y gozada de los que la confiesan* (1641), firmada bajo el nombre de Fray Tomás de Villanueva. Al plantearse los fundamentos del ateísmo, Quevedo interpreta el orden cósmico celeste como una prueba de la existencia de Dios, de tal modo que las ciencias sólo vienen a confirmar dicha existencia que, por otro lado, considera incuestionable (algo lógico dentro de un esquema tomista-escolástico). En el inicio de este tratado reúne la teoría de los humores y la imagen del hombre a semejanza del funcionamiento de los cuatro elementos y de las esferas celestes.

Esta unión de imágenes procedentes de la medicina junto con la astronomía en realidad fue uno de los aspectos clave de la ciencia islámica durante la Edad Media, pero llama la atención esta conjunción de elementos físicos y cuestiones médicas en el siguiente pasaje, ya que se trata de una obra con un marcado sentido teológico:

“Sólo el perdimiento más rematado pudo persuadir que las cosas todas sin Criador se criaron y sin Hacedor se hicieron; y que no habiendo choza sin dueño en el mundo, el mundo no tiene dueño. Y ¿negarán que le tiene el universo, viviendo en el cielo la cuidadosa república de las luces, y la armonía de sus movimientos, que resbalando de día y de noche, traen con sus pasos en la noche y el día los partos de la tierra y la fecundidad de los demás elementos, repartiendo médicos por las cuatro estaciones del año el gobierno de las cuatro calidades para correspondencia pacífica de los humores, para la producción de tan diferentes obras?”².

Una prueba del grado de conocimientos sobre los últimos descubrimientos científicos la hallamos en la referencia implícita a Galileo en *La Hora de todos y la Fortuna con seso* (en la que también se menciona la teoría

² QUEVEDO, F. de, *Obras Completas I*, Madrid, Aguilar, 1947, p. 1543 (subrayado nuestro). En realidad, se trata de una doble metáfora: aplica la teoría de los humores al clima, al mismo tiempo que es reflejo de la armonía celeste y, por otro lado, la metáfora del orden celeste sirve para probar la armonía de la creación divina.

ptolemaica) en el cuadro XXXVI. Este capítulo es uno de los más extensos y sigue la tendencia del anterior al centrarse en alusiones a uno de los muchos enemigos del Imperio, las expediciones holandesas en tierras americanas. En este encuadre tiene lugar el encuentro entre un capitán holandés y el jefe araucano, quien rechaza la oferta del anteojo que le había hecho el capitán con las siguientes palabras:

“Instrumento que halla manchas en el sol y averigua mentiras en la luna y descubre lo que el cielo esconde es instrumento revoltoso, es chisme de vidrio, y no puede ser bienquisto del Cielo”³.

El rechazo abierto muy probablemente no se deba tanto a una consideración científica cuanto al hecho de que el telescopio tenga la procedencia de un país protestante y enemigo de España. A favor de esta tesis podemos argumentar la polémica que el autor mantuvo con el duque de Uceda a causa de un globo terráqueo y un estuche con instrumentos matemáticos (MARTINENGO, 1992, p. 43 y ss.). La controversia generó varios poemas de tono jocoso y limitados a la circunstancia de la esfera prometida por el duque que nunca le entregó (QUEVEDO, 1996, p. 713-718). Al margen de la anécdota, esto prueba que Quevedo no debió ser tan enemigo de la astronomía, sino que sintió gran curiosidad por ella.

Las referencias a la esgrima -y sus fundamentos matemáticos- en *El Buscón* (1947, p. 344-346) y en el *Sueño del Juicio Final* (1947, p. 143) constituyen un ejemplo curioso del tratamiento de la ciencia; se trata de una ridiculización de un personaje real con el que al parecer Quevedo mantuvo una disputa (aunque no es un hecho que esté completamente confirmado) o cuando menos mostró abiertamente su desprecio en los dos episodios humorísticos en que lo reflejó.

El personaje no parece ser otro que Luis Pacheco de Narváez, de gran prestigio en los círculos cortesanos y famoso por su interés en los tratados y teorizaciones sobre el arte de la esgrima, así como por sus propias obras (JAURALDE, 1998, p. 193-196). La esgrima desde un punto de vista geométrico y algebraico parece una sátira hiperbolizada de la matematización de un arte, de la obsesión de su tiempo por utilizar los tratados científicos en las distintas actividades cotidianas. En la escena de *El Buscón*, la burla también va dirigida a un arte típico de la nobleza que al mostrar la ridiculización del maestro contribuye al escepticismo de Pablos respecto a su intento

³ QUEVEDO, F. de, *La Hora de todos y la Fortuna con seso*, Madrid, Castalia, 1975, p. 177.

por pertenecer a dicha clase social. Como anécdota recuérdese el capítulo XIX de la segunda parte de *El Quijote*, donde aparece la escena de disputa sobre cuestiones de esgrima entre Corchuelo y el licenciado (que bien pudo ser el motivo para la sátira en el *Sueño del Juicio Final*, ya que en Cervantes se reflejaba un buen empleo gracias al rigor científico).

2. LOS PROFESIONALES DE LA CIENCIA

Las consideraciones que el autor vertió sobre los científicos se centraron especialmente en los de las ciencias médicas, contra ellos manifestó una especial inquina y no desaprovechó ocasión para su denigración y burla. En esta galería de personajes retratados burlescamente, en ocasiones convertidos en esperpentos, los médicos y los boticarios son los más aborrecidos; los primeros ejercían un “oficio de difuntos” mientras que los segundos “pactaban con el diablo”. A su lado, encontramos a cirujanos, barberos, albéitares, sacamuelas, ensalmadores, etc. Esta línea de escarnio no es ni mucho menos exclusiva de Quevedo, cuenta con una larga tradición en la literatura europea (Rabelais es el exponente más claro) y también en España. Quizás lo que resulte más llamativo es la frecuencia de estas burlas en los escritos de Quevedo, tanto en los específicamente burlescos (sonetos, romances y jácaras) como en sus obras más serias.

La saña de Quevedo se centra en una serie de defectos y vicios que achaca a médicos, boticarios, cirujanos y barberos; desprecia el desmedido egoísmo que mostraban los médicos y boticarios, aliándose en muchas ocasiones para cometer abusos. Solían estar más preocupados de alargar la cura que de sanar a los enfermos (motivo repetido en muchas ocasiones, por eso entre burlas y veras en unas de su premáticas -*Premática de todas las cosas acaecidas en el año de 1620*- aconseja pagar al médico cuando se goza de salud para evitar caer enfermo, de lo contrario nunca mostraría el galeno interés por agotar una fuente de dinero que se interrumpiría mediante la curación). Otra de las preocupaciones de Quevedo respecto a la medicina es la ignorancia que muchos de los médicos exhibían sin ningún pudor, sin admitirla ni hacerse responsables de sus errores; más aún, llamó la atención sobre los doctores fingidos, como Bras Mojón, personaje del entremés *El médico*. A esto se añadía la admiración ciega del vulgo hacia los intelectuales, como deja escrito en un satírico párrafo de la *Premática del tiempo*:

“Asimismo visto que la presunción del vulgo bárbaro califica los estudios y ciencia con los años, mirando en los letrados, médicos y aun teólogos más en la barba que en la ciencia, ordenamos que todos éstos, antes de ir a las universidades a graduarse de ciencia, vayan a casa de algún remendón de la naturaleza o a vivir algún tiempo entre los ermitaños a graduarse de barbas.

Sólo les vedamos ir a casa de los barberos porque estaría en sus manos dejarlos sin ciencia, con quitarles la barba y rapársela toda”⁴.

Las profesiones médicas son las más institucionalizadas, las que el vulgo percibe como más cercanas y cuyo fin es claro para todas las capas sociales. Desde finales del siglo XVI ya gozan de cierta cobertura y organización estatales, en forma de los tribunales del protomedicato⁵, extendidos más tarde a albéitares, y la intervención estatal en la concesión de los títulos universitarios. De alguna manera estos exámenes responden a la incipiente necesidad de distinguir a los médicos graduados de competidores como curanderos, supersticiosos, etc., que solían tener el favor de un amplio sector social.

La duda sobre los modos de ejercer la medicina es un motivo característico, pero sorprende que el propio autor admita la necesidad de la ciencia, su carácter falible y lo inevitable de ciertos errores: “sin culpa de la ciencia se ocasionan los errores en las curas más judiciosas”⁶. Pero no es lo habitual esta actitud comprensiva; los errores son motivo de no pocas burlas, así refleja la confusión entre una purga y una receta afrodisíaca, los fallos de diagnóstico, la cura por la bolsa del paciente, etc.

La preocupación por las apariencias y la parafernalia que acompañaba a los médicos, tanto en el ropaje como en el discurso y los tecnicismos empleados, componen un magistral retrato del oficio de médico que la obra de Quevedo ha legado:

“Si quieres ser famoso médico, lo primero linda mula, sortijón de esmeralda en el pulgar, guantes doblados, ropilla larga y en verano sombrero de tafetán. Y teniendo esto, aunque no hayas visto libro, curas y eres doctor; y si andas a pie aunque seas Galeno, eres platicante. Oficio docto, que su ciencia consiste en la mula”⁷.

La asociación de estos oficios con el origen judeoconverso de sus practicantes es otro de los grandes lugares comunes en Quevedo, en realidad esta

⁴ QUEVEDO, F. de, *Obras Completas I, op. cit.*, p. 119.

⁵ En algunas ocasiones se hicieron famosos los abusos de los tribunales y su dudosa imparcialidad. En su colección de *Migajas sentenciosas* Quevedo alude a su poder: “Los reyes, en casos extremos suyos, obran como los protomédicos, sin consulta de inferiores” (*Obras Completas I, op. cit.*, p. 1116).

⁶ QUEVEDO, F. de, *Obras Completas I, op. cit.*, p. 1455 (*Virtud Militante*)

⁷ QUEVEDO, F. de, *Obras Completas I, op. cit.*, p. 127 (*Libro de todas las cosas*). Un cuadro similar aparece en el *Sueño de la muerte*, donde médicos y practicantes abren el desfile, seguidos por los boticarios, cirujanos, sacamuélas, barberos, todos ellos “ministros de la muerte” (*Ibidem*, p. 195-197).

creencia se mantuvo durante mucho tiempo (tal como ha estudiado Julio Caro Baroja). Por ejemplo, en la *Premática del Tiempo*, escrito paródico que imita el estilo de las premáticas y arenceles, el autor realiza un recorrido por los tipos más característicos de la sociedad del setecientos.

En su retrato social dedica un párrafo a los profesionales de la medicina: en primer lugar son tenidos por armas⁸, para pasar específicamente a considerarlos enemigos del cuerpo usando una estructura comparativa muy usual en su literatura, equiparándolos con los abogados y letrados, además de vincular la práctica de los oficios con la sospechosa consideración social:

“Y declaramos por tres enemigos del cuerpo a los médicos, cirujanos y boticarios; y por tres enemigos de la bolsa a los escribanos, procuradores, cocheros o gitanos. Item, porque sabemos hay cierto linaje de valentones matantes, que sólo matan a quien se deja matar, mandamos que no pueda tener nombre de valiente quien no fuere o pretendiere ser hijo de médico, cirujano o boticario.”⁹

Estos rasgos, que bajo la pluma de Quevedo constituyen retratos caricaturescos, hiperbolizados y esquemáticos, se corresponden con los usos de la práctica médica en el XVII, tal como Anastasio Rojo (1993) ha estudiado en Castilla. Del mismo modo, otras fuentes confirman la extendida mala imagen social de estos profesionales. Muchos críticos se han preguntado cuáles pudieron ser los motivos de Quevedo para estas invectivas y ataques tan fieros hacia médicos y demás oficios; Jauralde menciona la enfermedad que padeció Quevedo en 1602 de la que fue atendido por el doctor Fernando Miraval, posteriormente mantendría un pleito con él por los honorarios (JAURALDE, 1998, p. 126). Este episodio pudo ser uno de los motivos que azuzaran la animadversión tan persistente que el escritor mostró hacia el colectivo, pero lo cierto es que bajo su pluma son pocos los oficios, personajes o situaciones que no son objeto de burlas, ni siquiera el propio autor y su oficio de escritor se salvan.

3. LA IDEOLOGÍA Y LA VALORACIÓN DE LA CIENCIA

Tal como Pablo Jauralde ha manifestado, Francisco de Quevedo, al igual que la mayor parte de los intelectuales de su época, concibe la cultura en consonancia con la ideología dominante en su mundo, y sus referencias

⁸ “...vedamos todas las armas aventajadas y dañosas, como son, espadas, pistoletes, médicos, cirujanos, boticarios, necios, habladores y porfiados” (QUEVEDO, F. de, *Obras Completas I, op. cit.*, p. 116).

⁹ QUEVEDO, F. de, *Obras Completas I, op. cit.*, p. 116.

imprescindibles en ella serán su apoyo incondicional a la monarquía y la base cristiana (JAURALDE, 1998, p. 873).

El patriotismo del que hizo gala Quevedo (a pesar de ser acusado precisamente de lo contrario) está asociado a una especie de costumbrismo que le lleva a renegar de todo elemento novedoso. La razón, como se observa en tantos otros escritos de la época, principalmente reside en que la vía de introducción de las novedades suele ser el extranjero. También no debe olvidarse el carácter intrínsecamente amenazante para el *statu quo* en que se conciben las novedades en una época en que el Imperio intenta persistir a pesar de los múltiples obstáculos —internos y externos— que encuentra, y el “refugio interior” es la táctica generalizada, tanto en el plano ideológico y político como en el intelectual. Un ejemplo de esto lo proporciona la escena anteriormente citada de *La Hora de todos y la Fortuna con seso* en la cual el araucano rechaza el telescopio: es un argumento con base técnico-científica para justificar la adhesión del pueblo indígena al imperio hispano frente a las promesas del capitán holandés (QUEVEDO, 1975, p. 172-178). Quevedo resalta en concreto la procedencia de las nuevas ideas científicas y la necesidad de rechazarlas por boca del araucano que, a modo de insulto, llama inventores a los holandeses (“Sois invencioneros...”).

Nada bueno podía proceder de un enemigo de la patria o de la religión; además, toda la polémica “antiguos y modernos”¹⁰ estaba muy presente y el eje principal no era otro que la consideración de las novedades.

En un vehemente escrito de juventud, *España Defendida* (1609), Quevedo mencionaba explícitamente formuladas estas razones, en concreto con la acusación de que todas las herejías —y está pensando en los alquimistas— proceden de Europa y, por tanto, España es el bastión en que se preservaban intactos conocimientos, costumbres e ideas:

“¿Cuándo abrió en España nadie los labios contra la verdad de Aristóteles? ¿Turbó las academias de España Bernardino Silesio, o halló cátedras como en Italia? ¿Tiene acá secuaces la perdida ignorancia del infame hechicero y fabulador Teofrasto Paracelso, que se atrevió a la medicina de Hipócrates y Galeno, fundado en pullas y cuentos de viejas y en supersticiones aprendidas de mujercillas y pícaros vagamundos? ¿Han manchado nuestro papel vuestros mágicos, engañosos Abanos, Agripas y Tritemios a quien veda la Inquisición, no porque sea verdad lo que escriben sino porque no desperdicien y mal logren el tiempo a los que los leyeren?”¹¹.

¹⁰ Una monografía clásica es la de MARAVALL, J.A., *Antiguos y modernos. Visión de la historia e idea de progreso hasta el Renacimiento*. Madrid, Alianza, 1986.

¹¹ QUEVEDO, F. de, *Obras Completas I, op. cit.*

Tanto en esta obra como en *Los Sueños*, las opiniones acerca de Teofrasto, Paracelso y Agrippa no corresponden a un juicio desde un punto de vista científico, sino que su rechazo se dirige a la supuesta heterodoxia que mostraban al desviarse de los argumentos de autoridad de los clásicos. Las razones religiosas (esto es, sus distintos países de origen) eran suficientes excusas para un ataque a estos intelectuales. Quevedo no profundiza más para salirse de estas coordenadas que se corresponden con la situación de España en el mapa geopolítico-religioso de la primera mitad del XVII. En todo caso, es un hecho que en la corte de Felipe IV (un precedente curiosísimo fue la de Felipe II) se recurrió a alquimistas para intentar solventar la grave situación económica. Esto a una mente tan clara y con sentimientos patrióticos exacerbados como la de Quevedo debió suponer un amargo hecho que contribuiría aún más a su escepticismo.

Por último, junto a estas motivaciones de carácter político-religioso que pudieron inspirar a Quevedo, resulta muy interesante un breve recorrido para dejar constancia del eco de otros autores o tradiciones en algunas de las opiniones de Quevedo o, a la inversa, las que él pudo proyectar en otros escritores. Cervantes, por ejemplo, había criticado la astrología judiciaria y caracterizó a don Quijote con cierta animadversión por las supersticiones (el episodio del retablo de Maese Pedro y su mono, así como el magnífico entremés *El retablo de las maravillas*). Y Saavedra Fajardo criticaba la tendencia de los príncipes a consultar a los astrólogos (algo que ya aparece en *El libro del Caballero*, del infante Juan Manuel). Michel de Montaigne, autor admirado por Quevedo, también lo criticaba en uno de sus *Ensayos* (“De los pronósticos”) y, un siglo más tarde, Jonathan Swift lanzaría su sátira contra estos astrólogos en el episodio de la Academia de Lagado mediante el recurso a la hiperbólica exageración al absurdo de su comportamiento según el método científico.

4. CONCLUSIONES

Aunque en la obra de Quevedo la ciencia no tenga la entidad que pueda tener la teología o los escritos de carácter político, las referencias son numerosas y se encuentran diluidas a lo largo de todos sus escritos.

La imagen más común es el rechazo de las teorías científicas, o el escarnio y burla de sus profesionales, sin embargo, en sus escritos aparecen relativamente buenas nociones de astronomía, alquimia, medicina y otras ciencias afines, lo cual es un síntoma del interés que el autor manifestó por estos temas, no obstante, ha de recordarse que se atuvo a unos esquemas tradicionales, lo cual inevitablemente afecta a sus juicios sobre la ciencia moderna.

Desde el punto de vista del contenido, Quevedo dejó abundantes muestras de su conocimiento sobre diversas materias de corte científico como la astronomía, la medicina, alusiones a los principios de la farmacopea o referencias a la geometría. Destaca en su obra la presencia de la ciencia, especialmente mediante la burla y ridiculización de quienes tenían oficios como los médicos o los boticarios, así como los astrónomos y personajes que influyeron decisivamente en el desarrollo de la ciencia moderna, a pesar de no gozar con el beneplácito del escritor ni de los sectores más tradicionales a los que parece representar en ocasiones. Pero no son sólo estos profesionales -que el público llano podía fácilmente identificar con tipos reales- sino que Quevedo también ridiculizó un incipiente afán científicista, como la burla a los geómetras o la caricatura del maestro de esgrima, un tipo que anuncia una nueva época y la nostalgia de modelos de hombre de tiempos pasados.

En suma, su literatura ofrece un testimonio sin igual de la sociedad española del siglo XVII y, en particular, de lo que se pensaba sobre estos temas y la proyección social que tenían quienes se dedicaban a ellos. Así, ilustra ampliamente acerca de los prejuicios sociales sobre ciertas profesiones liberales, especialmente los médicos y oficios relacionados, los argumentos para sospechar de alquimistas, las ensimismaciones de ciertos astrólogos y lo absurdo de sus pretensiones científicistas, las contradicciones entre los principios religiosos y las nuevas ideas científicas, la presión de los acontecimientos políticos sobre el saber o los problemas sociales derivados de malas prácticas científicas.

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- JAURALDE POU, P., *Francisco de Quevedo (1580-1645)*. Madrid, Castalia, 1998.
- LÓPEZ POZA, S., “La cultura de Quevedo: cala y cata”, en FERNÁNDEZ MOSQUERA, S. (coord.), *Estudios sobre Quevedo. Quevedo desde Santiago entre dos aniversarios*. Universidade de Santiago de Compostela, 1995.
- MARTINENGO, A., *La astrología en la obra de Quevedo. Una clave de lectura*. Pamplona, Eunsa, 1992.
- QUEVEDO, F. de, *Obras Completas I* (edición de F. Buendía). Madrid, Aguilar, 1947.
- QUEVEDO, F. de, *La Hora de todos y la Fortuna con seso* (edición de L. López-Grigera). Madrid, Castalia, 1975.
- QUEVEDO, F. de, *Poesía original completa* (edición de J.M. Blecua). Barcelona, Planeta, 1996.

- TATO PUIGCERVER, J., “Sobre la «Visita y anatomía de la cabeza del cardenal Richelieu», de Francisco de Quevedo”, documento publicado en la dirección electrónica: [http://www.geocities.com/jtato24/ Quevedo.html](http://www.geocities.com/jtato24/Quevedo.html), 1999.
- TATO PUIGCERVER, J., “Una nota sobre Quevedo, Copérnico y Galileo”, documento publicado en la dirección electrónica: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero16/galileo.html>, 2000.
- TURIEL de CASTRO, M., *Antropología y ciencias médicas en la obra de Quevedo*. Simthkline Beecham, 1997.

FILOSOFÍA Y TRATADÍSTICA: EL ARTE DE PINTAR DE GREGORIO MAYÁNS

Ricardo PIÑERO MORAL
Universidad de Salamanca

La historia de las ideas estéticas en España no podría ser reconstruida sin asumir, al menos metodológicamente, algunos ámbitos de expresión cuya importancia es decisiva para ofrecer una visión adecuada y articulada de lo que representa el pensar y el proceder artístico. Entre esos ámbitos poco cultivados, pero de extrema relevancia, podríamos destacar, fundamentalmente, dos, a saber, los textos de carácter filosófico y los tratados sobre la teoría de tal o cual arte. Filosofía y tratadística son, pues, dos vertientes de las que se nutren las ideas estéticas. Aún más, en el autor que nos ocupa filosofía y teoría del arte se funden para ofrecer todo un pensamiento estético, toda una estética bien pensada, y es él mismo quien nos advierte del déficit crítico con el que cuenta la estética española cuando dice: “nuestra lengua, muy pobre de libros de pintura, aunque muy rica con la honrosa memoria de tantas y tan ilustres pinturas como ha tenido España, necesita de las traducciones de varios libros latinos, griegos, y de otras naciones, para informar a los que deseen instruirse en las nobles artes representativas de los objetos visibles, y para formar el buen gusto de cualquier lector”¹.

Reconocida, pues, la necesidad de dotar de fuentes de primera magnitud² que sirvan de referente a la historia del pensamiento estético español,

¹ MAYÁNS, G.: *Arte de pintar*, Madrid, 1996, Capítulo XVII, p. 117 [En adelante citaremos siempre por esta edición de Aurora León. No obstante, hemos consultado también la edición facsímil editada en Valencia en 1991 y que reproduce el texto de 1854; la realizada por Pilar Pedraza, publicada en Valencia en 1999; y las de Antonio Mestre, tanto la de 1983 publicada en la Oliva (Valencia) como la edición digital que ha visto la luz en mayo de 2002 y que contiene las obras completas, el epistolario y una excelente bibliografía, llevada a cabo bajo el patrocinio de la Biblioteca Valenciana y la Fundación Hernando de Larramendi].

² Entre los autores clásicos más citados por Mayáns destacan Albuco, Andrócidas, Antonio Liberal, Apeles, Apolidoro, Apolodoro, Arelio, Arístides, Aristóteles, Atenágoras, Calamis,

surge otra no menor y es la de estudiar en profundidad las pocas que existen. Entre éstas el *Arte de pintar* de Gregorio Mayáns y Siscar ocupa un lugar excepcional³, no sólo por su contenido o por su sistematicidad, o por su orientación analítica y crítica, sino también por la peculiaridad del contexto socio histórico ilustrado⁴ en el que aparece.

1. CONTEXTOS ESTÉTICOS DE MAYÁNS Y SU “ARTE DE PINTAR”

Dadas estas razones, el propósito de este breve trabajo es el de presentar algunas de las claves que sustentan el pensamiento-artístico de Mayáns en lo que respecta a la *naturaleza de la pintura* (Cap. I), centrándonos en tres ejes: *representación, dibujo, y color*. En sus páginas, el autor despliega toda una reflexión sobre la pintura en la que no faltan temas centrales del arte de pintar como el movimiento (Cap. IV), la expresión de los afectos (Cap. V), el decoro (Cap. VI), la imitación (Cap. VII-VIII), la invención (Cap. IX), la disposición (Cap. X), la mezcla de los colores (Cap. XI), el parangón (Cap. XII), las perfecciones del pintor (Cap. XIII), las virtudes personales del pintor (Cap. XIV), los defectos de muchos pintores (Cap. XV), los pintores moralmente malos (Cap. XVI), el recorrido por los principales teóricos (Cap. XVII), las dotes del que se ha de aplicar a la pintura (Cap. XVIII), la erudición (Cap. XIX), los ejercicios prácticos (Cap. XX y ss.)... y así hasta completar un total de treinta capítulos en los que se pretende revelar la esencia misma de la pintura.

Toda la obra, además, está aliñada con un talante crítico y didáctico digno de ser resaltado, porque no debemos olvidar que este *Arte de pintar* nace como un discurso para ser pronunciado ante profesores y alumnos de la Academia de San Carlos en 1776⁵. Dicho discurso pretende compaginar el valor

Campaspe, Cayo, Cicerón, Cíciceno, Claudio, Donato, Esquilo, Eufanor, Eupompo de Macedonia, Fabio Planciades, Filóstrato, Horacio, Julio Higino, Jenócrates, Lactancio, Nicias, Ovidio, Pánfilo, Parrasio, Pausanias, Policeto, Polignoto, Propercio, Quintiliano, Séneca, Sócrates, Sófocles, Terencio, Virgilio, Vitruvio, Zenón, Zeuxis...

³ Cf. BÉRCHEZ GÓMEZ, J.: “Origen y censura del *Arte de Pintar* de Mayáns”, en *Academia*, Madrid, 1981, pp. 151-169.

⁴ Cf. PEDRAZA, P.: “Mayáns y la Ilustración”, en *Actas del Congreso del Centenario de D. Gregorio Mayáns y Siscar (1699.1781)*, Valencia, 1968; y PESET, V.: *Gregorio Mayáns i la cultura de la Il·lustració*, Valencia, 1976.

⁵ En 1774 es nombrado académico de honor de la de nobles artes de San Carlos y dos años más tarde pronuncia la Oración de la Junta Pública que da origen al *Arte de pintar*. La oración constaba de unos veinte capítulos, a los que luego se añadieron unas cuantas páginas más hasta llegar a los treinta que conforman la edición de 1854.

pedagógico con todo un pensamiento estético y social en el que se pretende demostrar cómo las artes figurativas son el asiento mismo del pensamiento. En este sentido conceptos como el de imitación y representación están cargados de matices filosóficos. Incluso, en muchos de sus textos se percibe una concepción utópica sobre el papel que ha de jugar el arte en la vida del hombre como vehículo para lograr la felicidad y el saber.

La propia figura de Mayáns⁶ ha sido tratada de manera muy desigual. Para M. Menéndez Pelayo⁷ es un erudito; A. Mestre i Sanchís⁸ lo califica de preilustrado y de humanista cristiano; J. L. Abellán⁹ lo trata como *novator*, reformista ilustrado y erasmista; y F. J. León Tello lo inserta dentro de la estética barroca¹⁰. Esta diversidad de calificativos lo que hace es reafirmar el interés por conocer una figura multiforme como la de Mayáns, ya que su riqueza trasciende el ámbito meramente estético abarcando otras esferas como la filología, las matemáticas, la historia o la filosofía.

No cabe duda de que nos encontramos ante un *humanista* en el que confluyen no sólo una formación enciclopédica, sino un talante inquisitivo en el que la razón y la experiencia, la teoría y la praxis se funden. En su obra la tradición greco-latina y renacentista sirven de guía para repensar los problemas y para crear nuevas teorías. En lo que nos ocupa, el pintar, la pintura, puede servir de ejemplo de su manera de ser y de pensar. Pero su personalidad no se cierra con la mirada nostálgica a un pasado atractivo, sino que se nutre también de todo aquello que en su tiempo supone un ideal de progreso. En el ámbito francés dialoga, incluso al redactar el *Arte de pintar*, con la *Enciclopedia* y con autores como D'Alambert, Watelet, Diderot, Lalois, Voltaire¹¹, Montesquieu, Boullée, Ledoux o Lequeu. Se ve influenciado por filósofos británicos en su orientación siempre empirista como Berkeley o Locke y por

⁶ Cf. HOYOS RUIZ, A. de: *Notas a la vida y obra de D. Gregorio Mayáns y Siscar*, Murcia, 1956; MOREL-FATIO, A.: *Un érudit espagnol au XVIII^e siècle. Mayáns y Siscar*, Bourdeaux, 1915; y GUARNER, L.: "Cómo vivía un erudito español en el siglo XVIII: Gregorio Mayáns y Siscar", en *Revista Bibliográfica Nacional*, (1946), 7.

⁷ Cf. *Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid, 1940, en la parte titulada "Reseña histórica del desarrollo de las doctrinas estéticas durante el siglo XVIII, caps. II y IV.

⁸ Cf. *Historia, fueros, y actitudes políticas. Mayáns y la historiografía del siglo XVIII*, Valencia, 1970; y *Ilustración y reforma de la Iglesia. Pensamiento político-religioso de D. Gregorio Mayáns y Siscar (1699-1781)*, Valencia, 1968.

⁹ Cf. *Historia crítica del pensamiento español*, "Del Barroco a la Ilustración. Siglos XVII-XVIII, vol. III, Madrid, 1981.

¹⁰ Cf. "Ilustración y academicismo en la teoría de la pintura de Mayáns", en *Fragmentos*, (1984) 12-13-14, Madrid, p. 97.

¹¹ Cf. CERVINO, M.: "Voltaire et Mayáns", en *Sociedad Española de Excursiones*, (1899), VII.

pintores como Reynolds o Hogarth. De los italianos Pietro Bellori y Muratori recoge sus caracterizaciones de la belleza y de Piranesi valora su excepcional obra tanto gráfica como teórica. Y, por supuesto, recoge la teoría wickelmaniana de la verosimilitud y la doble orientación o finalidad de toda obra de arte: la instrucción y el deleite. Contextualizado –con la mayor brevedad posible– el autor, pasaremos a considerar uno de los ejes centrales del *Arte de pintar*: la naturaleza de la pintura.

2. NATURALEZA DE LA PINTURA: REPRESENTACIÓN, DIBUJO Y COLORIDO

La obra comienza, justamente, por intentar esclarecer la naturaleza de la pintura. En su rigor analítico el autor la define: “Pintura es un arte que enseña la manera de imitar las cosas que se ven, en cuanto son objeto de la vista, dando reglas para representarlas en una superficie llana, por medio del dibujo y del colorido”¹². Bastaría con desplegar cada uno de los aspectos que aquí aparecen para lograr una comprensión del objetivo propuesto. Vayamos por partes.

La pintura es un arte. Incluso esto requiere comentario. Mayáns recoge en esta afirmación dos tradiciones en cierto sentido complementarias, pero en su origen bien distintas¹³. Por un lado la tradición de los pintores y teóricos de la pintura griega como Apeles o Zeuxis, para los que arte (*téchne*) es destreza, habilidad, capacidad, algo que se hace con las manos, pero que requiere técnica; pintar es un arte, es una destreza del mismo modo que lo es el esculpir o el hacer corazas. En este primer sentido hacer arte no es sinónimo de escuchar o de esperar a que las musas caprichosas nos inspiren, sino más bien de trabajo manual que, en ocasiones, requiere más esfuerzo que melancolía. Por otro lado, nuestro autor rehabilita, en parte, la concepción medieval del *ars*. Hacer arte es hacer algo bien hecho, pero siguiendo una serie de normas preestablecidas, un protocolo, podríamos decir. El artista medieval destaca por ser metódico; el teórico medieval lo que hace es recoger lo más sistemáticamente posible ese conjunto de pasos y esas *recetas* que se precisan para que el artífice conforme un objeto adecuadamente. El arte enseña la manera de hacer tal o cual cosa, ésa es justamente la característica más cuidada en los tratados medievales: son esencialmente didácticos. El

¹² MAYÁNS, G.: *Arte de pintar*, op. cit., Capítulo I, p. 63.

¹³ Cf. TATARKIEWICZ, W.: *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*, Madrid, 1987, especialmente el capítulo dedicado al análisis histórico del concepto de arte, en el que se presenta la evolución del término arte desde la edad antigua hasta el mundo contemporáneo.

Arte de pintar podría ser llamado también el *Arte de enseñar a pintar*, donde enseñar no es un objetivo de segunda categoría, sino de primera magnitud (esto se reafirma cuando recordamos que el propio Mayáns pertenece a una Academia donde la dimensión práctica de las enseñanzas y de las tareas es evidente).

3. REPRESENTACIÓN: IMITACIÓN E IMAGINACIÓN PICTÓRICA

Téchne y *ars* son un saber, pero son sobre todo un saber hacer. ¿Y qué es eso que hay que saber hacer? Imitar. Como ya se intuye en esta definición hay diversas *maneras* de imitar. “Imitación es la formación de una obra natural o artificial, haciéndola semejante a la otra. Esta imitación o es interior o exterior. Interior es la que forma nuestro entendimiento, imaginando las cosas materiales y visibles, de la manera que se le presentan en su tamaño o figura y superficie, y éstas son las imágenes pasajeras de nuestra fantasía. Exterior es la de un pintor que primeramente debe atender, si puede, al objeto natural o artificial que desea representar, y para ello se vale de aquella su imaginación interior, que le conserva la memoria del objeto con mayor o menor perfección, según es más o menos perspicaz al conocimiento del artífice; pues hay unos que conocen mejor que otros la superficie de los objetos y sus circunstancias”¹⁴.

En la imitación el principio que rige es el de verosimilitud. La semejanza no es entendida por Mayáns como copia, eso es otra cosa. Imitar no es copiar en el sentido habitual de este término. Imitar es conformar una imagen verosímil. Y para ello la imaginación juega un papel decisivo. En este punto se percibe la influencia de las corrientes estéticas del XVIII. La estética reclama para sí la funcionalidad y la operatividad de la imaginación como facultad creadora. No hay imitación sin imaginación. Si lo que la pintura pretendiera fuera ser una copia, la imaginación sobraría, sería suficiente con acentuar la importancia de la percepción. Sin embargo en este texto se reclama la necesidad de la imaginación, pero no la necesidad de una imaginación desorbitada que haga de la obra algo sin referente real, sino la de una imaginación ponderada y moderada, una facultad no fantasiosa, sino re-creadora, re-presentadora.

Si la memoria es decisiva porque fija los contenidos perceptivos de la experiencia sensible, la imaginación es la facultad que dinamiza esos contenidos, los dinamiza y los re-elabora, los re-presenta, los vuelve a hacer presentes

¹⁴ MAYÁNS, G.: *Arte de pintar*, op. cit., Capítulo I, p. 65.

para que sirvan de modelo al pintor. La imaginación es el filtro por el que la realidad pasa y en el que se *dibuja* antes de entrar en el lienzo, es, pues, una facultad eminentemente pictórica. Sin esa mediación gráfica no sería posible la pintura... Precisamente el *peligro* está en el nivel de mediación. Si el nivel se desorbita estamos ante una consecuencia no querida, y en esto se confirma el paradigma más bien clásico que rige las ideas estéticas mayansianas.

La imitación no puede estar tan alejada de su modelo, sea éste natural o artificial, que pierda su capacidad evocativa e icónica. La imaginación, por tanto, es condición necesaria de la imitación y de la representación. Pero el correcto uso de la imaginación no es condición suficiente. Tanto si el objeto que pretendemos imitar es real (verdadero) o es ideal, la tarea exige destreza (*téchne*) porque no es nada fácil.

“Si [la representación] es de objeto verdadero, y por sí mismo determinado y cierto, el artefacto [el objeto artístico] que lo representa puede llamarse propiamente retrato de persona o copia de la naturaleza, y el artífice se llama retratista o copiante, cuya acertada imitación en lo uno y en lo otro es sumamente dificultosa, porque lo es o de persona o de otra cosa natural; y vista y examinada fácilmente se advierte, al comparar la pintura con el objeto, si la copia es fiel y perfecta, o al contrario, no parecida al original, y por lo mismo falta de perfección. Pero si el objeto del autor es ideal, y existe clara y distintamente en su entendimiento, es igualmente dificultosa su expresión”¹⁵ (aunque ésta tiene una ventaja para el pintor, y es que sólo él puede juzgar sobre su similitud...).

Tras esta explicación llena de lenguaje racionalista en la que se nos describen con rigor cartesiano los dos tipos de objetos (verdaderos e ideales), y señaladas las dificultades de su representación, nuestro autor da un paso más y plantea límites a la capacidad de imitación. No todo es posible, existe una diferencia de grado entre los artistas que imitan y El Artista que ha creado lo que los pintores imitan (otro argumento de corte cartesiano sobre casi una diferencia ontológica): “la aplicación y el ejercicio [de los artistas], aunque puedan mucho, no lo pueden todo. Porque las obras de Dios, como lo son las naturales de que tratamos, siempre son superiores; y lo que cualquiera imagina es más que lo que puede ejecutar; y si es modesto, distingue lo que ve interior y exteriormente, sin confundir lo uno con lo otro, y conoce la distancia que hay de lo vivo a lo pintado”¹⁶.

¹⁵ MAYÁNS, G.: *Arte de pintar*, op. cit., Capítulo I, p. 63.

¹⁶ MAYÁNS, G.: *Arte de pintar*, op. cit., Capítulo I, p. 64.

El arte, la destreza y habilidad de los artistas no es comparable con la del Creador. Ése es también un lugar común de la historia de la teoría del arte. A la acción humana, aunque sea muy cualificada, le corresponde un nivel inferior a la acción divina. Desde el mundo griego hasta el siglo XVIII, la naturaleza del arte y la capacidad del artista pasa por ser algo todavía no emancipado. La autonomía de lo estético es algo más deseado que logrado. La pervivencia de determinados planteamientos ontológicos y teológicos es evidente, incluso en un tratado que nace en el esplendor ilustrado. En esto Mayáns también muestra ser hijo de su tiempo y lo que decimos no pretende ser una crítica, sino más bien un esclarecimiento de sus propios planteamientos filosóficos y religiosos.

Otro aspecto interesante de esta definición es la importancia que se le atribuye a los sentidos, en especial a la vista. En este punto la obra mayan-siana recoge no la influencia del racionalismo, sino la de otras corrientes de corte más empirista y sensualista procedentes del horizonte británico¹⁷ y que conceden a la vista un papel decisivo tanto en la creación artística como en la experiencia estética.

El papel de la percepción visual es justamente otra de las condiciones de posibilidad de la representación. La pintura es por naturaleza representación visual. Pero la vista no es considerada como un sentido aislado. La vista es el sentido privilegiado de la imitación pictórica por su carácter directo, inmediato y también por su capacidad globalizadora. Aún más, Mayáns llama la atención sobre un tipo de representación pictórica en la que el sentido de la vista se enlaza con los demás sentidos. Es lo que él denomina *representación indirecta*. “La representación indirecta o ilativa es aquella en que por medio de la expresión de las cosas visibles se viene en conocimiento de las que son objeto de otro sentido, como el tacto; o aunque sean visibles tienen suma dificultad en la representación directa. Así Plinio justamente celebró al príncipe de los pintores, Apeles, porque pintó las cosas que no se podían pintar, como los truenos. Aristóteles celebró a Polignoto, porque copió las costumbres; otros asimismo las pasiones, como Pánfilo que representó el miedo. Es el caso que en los caracteres exteriores de las costumbres de los hombres y de sus pasiones se infieren unas y otras de las cosas visibles pintadas alegóricamente, para lo cual sirve la ética o filosofía moral en la parte característica, a la cual habemos dado alguna luz sacándola de las divinas escrituras y de los filósofos morales y característicos, como Aristóteles y Teo-

¹⁷ Sabemos que en su biblioteca existían algunos ejemplares de autores como Locke o Shaftesbury. Cf. CASTAÑEDA ALCOVER, V.: *Noticia de algunos libros que integraron la Biblioteca de Don Gregorio Mayáns*, Valencia, s/a.

frasto; de los retóricos, como Quintiliano; y del eruditísimo escritor Benito Arias Montano, en su *Jeremías o libro de la acción*¹⁸.

Más allá de la relevancia de los autores citados y admirados por Mayáns, hemos de interpretar la relevancia que éste concede a las cosas visibles. Lo visible no se circunscribe a los objetos materiales, sino que incluye también los afectos, los sentimientos, las costumbres, los caracteres. Decir visible es decir representable. La pintura va de la mano de la vista para recorrer la totalidad de la vida del hombre, desde los objetos más simples que le rodean hasta los sentimientos más ocultos. El *Arte de pintar* es también, por tanto, el *arte de representar la vida del hombre*, el arte de comprender su mundo y la posibilidad de representarlo. Como en otros tantos autores, ver es entender, ver es sinónimo de poder plasmar lo que es hombre es y quiere ser.

La destreza visual, el ingenio, la atención perspicaz, la capacidad de observación confluyen en un sentido como la vista, que pasa a ser el sentido estético por excelencia. Gracias a la versatilidad de la visión el arte de pintar puede plasmar cosas verosímiles, puede hacer que lo que no es parezca ser, o lo que es lo mismo, puede hacer de la pintura un auténtico arte de ilusionismo. No se trata de engañar, sino de hacer las cosas *como si* fueran así. Esa capacidad de simulación absorbe de tal manera tanto al creador como al espectador, que lo que aparece representado en esa superficie plana que es el cuadro, cobra vida propia, y termina por manifestarse como un ente autónomo con su propia composición y su propia vitalidad.

Y ahí reside parte de la magia de lo que la pintura es, de su naturaleza: una superficie plana deviene escenario, se convierte en el lugar donde acontece una representación. “La mayor maravilla de la pintura es que hace resaltar los objetos corporales y visibles en una superficie llana; arbitrio que nunca pudo entender un ciego; en lo demás, gran conocedor de las cosas, y con razón. Porque si un escultor, habiendo puesto la regla sobre un madero, tira después sus líneas, empieza a desbastarle, y tomando luego ya el mazo, ya el escoplo, ya la gubia, ya el buril, forma una estatua humana con su cabeza, en la cual raya los ojos, afila la nariz, abre la boca, entalla los hombros, alarga los brazos, añade las manos con distinción de los dedos y de las uñas, y crea, por decirlo así, un cuerpo regular. Si le añade después muslos, piernas y pies con sus dedos, y dota, en fin, a cada miembro con lo que le corresponde, cualquier ciego que se palpe a sí mismo, y vaya comparando parte con parte, y observando en toda la estatua las eminencias y honduras, la grandeza,

¹⁸ MAYÁNS, G.: *Arte de pintar*, op. cit., Capítulo I, p. 65. Textos de los pintores y filósofos griegos y latinos citados por Mayáns pueden ser consultados en nuestra obra PIÑERO MORAL, R.: *Teoría de la pintura antigua*, Salamanca, 2001.

medida y proporción de las partes entre sí, por medio del tacto, podrá juzgar, y conocerá ser aquella obra imagen o semejanza de una figura humana.

Mas en la pintura trazada sobre una superficie, que quede tan llana como antes de pintarse, y sin desigualdad visible, el que es falto de vista, por ingenioso que sea, no puede comprender lo que sabe fingir el arte, haciendo que a la vista parezca verdadero lo que no lo es”¹⁹.

Si la naturaleza de la pintura es ser imitación, ésta debe hacerse manteniendo en la mayor medida posible la semejanza con el objeto imitado. En cualquier caso, esto no supone excluir la posibilidad de que el pintor pueda hacer algo más que plasmar lo que ve. La mirada del pintor es también una mirada creativa, una mirada imaginativa que persigue la perfección, que empeña su percepción y su fantasía en conseguir que el resultado sea el mejor. Para desarrollar este aspecto Mayáns complementa sus comentarios sobre la imitación con otros dos elementos teórico-prácticos que cierran su reflexión sobre la naturaleza de la pintura: “la perfecta representación de las cosas, que es el fin de la pintura, no se puede alcanzar sino por medio del dibujo que las define y pone presentes, y por medio del colorido que las aviva y diferencia”²⁰.

Como en cualquier tratado clásico, más aún si se trata de la tratadística renacentista²¹, el dibujo y el color son los dos pilares sobre los que se edifica toda la arquitectónica de la representación: el dibujo porque define y activa, el color porque aviva y delimita. Sin estos cimientos nada se puede asentar. La representación como concepto reúne todos los condicionamientos teóricos del arte de pintar; el dibujo y el color despliegan las posibilidades prácticas. Teoría y práctica se funden así en un escrito que pretende dar con los axiomas nucleares de la pintura.

4. DIBUJO: INVENCIÓN Y DISPOSICIÓN

“Por lo que toca al dibujo, Atenágoras dice que Cratón fue su inventor. Antes de pintar, cualquiera tiene en su entendimiento la imagen de aquel objeto que desea imitar; y aquella imagen ideal del objeto exterior, es la que

¹⁹ MAYÁNS, G.: *Arte de pintar*, op. cit., Capítulo I, pp. 64-65.

²⁰ MAYÁNS, G.: *Arte de pintar*, op. cit., Capítulo I, pp. 67-68.

²¹ El paralelismo temático, y en ocasiones metodológico, con algunos tratados de pintura del Renacimiento es patente. Podríamos establecer ciertos correspondencias con obras tan representativas de la teoría de la pintura del siglo XVI como la *Lezzione sopra la pittura e la scultura* de Benedetto Varchi, ampliada posteriormente en sus *Due Lezzioni* impresas en 1549; el *Dialogo di pittura* de Paolo Pino, Venecia, 1548; el *Dialogo della pittura, intitolato l'Aretino* de

el pintor hace visible por medio de un artificioso uso de líneas que se llama dibujo o diseño, y es el que da forma y alma a la pintura, llevándolo a efecto con el pincel o pluma, u otro instrumento, aunque sea un palo”²². El dibujo es esencial porque conforma, es decir, es el medio a través del cual el artista puede plasmar las imágenes de su mente. Esto recuerda el adagio de Miguel Ángel: “se pinta con el cerebro, y no con las manos”²³...

El diseño es lo que convierte la imágenes mentales en imágenes reales. Sobre él descansa la posibilidad misma de la re-presentación. El dibujo consiste precisamente en volver a presentar las imágenes, es el punto final de un recorrido que comienza en la percepción de un objeto exterior, pasa por la elaboración de una imagen en la mente del artista y termina en la plasmación de esa imagen en un cuadro. Con todo este proceso los objetos re-presentados por el dibujo adquieren una segunda realidad que no poseían antes de ser plasmados.

Mayáns destaca dos partes esenciales del diseño: la invención y la disposición. “Las partes del dibujo son la *invención* en el objeto propuesto, esto es, consideración atenta del todo en cada una de sus partes, proporción entre ellas del mismo todo, y *disposición* o colocación de las mismas partes que forman el asunto”²⁴. Del correcto uso de ambas en el diseño surge lo que él denomina la *buena manera* que no es otra cosa que la elegancia y la belleza misma.

Esta belleza casi ideal para la que se presenta un método constructivo recuerda, probablemente, a un paradigma muy clásico. En la descripción de las partes del diseño parece que nuestro autor está siguiendo muy de cerca el texto de Galeno en el que se describe el canon de Policleto²⁵, donde lo importante no es la simetría de los elementos, sino la de las partes. Éste es el

Lodovico Dolce, Venecia 1557; los *Due dialoghi degli errori de pittori* de G. A. Gilio, Camerino 1546 (éste mismo tema es tratado expresamente por Mayáns en el capítulo XV del *Arte de pintar*); y el *Trattato dell' arte de la pittura* de Paolo Lomazzo, Milán, 1584.

²² MAYÁNS, G.: *Arte de pintar*, op. cit., Capítulo I, p. 68.

²³ BUONARROTI, M. A.: “Carta a Mons. Aliotti”, año de 1542, en MILANESI, G.: *Le Lettere*, p. 489.

²⁴ MAYÁNS, G.: *Arte de pintar*, op. cit., Capítulo I, p. 68.

²⁵ “[Crisipo]... piensa que la belleza no está en la simetría de los elementos, sino de las partes, es decir, de un dedo en relación a un dedo, de todos ellos en relación al metacarpo y al carpo, de éstos en relación al codo, del codo en relación al brazo y de todo en relación a todo, según está escrito en el *Canon* de Policleto. Pues tras enseñarnos a nosotros en aquel libro todas las simetrías del cuerpo, Policleto confirmó de hecho su teoría al hacer una estatua según lo prescrito por su teoría y llamarla, precisamente también a la propia estatua como al libro, *Canon*”. GALENO: *De plac. Hipp. et Plat.* V, Müll, 425; frg. A 3, Diels.

cometido de la disposición. Por su parte, la invención no refiere en este contexto a nada fantástico, sino a la atención, a la agudeza, a la observación cuidada que el pintor ha de ejercer antes de tomar los pinceles y la paleta.

Para un correcto uso de las partes del diseño es conveniente que el pintor tenga además una buena formación en otras artes y en otras ciencias. El paradigma humanista se hace en este punto patente. El propio Mayáns poseía una formación amplísima, lo que le permitía llamar la atención sobre la necesidad de conocer directamente otras disciplinas como la aritmética, la geometría o la filosofía²⁶ que aparecen destacadas en diversos momentos del *Arte de pintar*.

También su talante humanista se percibe en su gusto por establecer parangones entre las distintas artes y por mostrar listas de pintores que destacan, en este caso, por su especial habilidad para el dibujo. De la antigüedad nombra a Parrasio, y de siglos más cercanos a su época, entre los que menciona, podemos citar a Miguel Ángel Buonarroti, Rafael de Urbino, Andrea del Sarto, Perin del Vaga, el Parmesano, Polidoro de Caravaggio, Peregrin de Peregrini Bolonio, Teodosio Mingot, Mateo Pérez de Alesio, Luis Pascual Gaudín, Juan de Peñalosa, Jerónimo Hernández, Luis Tristán, Alonso Vázquez, Francisco Herrera el Viejo, Diego Velázquez de Silva... y otros tantos. Llama la atención además, sobre la relevancia de algunos tratadistas que escribieron sobre la excelencia y la nobleza del dibujo, entre los que señala a Bautista Franco y su obra práctica adornada con figuras, a Pablo de Mateis y su *Del arte de diseñar*, y a Gerardo Lainsa, autor de *De los principios del diseño*.

5. COLOR: TIPOLOGÍA Y SEMÁNTICA

“El segundo medio de que se vale el diestro pintor para conseguir la representación de las cosas visibles es el colorido, del cual usa para imitar vivamente los colores de los objetos visibles, o que se imaginan tales, como los signos celestes y otras especies fingidas, distribuyendo los colores de la manera que juzga más a propósito, para representar a la vista por medio de la imitación la mayor semejanza que pueda haber entre la pintura y su objeto visible”²⁷. Para conseguir un uso adecuado del color, Mayáns destaca una serie de pautas: la observación detenida, la selección de los más parecidos

²⁶ De su etapa salmantina (1719-1722), universidad en la que nuestro autor termina sus estudios de derecho, destaca su admiración por Corachán y Tosca quienes le enseñaron Filosofía y Matemáticas.

²⁷ MAYÁNS, G.: *Arte de pintar*, op. cit., Capítulo I, p. 69.

respecto del natural, la necesidad de un orden preciso y la importancia de la degradación. Seguir estos cuatro pasos es garantía de obtener viveza y hermosura, perfección cromática en la representación.

Plantea, asimismo, algunas cuestiones de isonomía iconográfica, al señalar que los colores han de ser *conformes* al objeto que se ha de representar: el fuego ha de ser colorado, el aire azul, el agua verde, la tierra parda o cenicienta. La obra de arte ha de conformarse cromáticamente con la realidad, “por esto es menester que conozca el pintor qué colores naturales son aplicables a la pintura, como los de algunos minerales; y qué colores son artificiales, compuestos unos de otros: cuáles de ellos tienen duración en la pintura y cuáles no: y en éstos cómo se mortifica su acrimonia”²⁸. Junto con esto, otra condición para una correcta aplicación del color es el estudio de la naturaleza, de sus matices, de sus distintos fenómenos y de sus variantes lumínicas.

Este estudio de la naturaleza y de la observación atenta de la realidad le sirve de base para establecer una interesante tipología de los colores, simple y local, cuya fuerza reside en saber seleccionar y manejar los mejores. Color “simple es el que por sí solo representa algún objeto, que es de su mismo color, como el blanco, el negro, el rojo, el azul, el verde, cada uno de éstos es puro: de los cuales el pintor abastece su paleta, sirviéndose de ellos para hacer las mezclas convenientes de las tintas que necesita para la perfecta imitación. Color local es el que hace relación al lugar que conviene que ocupe, o el que por el auxilio de otro representa un objeto singular [...]. Se llama local, porque el lugar que ocupa pide que el color sea tal y no otro, para dar mayor carácter de verdad a los otros colores cercanos”²⁹.

Distingue también dos maneras de colores, que se corresponden con las dos especies de objetos visibles que existen: los naturales y los artificiales. “Color natural es el que por sí nos hace actualmente visibles todos los objetos que hay en la naturaleza; y artificial es una mezcla juiciosa que los pintores componen de colores simples y que ponen sobre la paleta para imitar los colores de los objetos naturales”³⁰.

De todo lo dicho sobre el color se desprende no sólo su relevancia representativa a nivel formal, sino sobre todo su implicación con la significación de la obra misma. Mayáns no deja de destacar la vinculación entre el color y el significado. Se plantea de este modo una verdadera semántica cromática, ya que cada color posee, de suyo, una determinada carga significativa.

²⁸ MAYÁNS, G.: *Arte de pintar*, op. cit., Capítulo I, p. 69.

²⁹ MAYÁNS, G.: *Arte de pintar*, op. cit., Capítulo I, p. 69.

³⁰ MAYÁNS, G.: *Arte de pintar*, op. cit., Capítulo I, p. 70.

La implicación entre la composición formal de la obra y su semántica cromática es ejemplificada de la siguiente manera: “todas las pinturas se deben hacer uniendo los colores de tal manera, que aquellas figuras que en la historia son las principales, se expresen con los colores claros; y las que van disminuyendo y entrándose más adentro vayan pareciendo poco a poco más oscuras en el color de la carne, y en las ropas. Y principalmente se ha de tener sumo cuidado en emplear siempre los colores más alegres, hermosos y deleitables en las figuras principales, y que juntamente son enteras y no medias, y en las más visibles y considerables. Las otras, que casi siempre sirven para campo de ellas, deberán cubrirse con tintas más amortiguadas, porque así hacen parecer más vivas a las que están a su lado. Los colores propios de los melancólicos y pálidos hacen más alegres a los que tienen junto a sí y de una belleza resplandeciente; la cual principalmente se debe al color blanco, que comunica la gracia y la gentileza al juntarse con los oscuros”³¹.

Para terminar nuestro breve análisis, recordaremos que, del mismo modo que cuando trataba del diseño, el autor destaca a algunos teóricos y a una serie de pintores que se caracterizan por su peculiar uso del color. Entre los teóricos menciona al maestro Pedro Juan Núñez, a Antonio Filerio y, por supuesto, a todo un clásico, Apolidoro de Atenas. Entre los pintores a Rafael de Urbino, Tiziano Vecellio, Leonardo da Vinci, Antonio Correggio, Pablo de Céspedes, Miguel March, José de Ribera, Francisco Camilo, Fray Guzmán del Santísimo Sacramento, Don Juan Carreño, Don Pedro Atanasio, Don Diego González de Vega, Bartolomé Vicente, Bartolomé Esteban Murillo...

Termino aquí, porque como el mismo autor afirma “sería cosa muy inoportuna y demasíadamente larga haber de referir todos los excelentes coloridores”³². Sólo espero haberles acercado un poco a las reflexiones de Mayáns sobre la naturaleza de la pintura, en esas tres claves fundamentales: representación, dibujo y color. Lo interesante de otros muchos temas que pueden ser estudiados en su *Arte de pintar* quedan para otra ocasión.

³¹ MAYÁNS, G.: *Arte de pintar*, op. cit., Capítulo I, p. 71.

³² MAYÁNS, G.: , op. cit., Capítulo I, p. 72.

**EL INSTANTE DE MI MUERTE. NOTAS PARA
UNA RELECTURA DEL “CANT ESPIRITUAL”
DE JOAN MARAGALL**

Antoni MORA

Vamos a no llegar, pero vamos a ir.
Federico García Lorca, “Así que pasen cinco años”

¿Una relectura? Al menos en los siguientes sentidos:

Primero, porque doy por leído el poema de referencia. Es decir, no se me ocurre que un español medianamente leído no se haya encontrado alguna vez con este poema y no le haya dado que pensar. De manera que me considero liberado de tener que hacer cualquier esfuerzo pedagógico o divulgativo para entrar en un poema que ya fue traducido variadamente al español, además de conocer ilustres versiones al francés (Albert Camus) o al italiano (Giuseppe Ungaretti). Lo doy por leído, pues, y lo que ahora voy a intentar es releerlo en común, si esto es posible, incluso interrogando eso común¹.

Segundo, porque se trata de un poema muy variadamente interpretado. Aunque aquí no abordo explícitamente las lecturas precedentes, algo imposible puesto que son muchas, sí que las doy por sobreentendidas, asumidas en el interior de mi texto, empezando por las que siguen estando tan vivas como las de Eduard Valentí Fiol o de Eugenio Trías, por ejemplo.

Tercero, porque preexisten, inevitablemente, otras lecturas mías del poema. A partir de cierto momento, todo lector es un relector. Así que vuelvo al

¹ Pero, por si las moscas, en el momento de presentar esta ponencia repartí entre los asistentes la versión castellana de José M^a Valverde del *Cant espiritual*, publicada por primera vez en 1941 (se puede encontrar en Unamuno-Maragall, *Epistolario y escritos complementarios*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1971, 236-7, y en el apéndice de J. Bachs, *Sobre el Cant espiritual de Joan Maragall*, Barcelona, Claret -*Quaderns de la Fundació Joan Maragall*, núm. 56, 2001. Otra versión es la de J. F. Vidal Jové, en J. Maragall, *Obra poética*, vol. II, Madrid, Castalia, 1984, pp. 186-187).

poema, con lo que reviso e incluso rectifico planteamientos que yo he mantenido en otros momentos. Uno nunca acaba de leer un texto. Y el caso es que ahora me atrevo a entrar en el aspecto religioso del poema cuando antes eludí expresamente hacerlo. Un caso dentro del caso: hablo de *resurrección*, algo que antes no me atrevía a hacer, por una especie de objeción de conciencia intelectual; objeción que ahora mismo venzo tras entender que la idea implícita de resurrección empieza por estar vinculada a la lectura.

Cuarto, porque parto de una lectura de Maragall para ir más allá del poeta, de su momento, pero con él —releyéndolo ya. Salirse del autor, ir más allá, es una manera de seguir acompañado de él y su obra. Lo contrario es la arteriosclerosis historiográfica.

Y quinto, porque leo, releo a Maragall desde el contexto que vivo-vivimos, y ello dentro de una —inevitable— apuesta teórica que espero que quede evidente a lo largo del texto. También porque, de alguna manera, este texto que escribo es de paso, viene de otros y quiere ir a otros.

Es un texto con el que por fin quisiera ordenar mi posición *ante, con, a partir de* Maragall, lo cual supone tomárselo tan en serio como a un autor vivo, sabiendo, como cito de Lorca en el epígrafe, que uno va sabiendo que no llegará.

1. DESPEDIDA

1. Empiezo por el final —que es hacia donde uno va—: Joan Maragall murió en 1911, como Gustav Mahler. Y como el músico, a pesar de morir en plena madurez, el poeta entonó en sus últimos años largos y reiterados cantos de despedida. Ambos fueron artistas que sólo vivieron una cincuentena de años pero que alcanzaron unos muy peculiares “estilos tardíos” (según la fórmula de T. W. Adorno): tardíos, pues, antes de tiempo, y ya fuera del tiempo. *Tardíos prematuros*.

Pero esa tendencia a la despedida es una nota más, entre otras, de una serie de rasgos que en su conjunto he propuesto llamar “poética —y política— del desamparo”². En esa poética —y política: término éste que deberé precisar— del desamparo coincidirían muy íntimamente Maragall y Mahler. Destaco de ella esos tres grandes rasgos distintivos y coincidentes, estructurales en la obra (y personalidad) de uno y otro:

1. Una actitud de encantamiento infantil que tiene mucho de resistencia a adoptar del todo las maneras de lo que está instituido como

² Lo intenté plantear en “Joan Maragall: Poètica i política del desemparament”, en J. Monserat-P. Casanovas (eds.), *Pensament i Filosofia a Catalunya, I: 1900-1923*, Barcelona, INHCA/Societat Catalana de Filosofia, 2003

propio de la humana madurez. Un ejemplo *sonoro* de cada uno: “*Campaneta, la ning-ning, / qui la troba?, no la tinc?*”, del poema maragalliano “*Jugant*”, y el “Bim, bam, bim, bam” que canta el coro de niños de la Tercera Sinfonía del músico. Junto a esto, ambos comparten la turbadora vinculación de infancia y muerte: en Maragall, por ejemplo, la imagen de “niño dentro de la cuna”, al observar el paso del ataúd de Verdaguer; en Mahler, el motivo de los *niños muertos* (enseguida me referiré al tema de la canción de cuna que se convierte en réquiem);

2. Un uso de materiales artísticos que en el momento de usarlos están decididamente *demodés*. Pocas cosas definen tan claramente el quehacer artístico de uno y otro. Ambos empapados de pasado, mirando y dando pasos nietzscheanos hacia el porvenir (Nietzsche es una alargada sombra para los dos, por supuesto: traducido, parafraseado y comentado por Maragall; cantado, musicado por Mahler);

3. Un temor mezclado por un profundo desprecio por todas las formas y signos del poder, acompañado de una cierta fascinación por los tipos fuera de la ley, los héroes negros, los desarraigados y los canallas (algo que comparten muy vivamente con Walter Benjamin, por ejemplo). Gusto por las formas sociales más bien anómicas y disgusto ante cualquier forma de autoridad. Adorno cuenta que a Mahler le llamaban “bárbaro”, y Maragall era capaz de hablar de “una refrescadora vuelta a las grandes sinceridades de la barbarie”³.

Estos tres rasgos inseparables (a los que un análisis más minucioso obligaría a añadir unos cuantos más) se funden con un llevar la muerte en el alma, lo cual hace que poeta y músico adopten a menudo, y muy insistentemente en el último tramo de sus vidas, un tono de despedida (de sí mismo, de la vida, de una manera de vivirla, también de un tipo de cultura). En palabras de Adorno: “La larga mirada se aferra a lo que está condenado (...). Todo son últimas palabras”⁴. Esto, aplicado a Mahler, también vale perfecta-

³ J. Maragall, “Las leyes” (*Diario de Barcelona*, 21-XI-1893), en *Obres completes*, vol. II, Barcelona, Selecta, 1960, pp. 397-399. Cito la prosa de Maragall a partir de esa edición con las iniciales OC, indicando volumen y página. Algo apunté del tema maragalliano de la barbarie en mi citado ensayo “Joan Maragall: Poètica i política del desemparament”.

⁴ T. W. Adorno, *Mahler*, Barcelona, Península, 1987, pp. 201-202. Por otra parte, no creo que Maragall llegara a conocer la música mahleriana, que realmente no se popularizó hasta la muerte de *ambos*. En el contexto catalán, no recuerdo haber encontrado ninguna referencia al músico anterior a la del *Glosari* orsiano, ya en la segunda década del siglo.

mente para Maragall. Mahler, el músico inclinado hacia la poesía, que puso música a poemas; Maragall, el poeta melómano, que escribió algún libreto de ópera, que tradujo algún drama musical. Y ambos insistentes lectores –y parafraseadores cada uno a su manera– de Nietzsche, el filósofo poeta y músico.

2. Carles Riba tuvo la intuición de que algo muy profundamente paulino pesaba en Maragall, pero no supo dar con el sentido. No hay que preocuparse, pues seguramente Maragall tampoco lo sabía: él, sencillamente, *lo hacía*. Pero lo interesante de Riba –que por lo demás sentía una profunda reticencia hacia la poética maragalliana, por sensibilidad propia, además de la gran reticencia generacional– es que convirtió esa intuición en una obsesión. Y una obsesión mantenida a lo largo del tiempo puede resultar luminosa, incluso equivocándose todo el rato.

La intuición en cuestión da vueltas en torno a una cierta ascendencia paulina en Maragall. En varias aproximaciones a Maragall, Riba utilizó el lema que éste había usado de San Pablo: “He creído y por eso he hablado”. Pero en su valoración del papel de estas palabras (y de todo San Pablo) en Maragall, Riba se limitó a ver una simple transposición del problema de la fe. Pero se trata de una interpretación que desvía la cuestión, porque la fe, en Maragall, sencillamente no es un problema. Para él es algo que está ahí y punto. Si dinamita su fundamento –y por cierto que lo hace– no lo pretende y no acaba de darse cuenta.

Pero en San Pablo también, aparte de la fe, hay otras cosas en juego. Él es el artífice de poner en marcha una vivencia de la suspensión del tiempo que *también* es el cristianismo. Se trata del “tiempo mesiánico” –tiempo que queda–, tiempo “cristiano”, que marcó los últimos años de la vida de Maragall, como resto de su tiempo, y que constituye el meollo del *Cant espiritual*.

No es una cuestión menor, ésta del tiempo mesiánico en San Pablo, que ha sido motivo, en los últimos años, de una minuciosa atención por parte de una serie de pensadores que no sólo interpretan sus epístolas, sino que desde ellas han sabido seguir el rastro de quienes les precedieron en una interpretación no teológica de las mismas. De entrada, está un libro todo él escrito bajo la opresión de la agonía del tiempo que queda, que es poco, pues está marcado por la enfermedad terminal de su autor. Se trata de Jakob Taubes. A él le sigue Giorgio Agamben, con su libro *El tiempo que queda*, y algunos pensadores y libros más.

Y todos ellos con Nietzsche al fondo, cuyo libro *El Anticristo* vienen a sugerir que hay que saber leer –releer, pues– a partir del significado del título: *El Antimesías*. Y con Freud no muy lejos, pasando muy especialmente por

Benjamin y aún el diálogo (breve, entrecortado pero de largo aliento) de éste con Carl Schmitt⁵.

No hay duda de que en Maragall todo esto (aparte de su propia marcha intelectual, religiosa y poética) está relacionado con su temprana lectura de Nietzsche⁶. Su apropiación del “eterno retorno” (por parte de quien, evidentemente, nunca dejó de ser cristiano) no se limita a una transposición literal, sino que llega –hasta el último momento de su poética– a una verdadera redefinición. Aunque no es la interpretación que propongo aquí, quien ha pensado eso más a fondo es Eugenio Trías⁷.

En una larga etapa final de la trayectoria de Maragall se puede observar lo que a primera vista parece la irrupción del tiempo de la muerte, pero que visto más atentamente se revela como la perspectiva del morir, la vida vivida en su suspensión. Tiempo suspendido, pues, tiempo vaciado de tiempo. A eso le llamo “tiempo mesiánico”. Es un tiempo de descuento, de dejar de ser, de abandono⁸.

2. RESURRECCIÓN

3. El *Cant espiritual* es, sin duda, una oración. El poeta cristiano se dirige a Dios, en una mezcla de agradecimiento y reproche: lo primero, por la vida otorgada, lo segundo, por el hecho de tener que perderla, el no poder

⁵ Me remito al libro póstumo de Jacob Taubes, ahora traducido al catalán (pero todavía no al español): *Teología política de Pau*, trad. de Jordi Galí i Herrera, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 2005. Giorgio Agamben, Alain Badiou o Slavoj Žizek (y más indirectamente Jacques Derrida) son algunos de los pensadores que han incorporado a Pablo de Tarso a un debate del pensamiento no religioso contemporáneo. Sea dicho de pasada, me parece un desenfoque importante seguir llamando a eso “teología política”, como no dándose por enterado de su planteamiento de fondo (lo digo por R. Mate -ed.-, *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Barcelona, Anthropos, 2006.). He vuelto al motivo de lo “mesiánico” en la ponencia de las siguientes Jornadas, incluidas en este mismo volumen, entonces a propósito de Pere Quart, autor, no por casualidad –puesto que de eso se trata–, de más de un “canto espiritual”.

⁶ No es raro que el propio Riba no supiera ver el profundo alcance de Nietzsche en Maragall, como queriéndole *salvar* de las garras zaratustrianas. Creo que no ver eso lleva a no saber ver el pensamiento maragalliano en su profundidad, su interlocución central, sin duda que a veces en forma de resistencia e incluso de combate.

⁷ E. Trías, *El pensamiento cívico de Joan Maragall*, Barcelona, Península, 1985.

⁸ En el turno de preguntas que siguió a la presentación de esta ponencia, Pedro Ribas me hizo una observación muy pertinente: ¿hasta qué punto se puede hablar de paulismo en Maragall cuando éste habla con un sentido tan terrenal e incluso carnal del morir? Le contesté que el mesianismo paulino aludido sólo hacía referencia a su sentido de temporalidad transmutada.

prolongarla en “esta vida”. Todo lo que se diga en esta dirección está bien dicho, y mucho se ha dicho, pues casi siempre se concentra la lectura del poema en eso que es lo más obvio. Pero hay mucho más en el poema.

De entrada, habría que intentar establecer *desde dónde* entiende el poeta que habla –“canta”– y *hacia dónde* cree dirigirse, y eso siempre *dentro* del ámbito del mismo poema. José Ferrater Mora, en un texto exageradamente ignorado por todos los comentaristas sin excepción (hay unanimidades que dan que pensar), señala que lo que busca el poeta es “imposibilidad y utopía”, es decir, “una eternidad que no viva fuera del tiempo, una idea que no tenga más vida que la vida misma”⁹. Es el instante de la muerte que no es, aún, la muerte misma. Es la muerte suspendida, entredicha –prohibida: “lo mejor que se puede decir de la muerte es que no existe”, escribió Maragall en una libreta de bolsillo, poco antes de morir¹⁰. Ferrater sostiene que un poeta como Maragall no necesitó pasar por la traumática experiencia personal de una muerte inminente al final no llegada –un simulacro de ejecución–, como la que vivió Dostoievsky (yo añadido a Blanchot) para entender y vivir esta muerte suspendida en la vida, la vida que siente el palpitar interior de la muerte y que lo siente ya para siempre.

Desde este punto de vista –desde este tipo de vivencia– la muerte es una interrupción, sí, pero el morir es una continuidad. La singularidad del *Cant espiritual* está en unir ambas cosas, interrupción y continuidad, muerte y morir. Lo buscado en esa suerte de muerte moribunda es una suspensión en movimiento, siempre en desgaste de eternidad, sin llegar a un último estadio. Me parece que más allá de los corteses intercambios persona-

A ello ahora aún añadiría: Blanchot, Taubes, Derrida o Agamben –y cada uno a su manera– coinciden en prescindir de la cruzada contra la carne de Pablo. Lo mesiánico, así, es entendido como una forma específica y singular de temporalidad, que, además, no tiene nada que ver con una moral sexual.

⁹ J. Ferrater Mora, “Filosofía y poesía en el *Canto espiritual* de Maragall”, *Sur*, núm. 100, enero 1943, pp. 26-40 (versión catalana recogida en *El llibre del sentit*, en varias ediciones a su vez recogidas en *Les formes de la vida catalana*).

¹⁰ ¿Iba destinado a un “elogio del morir”? Agustí Bartra así lo dice. Para Bartra y su actitud ante la muerte/morir, me remito a la interpretación que expuse en nuestras anteriores Jornadas: “Acerca de «la fiesta nocturna de los muertitos» –la cuestión de la muerte y la muerte en cuestión a partir de Agustí Bartra”, en *Actas de las V Jornadas de Hispanismo Filosófico*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi y Asociación de Hispanismo filosófico, 2005, pp. 495-507. El contraste Maragall/Bartra se entiende mejor, respecto a todo lo que digo aquí, si se tiene en cuenta que el segundo siempre fue respetuoso con la memoria del primero, pero que tituló su primer libro de una manera bien significativa como una réplica al poema maragalliano que comento: *Cant corporal*.

les, esto es lo que unió de una manera más profunda a Maragall y a Unamuno¹¹.

4. Maragall pone mucho énfasis en *el instante de la muerte*, en la medida en que tiene que ver con la esencia íntima de la misma vida. De la vida vivida. Ama al instante en su pasar, propone al elogiar no “la vida”, sino “el vivir”; ama —prosigue— “este momento que pasa... que no pasa, créeme, porque estamos sellados de eternidad, y todo nos es actual; y en este que llamas momento está todo tu pasado y todo tu porvenir. Amando, pues, el momento, vives eternamente”¹². Por esto el instante de la muerte lo es de “mi” vida —o de la “suya”: cuando, por ejemplo, lo dice Fausto—, en el sentido que es el instante singular de la muerte de alguien (y no el instante de *ella*, de la muerte, en abstracto, que es de lo que se trata de ahuyentar: la muerte anónima)¹³.

Maragall se esfuerza por discernir bien lo que es muerte en la vida, justamente la pretensión de detener el instante, como escribió en una carta a un amigo, ya que esta pretensión nos convertiría en “fantasma”, o como queda dicho exactamente en el *Cant espiritual*: entonces la vida solo sería “la sombra del tiempo que pasa”. Deberíamos tener la audacia de poner el *Cant espiritual* al lado del nietzscheano *Crepúsculo de los ídolos*: aquella historia de cómo el “mundo verdadero” se convirtió en una fábula...”

El tiempo restante mesiánico consiste en un acortamiento de ese resto a la vez que un ensanchamiento de su intensidad. Es tiempo restante de un instante inmenso —e incontable—: el instante de la muerte. Y que un creyente como Maragall vive con la esperanza y el espanto de la promesa de la resurrección (Un creyente de verdad debe vivir la *experiencia* de la resurrección como algo espantoso: así lo ha *documentado* insistentemente Olivier Mesiaen). La tematización maragalliana de la resurrección (lecturas de catecismo aparte) es tan rica y poco explorada que merecería un estudio propio. Aquí sólo me puedo limitar a señalar telegráficamente cinco precarios apuntes que necesitarían de sus respectivos añadidos y desarrollos:

¹¹ Para acercarse a ello habría que hacer una lectura filosófica de Unamuno tan poco común —por penetrante, intensa y felizmente audaz— como la que hizo Juan David García Bacca en su estudio sobre el filósofo en *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Barcelona, Antròpous, 1990.

¹² “Del vivir”, *OC*, II, 71.

¹³ Hay que recordar que esa idea del “instante de la muerte” del *Fausto* está incorporada, y a su manera discutida, en el *Cant espiritual*: “Quien a ningún momento le dijo “¡Déntese!” / sino al mismo que le llevó a la muerte, / yo no le entiendo, Señor; yo que quisiera / detener tantos momentos de cada día...”. Eduard Valentí Fiol documentó y analizó minuciosamente ésa y otras referencias goethianas en uno de los textos sobre Maragall contenido en *Els clàssics i la literatura catalana moderna*, Barcelona, Curial, 1972.

1. La resurrección es una juntura manifestada en el *imperativo* de la unión de tierra y cielo. Es una unión que, de hecho, es intuitiva (deseada y temida) como continuidad, puesto que temporalmente es como lo siente el poeta, pero vivida como separación. Es el *deber ser* que recorre todo el *Cant espiritual*, según el cual la tierra y el cielo *sean* lo mismo. El *Cant espiritual*, así, lleva implícito el camino (tránsito, paso *no* más allá) que une y desune vida y muerte, ese *no llegar yendo* de Lorca que me sirve de epígrafe (también para explorar: Lorca tiene algún “canto espiritual” digno de ser leído como tal, aunque no se declare –titule– así);
2. La vinculación de esto con la condición de vivo-muerto, que está presente en tantos escritos maragallianos (como el largo poema del conde *Arnau*) y que le vinculan a una tradición literaria muy fácilmente localizable: el Drácula de Stoker, Poe, Baudelaire, Kafka... (hasta Blanchot);
3. La agonía como trance, vivencia, relato, espacio de va-y-viene sin dejar de predominar el implacable estar yendo: la agonía del tercer acto del *Tristán e Isolda* (obra de Wagner que Maragall tradujo al catalán, no hay que olvidarlo);
4. El anhelo de no terminar, implícito en todo el *Cant*, que es lo dicho en él y su misma forma constitutiva; es la cuestión del largo adiós, en Maragall, en Mahler, también en Berg;
5. La implícita pulsión de resurrección, si se la puede llamar así, con la que termina el poema (¿como promesa, como amenaza, como anhelo?); en cualquier caso es el *eterno retorno* que aparece en medio de un poema mayor del largo adiós, el *Miércoles de ceniza* (de 1911), expresado como “aquel eterno volver a empezar”; y es oportuno señalar la proximidad de esa experiencia con la del autor de otro *Miércoles de ceniza*, T.S. Eliot, cuando éste exclama “*Play for us now and at the hour of our birth*” (“Rezad por nosotros ahora y en la hora de nuestro nacimiento”), tan íntimamente vinculado (vinculable) al final del maragalliano *Cant espiritual*: “¡Séame la muerte un mayor nacer!”¹⁴.

¹⁴ T.S. Eliot, *Animula*, en *Poesías reunidas*, traducción de J. M^a Valverde, Madrid, Alianza, 1989, p. 124. El final del *Cant espiritual* lo cito por la versión de J.F. Vidal Jové (J. Maragall, *Obra poética*, vol. II, ed. cit., pp. 186-187). Valverde lo tradujo así: “¡Nacimiento mayor sea mi muerte!” (*loc. cit.*). En todo caso, no es una casualidad que Valverde se interesara por ambos poetas, Eliot y Maragall. Por otro lado, T.S. Eliot i Maragall han sido fugazmente comparados por Giuseppe Grilli en *El mite laic de Joan Maragall*, Barcelona, La Magrana, 1987, p. 98.

Por otro lado, Eliot i Maragall comparten la condición de ser poetas “creyentes” trastornados, heridos irremediamente por lo eterno que se ve *comprometido* por el tiempo, siempre con el corazón encogido por una esperanza paralizada (digamos que ambos irremediamente “modernos”, por ridícula que resulte hoy esta palabra).

5. No me olvido de Mahler, el coetáneo estricto de Maragall, que también vivió eso de verse comprometido por el tiempo en una “eternidad transitoria”, según el calificativo de Adorno¹⁵. Al final de su Segunda Sinfonía, *Resurrección*, el mismo músico sintió la necesidad de añadir unos versos de su cosecha a los versos que había elegido de Klopstock para ser cantados al final de la obra. Eso es lo añadido por Mahler: “¡Con las alas que he conquistado, / me elevaré! / ¡Moriré para vivir! // Resucitar, sí, vas a resucitar, / corazón mío, en un instante! / ¡Y eso que tú has vencido / te llevará hacia Dios!”. Digamos sólo de paso, aquí sin mayores comentarios, que Mahler habla de “instante” (“*in einem Nu*”) para apuntar a este resucitar –lo que en Maragall es el “instante de la muerte”.

El final más final –decididamente terminal– de Mahler, como de Maragall, siempre está inacabado. Siempre es prematuro y a la vez ya muy avanzado. Se prolonga tanto que ya se confunde con la resurrección. En el Mahler maduro son muy reconocibles esos finales suyos que nunca terminan (infinitos: finales de la *Canción de la Tierra* y de la *Novena Sinfonía*; pero inscritos en una tradición que tiene su origen “clásico” en Haydn, y sigue con Schubert, pasa por Mahler y luego se prolonga con Berg). La petición con la que Maragall cierra el *Cant espiritual* pertenece a ese tipo de final que se transmuta con una resurrección prometida, a la que acaso no se llegue, acaso precisamente por no acabar de morir *aún*. Esto está claro cuando pide al “Señor” que le abra unos ojos mayores para poder ver así su cara (“para que vuestra faz inmensa pueda ver”). Y entonces viene este último y famoso verso: “¡Séame la muerte un mayor nacer!”. En fin, es una idea próxima a la canción de cuna ante (o tras) la muerte de la segunda sinfonía de Mahler (lo es a base de jugar con la melodía brahmsiana de canción de cuna, mientras canta el morir-resucitar).

La vacilación en el avance/regreso, regreso/avance tiene mucho de interiorizada lectura de Nietzsche. Hay mucho Mahler y mucho Maragall del *Cant espiritual* en esas conocidas palabras del inicio del *Zaratustra*, traducidas, no por casualidad, por el poeta catalán a su lengua materna:

“Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse. La grandeza del hombre está en ser

¹⁵ T. W. Adorno, *Mahler*, ed. cit., pp. 97 y 101.

un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso”¹⁶.

Jean-Luc Nancy ha hecho una relectura del tema evangélico de la resurrección como motivo pictórico del *Noli me tangere* de tantos cuadros, en unos términos interpretativos nada alejados de Nietzsche –y, en el contexto en el que estoy, evidentemente, muy cercanos a Maragall. Al menos en esos tres aspectos el tratamiento de Nancy me parece que puede iluminar el motivo de la resurrección que tienta a Maragall:

1. En la condición de inacabamiento: en la resurrección, la muerte no es “vencida”: la tumba vacía ilimita la muerte en la partida de quien muere; resurrección quiere decir: “donde la muerte todavía no acaba”;
2. En el no volver a la vida: resurrección quiere decir precisamente no retorno (y eso es lo que desea el poeta del *Cant espiritual*, lo que pide aún sabiendo que no le será concedido);
3. En que la afirmación “he resucitado” no significa una acción que “yo” habría completado, sino una pasividad sobrevenida o recibida, a partir de la realización de la expresión imposible de alguien que afirma “he muerto”¹⁷.

La resurrección es algo propio de la muerte que todavía no se ha realizado, produciendo un extraño efecto de nacimiento. En Maragall, que nació en 1965, como Mahler. Es un círculo que se cierra –entiéndase: que se está cerrando.

3. MUERTE COMÚN

6. Josep Pla hizo la curiosa afirmación de que Maragall era “un sinfónico”. Habría que desarrollar eso.

Al realmente sinfónico Mahler se le ocurrió la impactante idea de musicar una agonía vivida –literalmente cantada– no sólo por la voz solista de

¹⁶ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, prólogo, 4. En la traducción catalana del poeta suena así: “Perillós anar avant, perillós pas, perillós mirar enrere, perillós tremolar i restar aturat. Lo gran en l’home és això: ésser un punt i no una arribada. Lo amable en l’home és això: ésser un Llevant i un Ponent” (en OC I, 488).

¹⁷ J.-L. Nancy a *Noli me tangere. Essai sur la levée du corps*, París, Bayard, 2003. Del mismo autor, y en esa misma línea, está su ensayo “La deconstrucción del cristianismo”, recogido en el monográfico J.-L. Nancy: *El cuerpo como objeto de un nuevo pensamiento filosófico y político, Antropos*, núm. 205, 2004.

quien se muere, sino con el añadido acompañamiento de un coro. Como si quisiera haber puesto música a lo que después Blanchot escribió en su libro sobre la muerte, contradiciendo el tópico filosófico número uno sobre esta cuestión al afirmar que “No se muere solo”¹⁸. Y en ese cantar colectivo del morir, Mahler puso el tema de la *Resurrección*, título de la sinfonía a la que me refiero –la segunda– vinculado directamente al vivir. El quinto y último movimiento de esa sinfonía empieza con el poema de Klopstock que entona la soprano en solitario: “Resucitar, sí, vas a resucitar, / polvo mío, tras un corto reposo...” Pero los versos que siguen al poema, esta vez escritos por el propio Mahler (como he recordado antes), están cantados no sólo por la voz del moribundo –alguien que pasa por el tránsito–, sino que se le añade un coro de voces. Así que la exclamación “¡Moriré para vivir!” está dicha por múltiples voces, y así lo que le sigue, con lo que termina la sinfonía: “Resucitar, sí, vas a resucitar, / corazón mío, en un instante!”

Un efecto muy parecido, y con una idea que no está muy lejos de la de Mahler, es el que consiguió Xavier Montsalvatge al poner música al maragalliano *Cant espiritual* para ser cantado por un coro, logrando que alguien hablara en el acercarse a la muerte en la primera persona del singular pero a muchas voces. Estamos cerca de eso tan incómodo y de difícil explicación que es aludido como “la muerte común” en *El último hombre*. Precisamente en *El último hombre*, de Blanchot, eso viene formulado de una forma interrogativa: “¿Qué querías poner en equilibrio con el pensamiento de la muerte común?”¹⁹. Ese morir común, expuesto claramente en el final mahleriano y literalmente *compuesto* por Montsalvatge a partir del *Cant espiritual*, no está en este poema, pero sí en otros textos de Maragall muy directamente vinculados al *Cant*. Esos otros textos iluminan los ecos colectivos del poema.

7. Los “cantos de adiós” fueron frecuentes como un fuerte motivo conductor de muchas obras –literarias, filosóficas, musicales– de los primeros años del siglo XX, muy especialmente hasta el año que marcó una seca despedida final de quién sabe qué: 1914. Si se ha dicho tanto que el siglo XX empezó aquel 1914, quizás el siglo XIX no dejó de terminar efectivamente en 1900 –coincidiendo con la muerte de Nietzsche, Wilde, o Verdi un año más tarde–, de manera que en medio se produjo un *entretiempo* habitado por unos seres quebradizos, melancólicos, inadaptados a ningún tiempo realmente existente, desconfiados y sufridores de toda forma de poder, como Franz Kaf-

¹⁸M. Blanchot, *El paso (no) más allá*, trad. de Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós, 1994, p. 138. En fin, supongo que el lector avisado ha percibido desde el primer momento que con *el instante de mi muerte* aludo directamente al título -y al sentido- del último libro de Blanchot.

¹⁹M. Blanchot, *El último hombre*, Madrid, Arena Libros, 2001, p. 88.

ka, Alban Berg, Robert Walser y los mencionados Mahler i Maragall (además de buena parte de los artistas que poblaron la Viena del cambio de siglo)²⁰. Esos catorce años (con las prolongaciones de los que sobrevivieron a la fecha límite, realmente como supervivientes –y ya testigos– de una época que no acabó de ser) fueron los años de un adiós no exactamente al siglo XIX, sino a otra *cosa*, a otro *tiempo* que, paradójicamente, ya casi vivían, perdiéndolo. No es la nostalgia de un tiempo perdido, sino de un tiempo invocado, soñado, querido y que no perdura (no es retenido) y ya no será. Otra vida. Nos queda su negativo, la decepción, la desgracia de no haber sido. Y un inmenso, intenso e insistente adiós para acompañar lo que no fue²¹.

8. La muerte como parte del amasijo del que está hecha la ciudad –“muerte común”, pues– es un motivo que forma parte de varios textos maragallianos dedicados a la ciudad de Barcelona, escritos en una época cercana a la del *Cant espiritual*. La *Oda nova a Barcelona* la empezó a componer unos pocos meses antes de los acontecimientos conocidos como Semana Trágica²². La oda había empezado, antes del estallido violento, como un diálogo ente el poeta y la ciudad.

El primero le preguntaba por sus excesos expansivos, a los que la ciudad le contestaba que “Es el amor quien me empuja hacia fuera”. Como no le hacía caso en su sugerencia de que se parara un momento, ni que fuera para contemplar el mar, el poeta terminaba por alentarle a que siguiera en su expansión: “Corre allá, corre allá, Barcelona”²³.

²⁰ No estoy nada lejos de lo que sostiene Giuseppe Grilli, en concreto por lo que dice respecto a la “última *estación literaria* de la cultura occidental” (*El mite laic de Joan Maragall*, ed. cit., p. 98). También me remito al capítulo “Cantos de adiós” y a todo el libro que lo contiene, *Hombres póstumos*, de Massimo Cacciari (Barcelona, Península, 1989). Y ya que he mencionado el libro sobre Mahler de Adorno, añado ahora el que dedicó a Berg: el clima “espiritual” es muy común (de “canto espiritual”, pero con todo el cuidado de semejante expresión con Adorno por medio).

²¹ A fin de quitarle todo residuo de esoterismo –o de efecto de soledad, o incluso de sentido estrechamente epocal– a la idea de lo que llega a acontecer en el mismo hecho de no llegar a realizarse, me permito recordar que es así como Adorno entiende la filosofía (al principio de la *Dialéctica negativa*), o como Blanchot despidе la amistad en su camino hacia el olvido –y hacia la muerte–, acompañándola (al final de *La amistad*). Es también como Agamben entienде el mesianismo paulino (en el libro citado).

²² Para la descripción de la *Oda* y la irrupción en ella de la Semana Trágica tengo en cuenta la descripción y los datos aportados por Josep Benet en el estudio que sigue siendo todo un punto de referencia al respecto: *Maragall i la Setmana Tràgica*, Barcelona, Edicions 62, 1965, pp. 97 ss.

²³ Versión de J. F. Vidal Jové, en Maragall, *Obra poética*, vol. II, ed. cit., pp. 176-178.

Con este repetido “corre allá” quedó interrumpida la oda, marcando el propio autor aquella interrupción con la palabra “revolución”, escrita al margen. Fue tras aquella Semana Trágica, que hirió profundamente al poeta, que Maragall retomó la oda con unos términos muy distintos, a veces satíricos y despreciativos hacia la ciudad que había empezado cantando. “Corre allá, corre allá”, prosigue, sí, pero porque “bien debes ser otra para ser la que debes”, acabando por insultarla: “cobarde, cruel y grosera”, “vanidosa, arrebatada, mañosa”, “menestrala engreída” y “puntillosa”, “Vana y tacaña y traidora y grosera”. Y estos versos en los que me detengo: “Estalla la muerte / en el aire suave de tu calle riente: / estalla impensada, y segura y traidora, / con una carcajada escarnecedora... / ¡Carcajadas de sangre! / El barro de tus calles, ¡oh Barcelona!, / con sangre está amasado”²⁴.

A esta oda corresponde un artículo, todo él dedicado a dar una respuesta a aquellos hechos acontecidos en la ciudad. Igualmente el poeta se dirigía a ella personalmente, con una exclamación ya en el título: “Ah! Barcelona...”. Además de repasar lo ocurrido, terminaba con un tono admonitorio y casi amenazador. Tras constatar que todo lo ocurrido se debía a la falta de amor, despreciaba los remedios que se podían escuchar entonces, propuestos por unos y otros: “*Policia, repressió, escoles, lleis... bab! remeis per fora*”. La “falta de amor” se tiene que pagar, seguía, y eso sólo se puede hacer con dolor que seguirá viniendo: “*Qui no pateix, no pot dir ben bé que estimi; i ai! d'aquell que pateix sense l'amor!*”²⁵

9. “Despierto entre dormidos”, dice su conde Arnau. En un texto bastante anterior (a los dedicados a Barcelona o al mismo *Cant espiritual*), Maragall ya había considerado que la humanidad había despertado del sueño que había tenido, según el cual los hombres eran ángeles y el paraíso se hallaba en la tierra. Un planteamiento nada alejado del futuro *Cant espiritual*, y aplicado a una dimensión colectiva, “los hombres”. Pero lo que le interesaba en aquel momento a Maragall no era la constatación del hundimiento de la idea de utopía, sino el recuerdo, la memoria activa del la utopía hundida: “a pesar de tantas desilusiones y desencantos, a pesar de tanta debilidad y abatimiento, el prestigio de aquel sueño dura aún en la memoria de la humanidad...”²⁶. Utopía en el pasado, no muerta del todo, que todavía actúa, en la levedad, la debilidad del recuerdo. No se trata de una propuesta de retorno, sino de una forma de despedida. Como también se despedirá de lo que llama

²⁴ Ibid, p. 180

²⁵ “Ah! Barcelona...” (*La Veu de Catalunya*, 1-X-1909), OC, I, p. 775.

²⁶ “Paraguay”, (*Diario de Barcelona*, 22/29-X-1892), OC, II, 329.

“ciudadanía del ensueño”²⁷. Se trata de una pérdida activa porque aún conforma, estructura, otorga sentido a la vida.

De esta manera, la petición de Fausto, que se detenga el instante –tan bello–, es el momento de la realización utópica tanto como el momento de su pérdida. Ni antes ni después, sino *ahora*, si bien se trata de un ahora muy frágil. Es “el sueño de una humanidad fuerte, libre y serena: y (que) este sueño coincide con *el instante de su muerte*, cuando el cielo parece bajar a la tierra para arrancar a Faust de las uñas del diablo”. Tema, lo he recordado, que está expresamente incorporado en el *Cant espiritual*²⁸.

“Despierto entre dormidos”. El hombre en el tránsito del inmenso instante de (su) muerte, observa con una inusitada lucidez el trasiego de los vivos, distraídos, despreocupados, olvidados de su mortalidad, sólo dejándose llevar por aquella vida “fantasma” que hemos visto antes, aquel vivir que sólo es “l’ombra del temps que passa” (del *Cant espiritual*). Aquí podemos entender la agónica actitud del último Maragall, no sólo preocupado por su destino mortal individual, sino también y a la vez molesto, a menudo enfurecido, con sus coetáneos, y que no deja de darse cuenta de que a veces alza la voz en sus escritos: “*em fa l’efecte com si parlés amb sords, i instintivament crido*”²⁹. I no sólo grita, sino que tiende a la disonancia. Es el caso llamativo del artículo “Preparad los caminos”, de julio de 1911. Empieza con un neutro –bien que aquejumbado– “Dicen que predico un individualismo anárquico y la disolución social y la positiva vuelta al caos...” En el párrafo se mantiene con un “les replico”, pero en el tercero no puede evitar saltar y sin perder el hilo, con el mismo tono de quien contesta a las increpaciones que le hacen, ya se dirige directamente a quienes le están leyendo –“¿queréis hacerme creer...?”–, y así sigue hasta el final del texto, donde declara que no le interesa demasiado “vuestra obra”. Se ha producido, pues, una ruptura en medio del

²⁷ “La ciudad del ensueño” (*La Lectura*, IV-1908), OC, II. La lectura catalana –y española– de esta utopía, y ya con el nombre de “ensueño”, se encuentra en un artículo anterior, “La patria nueva” (*Diario de Barcelona*, 11-IX-1902), OC, II. En este texto se expresa con esta claridad lo que está *en medio* de la utopía-ensueño: “Hay que vencer este ensueño, no destruirlo, porque los ensueños de la juventud siempre son fecundos en realidades” (*ob. cit.*, p. 654).

²⁸ “Goethe” (*Diario de Barcelona*, 16-VIII-1899), OC, II, 109 (subrayo yo). Es importante todo el comentario que hace el gran intérprete de Maragall que fue Eduard Valentí Fiol, en *Els clàssics i la literatura catalana moderna*, ed. cit., en concreto p. 198 y ss. En todo caso, que el tema fáustico vaya de un texto a otro de Maragall, a lo largo de los años, demuestra que el interés por elucidar (prever, vivir por anticipado) el *instante de la muerte*, en términos goethianos o no, se mantuvo largo tiempo en la preocupación del poeta, desde bastante antes de sus insistentes premoniciones en los últimos años de su vida.

²⁹ Carta a J. Dachs, secretario del obispo de Vic, Torras i Bages, 26-XII-1909, OC, I, 966.

artículo, que había empezado con un “dicen” en tercera persona, para torcerse con una increpación a un generalizado *vosotros, lectores* (en la línea del escritor increpador del “hipócrita lector”, de Baudelaire a Genet, a Gombrowicz).

Fijémonos ahora en los contenidos de eso que parece que separa a Maragall de los lectores a los cuales se dirige y que es evidente que en ellos ve, sobreentendiéndolo, a *todos* los conciudadanos. Al decir “preparad los caminos” se refiere a unos caminos que no son los suyos, evidentemente, aunque añade que él no sabría indicar uno adecuado para seguir (el no querer ser “guía”, el renunciar expresamente a serlo, incluso cuando parece que se lo piden “las voces de la tierra”, es un motivo central de la poética y la política de Maragall)³⁰. También dice: no os toméis tan en serio todo eso que hacéis., no sea que extraviados en una obra que a fin de cuentas es transitoria, os perdierais para siempre por ella.

Hay un tono, en estos y otros escritos finales, en los que esboza una poco atendida crítica de la civilización técnica, que siempre entiende en términos de abstracción. A menudo lo llama “socialismo”, pero de hecho describe al capitalismo: es una identificación que hoy nos resulta bien sabida. Su objeción principal es que las grandes aglomeraciones de hombres, que constituyen las sociedades modernas, necesitan “hasta cierto punto esta organización mecánica que os entusiasma (como que de ellas ha nacido)”³¹. Aquí ya es bien perceptible el tono del profeta solitario que impreca el pueblo que se extravía, en vez de “preparar los caminos”.

De manera que esa expresión que le sirve de título, “Preparad los caminos” es una advertencia: se precipita sobre vosotros algo enorme y eso que viene es realmente lo que estáis preparando vosotros mismos, aunque no seáis conscientes de ello ni sepáis medir las consecuencias. Es así como el poeta-profeta —¿quién dijo que un profeta es un poeta? avisa de la muerte en vida, de la tecnificación de la vida y del arte. El arte y la técnica, separadamente, dan sus servicios: la música es purificadora, la maquinaria puede ser ingeniosa y útil. Pero de la mezcla y confusión de ambas surge lo “más estúpido”, lo “más embrutecedor”, algo que ejemplifica con el manubrio, un

³⁰ He defendido que todo el poema sobre el *Comte Arnau* puede leerse como una expresa renuncia a toda forma de liderazgo. Lo intenté demostrar en mi ensayo *Mite i raó política en Joan Maragall*, Barcelona, Editorial Claret (Quaderns Fundació Joan Maragall), 2000. Así, lo mesiánico que apunto en el poeta no tiene nada que ver con el sentido con que se tiende a usar actualmente este término, en su connotación más simplista y chata, como sinónimo del “cesarismo” estudiado por M. Weber.

³¹ “Preparad los caminos” (*Diario de Barcelona*, 13-VII-1911), OC, II, 756.

“maléfico armatoste”³². También hace una meditación similar a raíz del invento que está en plena expansión, el cine. Empieza por señalar el efecto acelerador que tiene todo invento mecánico, que tiene la capacidad de multiplicar la actividad material del hombre antes de haber tenido tiempo de hacerse con su control y de haber captado el alcance de sus consecuencias. Lo remata diciendo que “a toda gran invención material sucede una positiva agravación de la bestialidad”³³. Se trata, en fin, del carácter empobrecedor de la experiencia que está implícito el hecho de ser “la reproducción de una representación”.

La vida que sólo es sombra de vida.

10. Pero si “Preparad los caminos” contiene un giro interior, de la tercera persona a la segunda, para increpar directamente al lector-ciudadano, el artículo “Los vivos y los muertos”, de unos meses después, contiene algo similar, pero entonces de una manera mucho más sobrecogedora: empieza igualmente con un tono neutro y de golpe, como si no se diera cuenta, pasa a dirigirse a los muertos, como si ellos fueran realmente sus lectores. Les hace preguntas a las que no parece que sigan respuestas: “Tal vez golpeáis también desesperadamente y nos llamáis a gritos y no podéis haceros oír de nosotros; o tal vez nos oímos y nos hablamos sin llegar a entendernos”³⁴. Y sigue: ¿a ver si los muertos somos nosotros? Los muertos, en todo caso, conforman comunidad. Éste es el clima de los últimos escritos de Maragall, empezando por el *Cant espiritual*, que en muchas piezas siguientes no hace más que ensombrecerse, en su *avance* hacia la zona oscura: “Hay unas espesas tinieblas encima de cada alma..”, asegura³⁵. En el mismo texto hay todavía más giros, avances y retrocesos, *comunitarizando* el tránsito del *Cant espiritual*. A veces parece que estamos hablando con los muertos, sigue en el artículo, volviéndose a dirigir al lector “vivo”, punteado con un “¿no es verdad?”. Y matiza enseguida: “¿Con los muertos? No. Con los vivos en otra naturaleza. En otra naturaleza según la cual, y por comparación, los muertos debemos ser nosotros”.

Según eso, ellos nos hablarían, mientras “nosotros los oímos como una persona profundamente dormida oye vagamente que la llaman en su sueño y

³² “Música amb màquina” (*Il·lustració catalana*, 26-II-1905), OC, I, 697.

³³ “Película espiritual” (*Diario de Barcelona*, 12-X-1911), OC, II, 250.

³⁴ “Los vivos y los muertos” (*Diario de Barcelona*, 1-XI-1911), OC, II, p. 763.

³⁵ “La culpa del verano” (*Diario de Barcelona*, 21-IX-1911), OC loc. cit.

le dicen algo que no acaba de entender, y lo que oye se le confunde con las imágenes del sueño del que no puede acabar de despertar”. De nuevo el fenómeno del despierto entre dormidos, aquí todo él en plural (dislocado, pues, de su formulación en *El comte Arnau*). Y nuevamente el núcleo del *Cant espiritual* formulado en *espíritu común*: “tal vez nuestro error está en considerar la otra vida como demasiado distinta y apartada. Algo de nuestra humanidad habrá aún en ella; ¿no os lo dice el corazón?”. Y de aquí el poeta pasa a proponer algo que casi es un programa: “Y si os ejercitáis bien en esto ya del lado de acá, si tales momentos de eternidad se multiplican y dilatan tanto en vuestra vida actual que ya en lo demás de ella sea lo de menos, el muro que nos rodea se irá adelgazando, adelgazando, y sutilizándose y dejándose penetrar hasta que vacile y caiga”³⁶. Respecto al *Cant espiritual*, es evidente que hay una actitud de avance más decidido, pero uno se queda con la duda si la caída del muro no es una manera de quedarse *aquí*, permitiendo que “ellos” también se queden en este lado, anulando la separación de tierra y cielo, en beneficio de la tierra.

11. Sólo una nota final, necesariamente precipitada —que el tiempo siempre se acaba pronto cuando se entra en la zona mesiánica—, acerca del final de la muerte común: ese *Cant espiritual* releído junto a los textos coetáneos del mismo poeta, y con el añadido de una relectura hecha desde hoy, con un giro más que propongo añadir ahora. El tiempo de una poesía también puede —y acaso debe— ser el de su lectura (ese es el sentido de “eterno retorno” como relectura de *sí mismo* que propuso Sarah Kofman para entender el gesto más íntimo del nietzscheano *Ecce Homo*). Volviendo a la condición de oración del *Cant espiritual* es inevitable preguntarse: ¿se puede rezar *boy* de esa manera, presuntamente ingenua, bondadosa, intentando que el Creador corrija el aspecto íntimamente espantoso de la Creación, como lo hacía Maragall? ¿Quién se atrevería a contestar eso, aduciendo un poder o no poder? Lo contestan tantos “cantos espirituales” como se han escrito —y no sólo catalanes, como pretende una corta hermenéutica catalana. Podría contestarlo, por ejemplo, Paul Celan, y así lo hace al final de su *Tenebrae*, con el implacable “Ruega por nosotros / Estamos cerca”, verdadero no ya giro, sino inversión de todo “canto espiritual” imaginable, aun estando de alguna manera tan cerca del *Cant espiritual* (precisamente por invertirlo implícitamente). Celan: si se puede hablar desde el otro lado, habiendo cruzado todas las fronteras de *lo ocurrido*, incluida la de la muerte de millones de humanos, se hace factible que estemos en el otro lado sin estar muertos (lo que preten-

³⁶ “Los vivos y los muertos”, *loc. cit.*, p. 764.

día Maragall, pero sin el menor destello metafísico). Es la experiencia de Celan y acaso *nuestra*, la de sus lectores. Entonces, desde la lectura de *Tenebrae* releeríamos el *Cant espiritual*, con inquietantes resonancias. La muerte común entonces sí realizable, realizada.

Propongo releer hoy, digo, el *Cant espiritual* de Maragall.

LABOR DE RECUPERACIÓN DE JUAN DAVID GARCÍA BACCA EN LA UNIVERSIDAD DE DEUSTO.*

Roberto ARETXAGA
Universidad de Deusto

1. PRESENTACIÓN

Investigadores y estudiosos de la talla de los doctores José Luis Abellán y Carlos Beorlegui consideran a Juan David García Bacca (JDGB) como la figura filosófica más sobresaliente del exilio español de 1939 y una de las más importantes del pensamiento español de todos los tiempos.

Desde hace varios años, en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Deusto (UD) se viene realizando una importante labor de recuperación y difusión de la figura y el pensamiento del pensador hispano-venezolano, con el fin de contribuir tanto al enriquecimiento del patrimonio filosófico hispánico como a su actualización y dinamismo. Exponemos seguidamente las diferentes aportaciones en que, hasta la fecha, se ha concretado dicha labor¹.

2. CONTRIBUCIÓN INSTITUCIONAL DE LA UD A LA RECUPERACIÓN DE JDGB

2.1. *Congreso Internacional:*

Apoyo del Departamento de Filosofía de la Facultad de FICE de la UD al Comité Organizador del *Congreso Internacional de Filosofía: Centenario del*

* El presente trabajo constituye la primera de las dos partes de que constaba la ponencia “Dos contribuciones para un futuro filosofar hispánico”, que presentamos en las *VI Jornadas de Hispanismo Filosófico* (Universidad Complutense, Madrid, 10 al 12 de septiembre de 2003). Por razones de espacio no se incluyen aquí la segunda parte: “Interés filosófico de la astrobiología. Una perspectiva orteguiana”, ni los elementos que conectan ambas dando unidad y sentido al conjunto.

¹ Dado el tiempo transcurrido desde su lectura pública, hemos considerado oportuno actualizar el contenido del escrito hasta el año 2005 inclusive.

nacimiento de Juan David García Bacca, evento que tuvo lugar en Bilbao del 15 al 19 de octubre de 2001.

2.2. *Equipo de Investigación:*

El Equipo de Investigación “Pensamiento filosófico español del s. xx” del Departamento de Filosofía de la Universidad de Deusto, tiene establecida una línea de investigación sobre la generación del exilio republicano de 1939 que incluye, entre otras destacadas figuras, la de J. D. García Bacca.

2.3. *Tesis doctorales:*

En la UD se han elaborado y defendido dos de las cinco tesis doctorales que sobre JDGB se han realizado hasta el momento en España:

(Ordenación cronológica)

— BEORLEGUI, Carlos, *La filosofía del hombre en Juan David García Bacca* (1983). Director: José Luis Abellán. Primera tesis sobre JDGB leída en nuestro país.

— ARETXAGA, Roberto: *La filosofía de la técnica de Juan David García Bacca* (1998). Director: Carlos Beorlegui. Tercera tesis sobre JDGB defendida en España.²

2.4. *Publicaciones de la UD sobre JDGB:*

• Libros:

(Ordenación cronológica)

— BEORLEGUI, C., *García Bacca. La audacia de un pensar*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1988 (adaptación de la tesis doctoral del mismo autor: *La filosofía del hombre en Juan David García Bacca*).

— ARETXAGA, R.: *La filosofía de la técnica de Juan David García Bacca*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1999.³

— BEORLEGUI, Carlos/ DE LA CRUZ, Cristina/ ARETXAGA, Roberto (eds.), *El pensamiento de Juan David García Bacca, una filosofía para nues-*

² En 2004, el Viceministerio de Investigación e Innovación del Ministerio de Ciencia y Tecnología de la República Bolivariana de Venezuela hizo del contenido de esta tesis base para la conceptualización de varios de sus programas. Ese mismo año, el Centro Nacional de las Artes (CENART), de la República de México, la incluyó en la bibliografía del curso “Sobre el término artificial”.

³ Edición microfichada (Universidad de Deusto). Hay edición electrónica en Internet, a cargo de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), San Salvador, El Salvador, 2001: <<http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/raind.html>>

tro tiempo. *Actas del Congreso Internacional de Filosofía: Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2003.
 —BEORLEGUI, C., *La filosofía de J. D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*. Bilbao: Universidad de Deusto (serie Materiales Didácticos, nº 7), 2003.

- Capítulo de libro:

- OROZ EZCURRA, Javier, “García Bacca o el elogio de la técnica”. En *Horizontes del sentido. Reflexiones sobre unas y otras filosofías*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1992: 130-208.

- Artículos:

(Ordenación cronológica):

- BEORLEGUI, C., “El carácter vectorial del alma y el sentido procesual de las relaciones alma-cuerpo en la antropología de J. D. García Bacca”. *Letras de Deusto* (Bilbao) 14.30 (1984): 5-26.

- BEORLEGUI, C., Izuzquiza, I., *El proyecto filosófico de J. D. García Bacca*. *Letras de Deusto* (Bilbao) 14.30 (1984): 188-189.

- BEORLEGUI, C., “La presencia del Ortega y Gasset en el pensamiento de García Bacca”. *Letras de Deusto* (Bilbao) 18.40 (1988): 93-117.

- BEORLEGUI, C., “Grandes maestros del exilio vasco. IV. Juan David García Bacca (1901-1992)”. *Mundaiz* (Universidad de Deusto, San Sebastián) nº 74 (1994): 145-186.

- ARETXAGA, R., “Hombre, Ciencia y Técnica en García Bacca”. *Letras de Deusto* (Bilbao) 30.87 (2000): 179-186. Incluye el escrito de JDGB, inédito en España, “Actitud del hombre moderno frente a ciencia y técnica”, publicado en Caracas, en 1952.

- ARETXAGA, R., “García Bacca: El hombre como tarea y tema de infinito”. *Letras de Deusto* (Bilbao) 32.94 (2002): 71-96.

- BEORLEGUI, C., “Vigencia y actualidad de la filosofía de García Bacca”. *Letras de Deusto* (Bilbao) 32.94 (2002): 43-69.

- DE LA CRUZ AYUSO, Cristina, “El pensamiento de García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo”. *Letras de Deusto* (Bilbao) 32.94 (2002): 97-112.

- ARETXAGA, R., “El entorno vasco de García Bacca”, en BEORLEGUI, C./ DE LA CRUZ, C./ARETXAGA, R. (eds.), *El pensamiento de Juan David García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo*. *Actas del Congreso Internacional de Filosofía: Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2003: 147-173.

- BEORLEGUI, C., DE LA CRUZ, C. y ARETXAGA, R., “García Bacca, un humanista de nuestro tiempo”. *Ibidem*: 11-26.

- BEORLEGUI, C., “García Bacca y el exilio republicano de 1939”. *Ibidem*: 29-46.
- BEORLEGUI, C., “La voluntad de utopía. La entraña filosófica de J. D. García Bacca”. *Ibidem*: 59-92.
- DE LA CRUZ, C., “Poema y diálogo. La presencia de Antonio Machado en el pensamiento de J. D. García Bacca”. *Ibidem*: 237-246.
- BEORLEGUI, C., “El exilio como peregrinaje: J. D. García Bacca”, en “El exilio como reflexión filosófica: una sinfonía de acentos (a propósito del centenario del nacimiento de María Zambrano)”. *Letras de Deusto* (Bilbao) 34.104 (2004): 15-19.

3. PUBLICACIONES DE PERSONAS VINCULADAS A LA UD EN MEDIOS FORÁNEOS. (Ordenación alfabética)

- ARECHAGA, Roberto, “Juan David García Bacca: un humanista a la altura del siglo XXI”, *Euskonews & Media* (Semanao electrónico de Eusko Ikaskuntza/Sociedad de Estudios Vascos, nº 17 (1999): <http://suse00.su.ehu.es/euskonews/0017zbnk/gaia1704es.html>
- ARETXAGA, Roberto, “Recuerdo de Juan David García Bacca (1901-1992) en el Centenario de su Nacimiento”. *Diálogo Filosófico* (Madrid) nº 51 (2001): 512-514.
- ARETXAGA, R., “Congreso Internacional. Centenario del Nacimiento de Juan David García Bacca”. *Diálogo Filosófico* (Madrid) nº 51 (2001): 514-516.
- ARETXAGA, R., Beorlegui, C.: *La filosofía de J. D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*. *Diálogo Filosófico* (Madrid) nº 57 (2003): 510-513.
- ARETXAGA, R., Beorlegui, C.: *La filosofía de J. D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Universidad Complutense, Madrid), nº 20 (2003): 362-366.
- ARETXAGA, R., “Juan David García Bacca: Transfinitud, Filosofía y Técnica”, en *Juan David García Bacca: “Vivir dos veces despierto” 1901/1992* (Libro conmemorativo del centenario del nacimiento de JDGB), Caracas (Venezuela): Banco Central de Venezuela/Fundación Juan David García Bacca, 2005, pp. 148-161.⁴
- ASCUNCE, José Ángel, Beorlegui, C./De la Cruz, C./Aretxaga, R. (eds.), *El pensamiento de Juan David García Bacca, una filosofía para nuestro*

⁴ La obra colectiva *Juan David García Bacca: “Vivir dos veces despierto” 1901/1992* resultó galardonada con el Premio Nacional del Libro de Venezuela, en su III edición (2005).

- tiempo. Actas del Congreso Internacional de Filosofía: Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Universidad Complutense, Madrid), nº 20 (2003): 359-362.
- BEORLEGUI, Carlos, “El humanismo utópico de García Bacca”. *Anthropos* (Barcelona) nº 29-30 (1983): 80-88.
- BEORLEGUI, C., García Bacca, *Antropología y ciencia contemporáneas. Pensamiento* (Madrid) 41 (1985): 116-117.
- BEORLEGUI, C., “El pensamiento de Juan David García Bacca, un filósofo navarro desconocido”. *Príncipe de Viana. Suplemento de Ciencias* (Pamplona) VI.6 (1986): 213-240.
- BEORLEGUI, C., “La visión antropológica de J. D. García Bacca”. *Estudios Filosóficos* (Valladolid) XXXV.99 (1986): 269-294.
- BEORLEGUI, C., “A propósito de *Qué es dios y Quién es Dios*, de J. D. García Bacca”. *Diálogo Filosófico* (Madrid) nº 9 (1987): 362-372.
- BEORLEGUI, C., “Los noventa años de J. D. García Bacca”. *Diario de Navarra* 26-6-1991: 53.
- BEORLEGUI, C., “El panteísmo antropológico de J. D. García Bacca”. *Religión y Cultura* (Madrid) XXXIX.187 (1993): 525-555.
- BEORLEGUI, C., “La filosofía de J. D. García Bacca”. *Isegoría* (Madrid) nº 7 (1993): 151-164.
- BEORLEGUI, C., “La condición transfinita del hombre en J. D. García Bacca”. *Realidad* (Universidad Centroamericana, San Salvador) nº 64 (1998): 417-444.
- BEORLEGUI, C., “La evolución del pensamiento antropológico en J. D. García Bacca”, en ASCUNCE, José Ángel; APAOLAZA, Xabier (eds.) *Hirurogei urte geroago. Sesenta años Después. Euskal Erbestearen Kultura. La Cultura del Exilio Vasco. Vol. II*. San Sebastián: Saturrarán, 2000: 153-182.
- BEORLEGUI, C., “Semblanza de J. D. García Bacca”, en GARCÍA-SANZ MARCOTEGUI, Ángel (coord.), *El exilio republicano navarro de 1939*, Pamplona: Gobierno de Navarra, 2001: 395-406.
- BEORLEGUI, C., “García Bacca, pensador de fronteras”, en AGÍS VILLAVERDE, M./RÍOS VICENTE, Jesús (coords.), *Pensadores en la frontera* (Actas de los VI Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago, 2001), A Coruña: Universidade da Coruña, 2003: 127-156.
- BEORLEGUI, C., “Transfinitud e inmortalidad en J. D. García Bacca”. *Revista de Hispanismo Filosófico* (Madrid) nº 7 (2002): 23-46.
- BEORLEGUI, C., “Filosofía y exilio. La circunstancia americana en la filosofía de J. D. García Bacca”, *El Ateneo*. Revista científica, literaria y artística (Madrid) nº XI, 4ª época (2002): 61-74.

- BEORLEGUI, C., “García Bacca pensador de fronteras”, *Principia* (Revista de Cultura de la Universidad Centroccidental Lisandro Alvarado, Barquisimeto, Venezuela) n° 21 (2003): 3-26.
- BEORLEGUI, C., “El espiritualismo positivista de Andrés Bello (La filosofía de Andrés Bello desde la perspectiva de Juan David García Bacca)”, *Realidad* (Universidad Centroamericana, San Salvador) n° 100 (2004): 461-502.
- BEORLEGUI, C., “El entorno familiar de un transterrado: J. D. García Bacca (1901-1992)”, en ASCUNCE ARRIETA, J. A.; SAN MIGUEL CASILLAS, M^a L. (coords.): *Los hijos del exilio vasco: arraigo o desarraigo*. San Sebastián: Saturrarán, 2004: 421-449.
- BEORLEGUI, C., “El quehacer de la filosofía y del filósofo, según J. D. García Bacca”, en *Juan David García Bacca: “Vivir dos veces despierto” 1901/1992* (Libro conmemorativo del centenario del nacimiento de JDGB), Caracas (Venezuela): Banco Central de Venezuela/Fundación Juan David García Bacca, 2005, pp. 64-73.
- DE LA CRUZ, C., “J. D. García Bacca en su centenario. Congreso Internacional de Filosofía: Centenario del nacimiento de J. D. García Bacca. Bilbao, 15-19 de octubre de 2001”. *Revista de Hispanismo Filosófico* (Madrid) n° 7 (2002): 175-181.
- DE LA CRUZ, C., “Poema y diálogo. La presencia de Antonio Machado en el pensamiento de García Bacca”, en *Juan David García Bacca: “Vivir dos veces despierto” 1901/1992* (Libro conmemorativo del centenario del nacimiento de JDGB), Caracas (Venezuela): Banco Central de Venezuela/Fundación Juan David García Bacca, 2005, pp. 140-147.
- ECHARRI, Jaime, García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas. Pensamiento* (Madrid) 5 (1949): 230-231.
- OROZ EZCURRA, Javier, “Juan David García Bacca. *In Memoriam*”. *Diálogo Filosófico* (Madrid) n° 8 (1992): 395-396.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés, “El imaginario de Dios”. En *Las claves simbólicas*. Barcelona: Anthropos, 1993: 72-81.

4. ACTIVIDADES DE PERSONAS VINCULADAS A LA UD EN EVENTOS RELACIONADOS CON JDGB

(Ordenación alfabética)

- ARETXAGA, Roberto:
 - Miembro del Comité Organizador del Congreso Internacional de Filosofía: Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca, Universidad de Deusto, Bilbao, 15-19 de octubre de 2001.

- Ponente en el citado Congreso: “El entorno vasco de García Bacca”.
- Co-editor de las Actas del Congreso.
- ASCUNCE, José Ángel:
 - Miembro del comité organizador del Congreso Internacional de Filosofía: Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca, Universidad de Deusto, Bilbao, 15-19 de octubre de 2001.
- BEORLEGUI, Carlos:
 - a) Impartición y organización en congresos, charlas, conferencias, mesas redondas y seminarios:
 - Mesa redonda sobre la filosofía de JDGB organizada por la Casa de América, Madrid, el 17-XII-1992.
 - “La condición transfinita del hombre en J. D. García Bacca”, Seminario de Filosofía Española, en homenaje a JDGB, Universidad Complutense de Madrid, 26 de marzo de 1993.
 - “García Bacca: filosofía y sistema”, Ciclo “Intelectuales vascos del exilio”, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertistatea, Donostia/San Sebastián, 10 de noviembre de 1999.
 - “J. D. García Bacca, filósofo en la frontera”, Simposio “Pensadores en la frontera”, VI Encuentros Internacionales de Filosofía no Camiño de Santiago”, Universidad de A Coruña, 10 de noviembre de 2001.
 - “La voluntad de utopía. La entraña filosófica de J. D. García Bacca”, Congreso Internacional de Filosofía: Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca, Universidad de Deusto, Bilbao, 15-19 de octubre de 2001.
 - Miembro del Comité Organizador y Director del Congreso Internacional de Filosofía: Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca, Universidad de Deusto, Bilbao, 15-19 de octubre de 2001.
 - Mesa redonda sobre la filosofía de J. D. García Bacca: “Vigencia y actualidad de la filosofía de García Bacca”, con motivo del Centenario del nacimiento de J. D. García Bacca, Universidad Pontificia de Salamanca, 12 de noviembre de 2001.
 - “García Bacca: pensador de fronteras”, dentro del homenaje a J. D. García Bacca, en el centenario de su nacimiento, Departamento de Filosofía de La Universidad Central de Venezuela (Caracas), 20 de mayo de 2002.
 - “Vigencia y actualidad de la filosofía de J. D. García Bacca”, a los estudiantes de la carrera de Filosofía, del Departamento de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela (Caracas). 23 de mayo de 2002.

- “Ética y humanismo en Marx, según García Bacca”, a los doctorandos y profesores del Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela (Caracas), 24 de mayo de 2002.
- “El impacto de América y la obra americanista de J. D. García Bacca”, Seminario de Historia de la Filosofía Española e Hispanoamericana, Universidad de Salamanca, 24 de septiembre de 2002.
- “Filosofía y exilio: La circunstancia americana en la filosofía de J. D. García Bacca”, Ciclo “Españoles en el exilio (1939)”, Ateneo de Madrid, 11 de noviembre de 2002.
- Cursos de doctorado en la Universidad Centroamericana José Simón Cañas, San Salvador (El Salvador): “Las claves antropológicas de la filosofía de Unamuno, Ortega y García Bacca”, julio-agosto de 2003.
- b) Participación en tesis doctorales:
 - Director de la tesis “La filosofía de la técnica de J. D. García Bacca”, de Roberto Aretxaga, defendida en la Universidad de Deusto (Bilbao) el 2 de febrero de 1998.
 - Miembro del tribunal en las lecturas de:
 - Miguel Ángel Palacios Garoz: “Filosofía de la música y filosofía en música, según García Bacca”, Universidad de Valladolid, 4 de mayo de 1990.
 - Alonso José Montilla: “Hombre y técnica en García Bacca”, Universidad de Salamanca, octubre de 2003.
 - Antonio Cabezón Mendiburo: “Proyección de la categoría-guía “transustanciación” de García Bacca”, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, Donostia/San Sebastián, diciembre de 2003.
- c) Director y co-editor de *El pensamiento de Juan David García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo. Actas del Congreso Internacional de Filosofía: Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2003: 147-173.
- d) Miembro del Consejo Consultivo de la Fundación Juan David García Bacca, desde 2002.
- DE LA CRUZ, Cristina:
 - Miembro del comité organizador del Congreso Internacional de Filosofía: Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca, Universidad de Deusto, Bilbao, 15-19 de octubre de 2001.
 - Participante en el mismo con la comunicación “Poema y diálogo. La presencia de Antonio Machado en el pensamiento de J. D. García Bacca”.
 - Co-editora de las Actas del citado Congreso.

5. BIBLIOGRAFÍAS

Atendiendo a la importancia de la elaboración de bibliografías fiables para el estudio y difusión de una materia en cualquier campo del conocimiento, dedicamos un apartado a las bibliografías relativas a J.D.G.B. realizadas por Carlos Beorlegui y Roberto Aretxaga. Si esta labor entraña siempre importantes dificultades, en el caso de JDGB ello resulta especialmente cierto dada la ingente cantidad de escritos legados y la dispersión editorial y geográfica de los mismos.

Ordenación cronológica:

—BEORLEGUI, Carlos, *La filosofía del hombre en Juan David García Bacca. 2 vols.* (Tesis doctoral). Bilbao: Universidad de Deusto, 1983, pp. 1026-1094.

—BEORLEGUI, C., *García Bacca. La audacia de un pensar*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1988: 255-280.

—BEORLEGUI, C., “Grandes maestros del exilio vasco. IV. Juan David García Bacca (1901-1992)”. *Mundaiz* (Universidad de Deusto, San Sebastián) nº 74 (1994): 151-186.

—BEORLEGUI, Carlos; ARETXAGA, Roberto, “Bibliografía de Juan David García Bacca”. *Proyecto Ensayo Hispánico*, dirigido por José Luis Gómez Martínez (*University of Georgia*, USA) enero 2001 (actualización anual): <<http://ensayo.rom.uga.edu/filosofos/venezuela/g-bacca/bibliode.htm>> (Desde 2001 ha sido tomada como referencia por la FUNDACIÓN JUAN DAVID GARCÍA BACCA, para su *Web Site*: <<http://www.garciabacca.com/bibliode.html>>)

—BEORLEGUI, C., ARETXAGA R., “Bibliografía sobre Juan David García Bacca”. *Proyecto Ensayo Hispánico*, dirigido por J. L. Gómez Martínez (*University of Georgia*, USA), enero 2001 (actualización anual): <http://ensayo.rom.uga.edu/filosofos/venezuela/g-bacca/bibliosobre.htm>

—BEORLEGUI, C.; ARETXAGA, R., “Bibliografía de y sobre Juan David García Bacca”, en BEORLEGUI, Carlos /DE LA CRUZ, Cristina /ARETXAGA, Roberto (eds.), *El pensamiento de Juan David García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo. Actas del Congreso Internacional de Filosofía: Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2003: 259-316.

6. RELACIÓN UD-FUNDACIÓN JDGB

Para finalizar este *memorandum* del trabajo de recuperación de J.D.G.B. en la UD, nos referiremos a la reciente relación institucional establecida entre la Fundación JDGB y la Universidad bilbaína.

La intervención en el Congreso Internacional de Bilbao del hijo de JDGB, Francisco García Palacios, además de acercarnos a la condición humana de su padre, nos permitió a los participantes conocer la existencia y labor de la, entonces, recientemente creada FUNDACIÓN JUAN DAVID GARCÍA BACCA,⁵ impulsada por familiares y discípulos del filósofo navarro.

Durante su estancia en España con motivo del mencionado Congreso, y en calidad de representantes de la citada Fundación, Francisco García y su esposa, Susana Corao, visitaron algunos de los lugares de nuestra geografía relacionados con la vida de JDGB, contactando con diversas personas, entre las que se encontraban Carlos Beorlegui y el que suscribe, a fin de comunicarles el propósito de la Fundación de trasladar a nuestro país los manuscritos y la biblioteca personal de JDGB.

Pues bien, a día de hoy podemos hacer público en este foro que, tras evaluar la idoneidad de las diversas instituciones españolas candidatas a albergar tan valioso legado, la Fundación JDGB ha manifestado oficialmente a la Universidad de Deusto su disposición favorable a que sea esta institución académica la que, finalmente, acoja dicho legado, convirtiéndose así referente internacional en la tarea de recuperación, estudio y difusión de la figura, el pensamiento y la obra de JDGB.

⁵ Su página *Web* vería la luz el día 6/11/2001.

ACTAS DE LAS VII JORNADAS
DE HISPANISMO FILOSÓFICO

Conferencia Inaugural de las VII Jornadas de Hispanismo Filosófico

¿LÓGICA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA VS. FILOSOFÍA?
ENCUENTROS, DESENCUENTROS
Y NUEVAS PERSPECTIVAS.¹

Luis VEGA REÑÓN
Dpto. de Lógica, Hª y Fª de la Ciencia
UNED, Madrid
lvega@fsof.uned.es

Agradezco a la Asociación de Hispanismo Filosófico y en particular a su presidente, el prof. José Luis Mora, a quien me unen años ya de amistad y respeto, la invitación a inaugurar estas VII Jornadas. No sólo es un honor para mí, sino una muestra de hospitalidad hacia el extranjero o, cuando menos, hacia el extraño que proviene de otra área de conocimiento. Pues hoy es un signo de los tiempos la extrañeza entre las áreas que conforman el campo académico de la Filosofía y, en concreto, el caso de “Lógica y Filosofía de la Ciencia”, área que, en general, parece distante de los estudios histórico-filosóficos que promueve esta Asociación y área que, para colmo, bajo los efectos de la que podríamos llamar “presión del *paper*”, también empieza a distanciarse del lenguaje hispano y a desinteresarse por el desarrollo de la escritura técnica en español.

Me gustaría adelantarles una idea general del asunto a tratar y de mi tratamiento. Bastará para este propósito volver sobre el título: “¿Lógica y Fª de la Ciencia *versus* Filosofía?”. *Versus* es hoy una preposición que indica oposición o confrontación, mientras que en su origen latino era más bien un adverbio de dirección o una suerte de preposición con el sentido de “hacia”. Pues bien, *versus* en su uso actual, es decir: la confrontación de la Lógica y la Fª de la Ciencia con la Filosofía, cubre una historia de encuentros y desencuentros que ha desembocado en la situación presente, situación que tiende a la incomunicación y a la ignorancia mutua y que, a mi juicio, dista de ser

¹ En el marco del proyecto HUM2005-00365.

satisfactoria o siquiera sostenible razonablemente. *Versus* en su sentido originario, esto es: la dirección de la Lógica y la F^a de la Ciencia hacia la Filosofía, marca, a su vez, la nueva perspectiva o las nuevas relaciones que quiero proponer, en la esperanza de que esa pariente a veces lejana tenga buena acogida dentro de la casa común. Y, en fin, el interrogante que envuelve tanto el *versus*-diagnóstico de la situación como el *versus*-perspectiva alternativa no es más que una forma de invitarles a considerar esa infausta situación y a discutir las posibles salidas.

Creo que la discusión al respecto no solo es oportuna, sino insoslayable en el marco de la cuestión capital a la que nos enfrentamos quienes tenemos que ver con el aprendizaje, la enseñanza y el cultivo académico de la filosofía en nuestro país. La cuestión, en pocas palabras, es: ¿Qué sentido tiene lo que estamos haciendo? Hay varios motivos tanto externos como internos para plantearla. Entre los externos figuran, por ejemplo, las presiones y demandas del llamado Espacio Europeo de Enseñanza Superior y las propuestas adaptativas de las Comisiones formadas para atender los requerimientos de profesionalidad y competitividad, investigación e innovación, de la Sociedad europea de Conocimiento. Pero los internos también son, o deberían ser para nosotros, acuciantes.

El caso de la Lógica, en los estudios de Filosofía, puede ilustrar la significación y el alcance de lo que, a mi juicio, está en cuestión. Los planes de estudios de las 23 facultades de Filosofía del país (18 públicas y 5 privadas) ofrecen para el presente curso 2004-05, sin contar los programas de III^{er} ciclo, 67 asignaturas de Lógica (10 obligatorias y 57 optativas), amén de las 23 que corresponden a la “Lógica” omnipresente como materia troncal. Hay, en suma, una oferta oficial de 90 ocasiones de estudiar temas de lógica, cifra que no deja de constituir un alto índice de presencia institucional y una señal aparente de éxito académico. Ahora bien, ¿cuál es la incidencia real de esta Lógica en la teoría o la práctica de la Filosofía en el país?

Digamos escasa, por no decir nula. ¿Se corresponde la oferta con una demanda pareja, con un vivo interés entre los estudiantes o entre los colegas de otras áreas filosóficas? Está claro que no. Pero, la situación se torna aún más llamativa cuando uno se pregunta por la repercusión de todo este aparato académico sobre la cultura del país. Tomemos como referencia las nociones de Lógica que obran en nuestros Diccionarios más acreditados. Conforme al *Diccionario de uso del español* (M^a Moliner, 1998²), “Lógica” significa “tratado de las operaciones del pensamiento”; y según el *Diccionario del español actual* (Seco, Andrés, Ramos, 1999) es la “parte de la filosofía que estudia el pensamiento o razonamiento y las leyes que lo rigen”; por fin, el DRAE

(2001²), al describirla como “ciencia que expone las leyes, modos y formas del conocimiento científico”, viene a rescatarla de esas garras escolásticas de la psicología racional, para dejarla en manos de una especie de positivismo o postkantismo: seguimos, en definitiva, en los albores del pasado siglo. Pues bien, son situaciones anómalas o curiosas como estas las que pueden –deben– mover a los profesores o profesionales de Lógica a plantearse: ¿Qué papel desempeñan los estudios de Lógica en Filosofía, a qué responden? Y, más en general, ¿cuál es su contribución al desarrollo y la calidad del conocimiento y del discurso públicos? Me temo que unas cuestiones de sentido y contenido como éstas, reiterables a propósito de las diversas áreas y materias filosóficas, y de la filosofía misma, se echan en falta en medio del barullo provocado por el impacto de las presiones externas sobre nuestra conformación académica interna y, según algunos, específicamente por la caída de Bolonia sobre nuestras áreas y troncos de conocimiento.

1.

El acta de nacimiento del área de “Lógica y Filosofía de la Ciencia” es el R.D. 1888/1984 (26 de sept.) que regula las pruebas de idoneidad convocadas en febrero del mismo año. Según el preámbulo, la agrupación de plazas por áreas es un recurso administrativo que sustituye con ventaja el complicado mecanismo de equiparaciones y analogías. También –aunque no se dijera– formaba parte de un intento más amplio, a la postre fallido, de neutralizar o diluir los núcleos tradicionales de poder académico, como las cátedras y los decanatos. Según el art. 2.2, se entiende por áreas de conocimiento

“aquellos campos del saber caracterizados por la homogeneidad de sus objetos de conocimiento, una común tradición histórica y la existencia de comunidades nacionales o internacionales”.

El área de “Lógica y Filosofía de la Ciencia” comprende las Lógicas y Metodologías, las Filosofías del Lenguaje y de la Ciencia, y la H^a de la Ciencia impartidas entonces en Filosofía y CC. de la Educación o en F^a y Letras, amén de una Epistemología de las cc. sociales y jurídicas, compartida con Derecho, y una H^a de las Ciencias, compartida con Ciencias. Quedan fuera las lógicas

² Para no cargar el texto con citas bibliográficas, me remitiré en este y los demás casos a la bibliografía de mi estudio sobre “La Lógica del s. XX en España”, disponible en la red: Summa Logicae < <http://logicae.usal.es> >.

matemáticas e informáticas asignadas a las áreas de análisis matemático, álgebra y cc. de la computación, o la H^a de la Ciencia que compete a Medicina y a Farmacia. Con todo, no parece que esa inclusión de materias en nuestra área responda cabalmente al concepto de área expuesto. Cabe apreciar, no obstante, un aire de familia entre ellas propiciado por la recepción coetánea del neopositivismo lógico y la filosofía analítica. Filosofía que, además de lazos e interrelaciones, les facilitó un suelo de acogida, un humus filosófico en el que la nueva lógica o la nueva semiótica o los nuevos estudios sobre la ciencia pudieron arraigar e implantarse, supliendo la falta de tradiciones autóctonas.

Consideraré los encuentros y desencuentros de estas materias o especializaciones con la Filosofía a partir de los años 50, aunque su historia bien puede cubrir el s. XX. Por ejemplo, la tesis de Crexells (1919) ² inicia una prometedora línea semántica de contribución a la filosofía de la lógica que se va diluyendo en las tesis posteriores de Xirau (1921) y Zubiri (memoria de Lovaina, 1921) hasta desaparecer en la tesis doctoral del propio Zubiri (1921), que parece anunciar el desvío de la fenomenología hispana con respecto a la nueva lógica y su filosofía. Por otro lado, M. Arnáiz (1923) abre la caja de los truenos neoescolástica contra el “matematismo” de la filosofía moderna, que luego resonará, bajo diversas claves, en otros críticos de la que llaman “logística” (e.g. desde J. Pemartín 1940 hasta L.E. Palacios 1969). A su vez, desde otro frente crítico de la razón científica moderna, J. Marías (1936) descarta el interés filosófico del “cientismo” del empirismo lógico, en la primera reseña española al respecto. Hay, por cierto, un feliz e inesperado encuentro con la lógica y la filosofía de la matemática moderna a principios de los 30, en las páginas de la revista *Criterion* y en las prensas del Institut d'Estudis Catalans, a través de contribuciones como las de M. Soy y, en especial, D. García (Bacca). Pero la Guerra Civil y otras contingencias, tanto personales como socio-institucionales, harán que al fin se trate de otra ocasión perdida. En suma, será en el curso de la 2^a mitad de siglo, al hilo de la recepción efectiva no solo de la nueva lógica sino de la filosofía analítica y de otros desarrollos, e.g. en filosofía del lenguaje y en las fronteras entre la filosofía y la historia de la ciencia, cuando las materias del área cobren entidad en nuestra filosofía académica y el área misma adquiera su conformación propia.

Pero antes de considerar las vicisitudes y el decurso de este complejo proceso, no estarán de más algunas observaciones sobre el área para saber a qué atenernos. De entrada, conviene reparar en su constitución *receptiva*. Ni ella ni sus componentes se han formado a partir de alguna tradición autóctona de filósofos o de científicos —el papel de unos guías intelectuales de nuestra modernización como Ortega y Gasset o Rey Pastor resulta, en este sentido, insignificante, sea por despiste en el primer caso o sea por desvío en el

segundo—. Tampoco cabe hablar de los progresos de la lógica o la filosofía de la ciencia en España, es decir: de nuestras contribuciones a su desarrollo, sino más bien de nuestros progresos en esos campos, es decir: de nuestra aculturación y nuestras recepciones. Ha sido en H^a de la ciencia española —fuera del área, por cierto— donde se han desarrollado unas tradiciones y líneas propias de investigación y contribución; por lo demás, sólo en las dos últimas décadas y en ciertos ámbitos, como la concepción estructural de la ciencia o la reflexión sobre la tecnología y el entorno telemático, van apareciendo en español aportaciones autóctonas sustantivas; en fin, hay especializaciones técnicas, en lógica por ejemplo, donde las contribuciones ya empiezan a apuntar hacia la comunidad internacional.

En vista del acusado carácter receptivo de la formación del área, tendrá especial relieve el marco administrativo e institucional, el contexto histórico “externo”, lo cual no deja de tener repercusión sobre la metodología adecuada para su estudio y reconstrucción.

Otro punto digno de mención es que lejos de asistir a un proceso simultáneo y homogéneo de conformación, nos vemos ante desarrollos de los componentes del área un tanto autónomos y en todo caso *diferenciados*. La lógica, por ejemplo, alcanza su normalización académica en los años 60-70 a través de los manuales que hoy se dirían “clásicos” (Sacristán 1964; Mosterín 1970; Garrido 1974; Deaño 1974), y pasa a discurrir a partir de entonces como una disciplina autónoma; la Filosofía del Lenguaje logra una situación parecida en los años 80, si bien sigue pendiente de las cuestiones y direcciones que marcan los nuevos cursos de la filosofía analítica; mientras que la normalización en Filosofía de la Ciencia ha de esperar a los años 80-90, entre otras cosas a la pacificación de sus relaciones de frontera —e.g. con la Historia o la Sociología de la Ciencia—; y, en fin, la Historia de la Ciencia no logrará la normalidad del manual básico autóctono hasta entrado el nuevo siglo, donde la Historia de la ciencia española se adelanta (López-Ocón Cabrera 2003) a la Historia general de la ciencia (Ordóñez y Sánchez Ron 2004).

Dados estos supuestos, Uds. me permitirán que a continuación, para evocar y seguir el complicado curso de esta historia, en vez de meterme en figuras como la tópica de las generaciones, opte por el planteamiento más neutro e inocuo posible: la secuencia por décadas.

2.

Los años 50 se inician llenos de promesas. En febrero de 1950 se acuerda la creación de una Sección de F^a de la Ciencia en la Sociedad Española de Filosofía y en diciembre se crea efectivamente en el CSIC una Sección de F^a e

Hª de la Ciencia, bajo la presidencia de Rey Pastor y de cuya secretaría se encarga inicialmente C. París hasta que pasa a las decisivas manos de M. Sánchez-Mazas. En 1952, el grupo animado por Sánchez-Mazas funda la revista *Theoria* y en 1953 el Seminario de Lógica Matemática en el Instituto “Luis Vives” de Filosofía.

El propio Rey Pastor dedica su discurso de ingreso en la RAE, el 1 de abril de 1954, al “Álgebra del lenguaje”, aunque allí mismo contrapone las ideas estéticas de Croce y Vossler a “la doctrina lógica del gigante Russell que me orientó, pero -confiesa- no adopté”, desvío que le valdrá el aplauso de J.Mª Pemán, en el discurso de contestación, y su entusiasta vindicación de una “lógica caliente, humana”, vital, contraria a la disciplina convencional.

Puestas así las cosas, es una lástima que la única propuesta lúcida y prometedora al margen de la lógica clásica o estándar de lo racional, la lógica de lo razonable que avanza L. Recaséns Siches en el contexto de una nueva filosofía de Derecho en 1956, pase enteramente inadvertida. Pero aún es más lamentable la desaparición de *Theoría* en 1955 y la consunción de Seminario del Luis Vives, al tener que exiliarse Sánchez-Mazas. Ciertamente es que ese mismo año el FCE publica en México la *Lógica matemática* de Ferrater-Leblanc, pero ni la escasa fortuna de este manual, ni ciertos ensayos aislados de seminarios (M. Sacristán en CC. Económicas o J. R. Fuentes en Matemáticas), podrán impedir que al final se frustren las expectativas creadas a principios de los 50 y nos encontremos con una reintroducción fallida de la lógica y de sus acompañantes filosóficas modernas.

Los años 60 inician la recuperación y el reencuentro sobre unas nuevas bases editoriales y socio-institucionales. Las primeras, e.g. las colecciones “Estructura y función” de Tecnos o “Zetein” de Ariel, dan respaldo y solidez a las tareas de traducción e importación; las segundas, desde las Convivencias de los autodenominados Filósofos Jóvenes, iniciadas en 1963, hasta las reapariciones o las apariciones de revistas (e.g. *Revista de Occidente* [2ª época] en 1963, *Aporía* en 1964), reaniman la vida y la cultura filosóficas del país. Puede que el sentido de la nueva lógica aún sea incierto –mientras Muñoz Delgado 1962 se apunta al tópico de la neutralidad filosófica de la lógica formal, Sacristán 1962-63 reivindica la significación y el contenido filosóficos de la nueva lógica frente a quienes la declaran un aparato sintáctico, vacío o trivial–. Pero, en todo caso, las virtudes del manual *Introducción a la lógica y al análisis formal* de Sacristán (1964) –como la contextualización filosófica, la calidad técnica, la lucidez con que trata malos entendidos como los propagados acerca de los resultados metateóricos de Gödel o, en fin, el éxito académico– harán de su publicación no sólo el momento de la recepción efectiva de la nueva lógica, sino el comienzo de su normalización académica

en nuestro medio filosófico. Por otro lado, las noticias sobre Wittgenstein recibidas en la década anterior -que incluían la traducción del *Tractatus* en 1957- cobran nueva fuerza en las revisiones de conjunto de Ferrater o de Drudis Baldrich, en 1966; y dos años después, en 1968, el Simposio de Burgos, en torno a la filosofía de la ciencia de K.R. Popper, marca la introducción de los principales temas de discusión en el campo dividido de la filosofía de la ciencia de mediados del siglo. Perduran, no obstante, las señales escolares o escolásticas de incompreensión como las que emiten algunas ponencias de la IX Semana Española de Filosofía (1967) sobre “Lenguaje y Filosofía” o un prólogo supuestamente crítico (Palacios 1969) a la versión española de un manual gris de Lógica.

Será la década de los 70 la que empiece a traer acontecimientos decisivos para los componentes del área, en especial para la lógica y la filosofía del lenguaje, de la mano de otras recepciones e implantaciones filosóficas coetáneas, en particular la de la filosofía analítica. (Un servicio similar ha prestado esta filosofía, por cierto, en otras culturas filosóficas tan dispares como la francesa o la mexicana). Los 70 son, para empezar, años de cambios e innovaciones de carácter administrativo e institucional. Por el Decreto 1974/1973 del 12 de julio se autoriza la división de la facultad de F^a y Letras en tres: Geografía e Historia, Filología, Filosofía y CC. de la Educación; una directriz ulterior del 17 de julio del 73 marca las líneas maestras de sus planes de estudios. Para muchos que recuerdan la época dorada vivida por la facultad de F^a y Letras de Madrid en los años 20 y 30, al calor del llamado “plan G^a Morente”, esta escisión ha sido la madre de todos nuestros males en Humanidades, Filosofía incluida. Como este juicio descansa en una impresión a la que contribuyen idealizaciones, rememoraciones y frustraciones, su discusión es delicada y pediría más tiempo y miramientos que los disponibles ahora. Lo que se puede observar en todo caso es que esta división de la facultad de F^a y Letras viene a ser la primera de una serie de escisiones (en secciones, áreas, departamentos, proyectos de investigación), presididas por la idea de que la fragmentación del conocimiento corre parejas no solo con la especialización del saber sino con la profesionalización de su ejercicio, y conducentes a la paradójica consecuencia de que la división y subdivisión de un campo de estudio deviene una clave para la excelencia académica y la competitividad social. Consecuencia paradójica en la medida en que convierte un comportamiento de áreas pequeñas o marginales de investigación, carentes de masa crítica, en una suerte de estrategia general tendente a la promoción de cercados en los que la gente cultiva y cuida su propio huerto.

Triste destino para un lector de Platón o para cualquier persona de natural dialéctico: a tenor de la *República*, 537c, los conocimientos adquiridos por

separado en la niñez deben reunirse luego en una visión general de las relaciones que existen entre unas disciplinas y otras, y entre cada una de ellas y la naturaleza del ser, pues esto es lo único que se mantiene como un conocimiento firme en quienes penetra y además constituye la mejor prueba de si una naturaleza es dialéctica o no: “porque es dialéctico el que tiene visión de conjunto, y el que no la tiene, no”. Ahora bien, si en verdad fuera un destino, nuestro destino, no haría falta ser platónico para oponerse a él. Pues lejos de haberse demostrado que la atomización del conocer depare virtud epistémica alguna, hay una larga e insistente experiencia histórica que muestra lo contrario, al menos en filosofía. Sin embargo, también hemos de reconocer que esa dinámica de divisiones y separaciones iniciada en los años 70 no dejó de favorecer el arraigo de la lógica y de la filosofía del lenguaje y de la ciencia, bien en los nuevos Dptos. de las universidades de Barcelona, Valencia o Autónoma de Madrid, en la primera mitad de los 70, o bien al socaire de los nuevos planes de estudios y de las nuevas secciones de Filosofía que se van creando, conforme avanza la segunda mitad de la década, en las universidades de La Laguna y del País Vasco o en la UNED.

Este proceso de cambio y renovación institucional se acompaña de otros de normalización académica en la subárea de Lógica y de promoción en las de Filosofía de Lenguaje y F^a e H^a de la Ciencia. En el primer caso, recordemos los manuales de Mosterín 1970, Garrido 1973, Deaño 1974, hoy “clásicos” en la medida en que allí aprendimos lógica la mayoría de quienes la enseñamos y por contraste con la nueva ola de manuales “modernos” que han venido a sustituirlos a finales de los 90 y principios de los 2000. Con el fin de no perder de vista los aspectos internos de esta evolución, recordemos también que el sentido y el papel de la Lógica siguen siendo inciertos pese a la definición de su corpus disciplinar en los manuales. Así concurren orientaciones diversas según se considere la lógica: [a] como una disciplina técnica y autónoma (Mosterín 1970); o [b] como un repertorio de lenguajes y procedimientos de análisis más bien aplicables [b.1] a las inferencias y teorías científicas (Sacristán 1964) o [b.2] al discurso en el lenguaje común (Deaño 1974); o [c] como una mezcla más o menos integrada de [a] y [b], en Garrido (1973); o incluso [d] como una mezcla más o menos confusa de [b.1] y [b.2], en Muñoz Delgado (1972). Ampliando la perspectiva, recordemos la aparición de la revista *Teorema* en 1971, progresivamente especializada en esta área analítica a partir de un primer número dedicado a dar cuenta de la razón dialéctica y la razón analítica; esta inestable pareja de análisis y dialéctica, presuntos protagonistas de la filosofía de la época, también inspira un número monográfico de *Revista de Occidente* (138, 1974) y suscita un número combativo de *Zona abierta* (3, 1975).

En filosofía de lenguaje asistimos al inicio de su pleno reconocimiento académico, subrayado por José S.-P. Hierro al declarar, en parte *pro domo sua*, el año 1970 como “año fundacional”: en ese año se publican, además de sus *Problemas del análisis del lenguaje moral*, dos ensayos dispares pero en cierto modo complementarios de J. Ferrater (Indagaciones sobre el lenguaje) y E. Lledó (Filosofía y lenguaje). Madura, por lo demás, la recepción de Wittgenstein -a quien dedica un monográfico *Teorema* (1972)-, mientras se gesta la de Chomsky no solo en lingüística sino en filosofía. Por su parte, la Filosofía de la ciencia ya puede permitirse un repaso de su situación en el pensamiento español contemporáneo (III Simposio de Valencia, 1971) y se va desarrollando al hilo de la introducción y traducción de diversas confrontaciones de la escuela popperiana: e.g., con la escuela de Frankfurt y el positivismo en la sociología alemana (1972), con el desafío de Kuhn en las fronteras de la H^a y la F^a de la ciencia (1975).

En H^a de la ciencia, 1977 es el año del congreso fundacional de la Sociedad Española de H^a de las ciencias -luego SEHCYT- y de la aparición de su revista *Llull*, al margen de las tradiciones médicas y farmacéuticas imperantes en diversos centros e instituciones o en la revista *Asclepio* (CSIC). En fin, en un plano filosófico general, tiene especial relieve el *Diccionario de Filosofía contemporánea* (que dirige M.A. Quintanilla, 1976), por su doble significación como espejo de la situación y como manifiesto.

Los años 80 vienen a asentar las tendencias institucionales y académicas de los años 70 en el área hasta el punto de fijar, como ya decía al principio, sus propias señas de identidad en el R.D. 1888/1984. Este reconocimiento no solo supone la normalización ya bien acreditada de la Lógica, sino la recientemente lograda en Filosofía de Lenguaje (a través de manuales como el de Hierro 1980, o el de Acero, Bustos y Quesada 1982), amén de unos primeros pasos en ese sentido en Filosofía de la ciencia (e.g. los dados por Moulines 1982 o Rivadulla 1982). A lo cual se suman otras señales socio-culturales de la implantación del área: en 1982 se inician los Congresos de T^a y Metodología de la Ciencia celebrados en Oviedo; en 1985 reaparece *Theoria* bajo el altivo y certero lema “*eadem mutata resurgo*”; y ese mismo año comienzan los Congresos de lenguajes naturales y formales que organiza C. Martín Vide desde Tarragona. Esta implantación del área no implica, sin embargo, unos planes de estudios uniformes u homogéneos ni, menos aún, un curso común y único de desarrollo de las subáreas. Viene a paliar en parte la situación, a la vez que confirma el especial estatuto de ciertas subáreas, el R.D. 1467/1990 que marca las directrices generales de los estudios de Filosofía e instaura como materias troncales la Lógica, la F^a del lenguaje y la F^a de la ciencia. Pues bien, en los 90 afloran todas esas tendencias, no siem-

pre convergentes, hacia la normalización, la dispersión y la especialización académicas, siendo un factor a mi juicio decisivo no solo para la eclosión, sino incluso para la exacerbación de estos síntomas, el Decreto 1086/1989 que, en el marco de una nueva política ministerial de incentivación, establece el sistema de quinquenios de docencia y sexenios de investigación para el profesorado funcionario.

Esta política de promoción y reconocimiento del profesor investigador, con unos criterios de excelencia que se extenderán a programas de doctorado y proyectos de investigación, va a desempeñar durante los años 90 y ss. un papel determinante en la orientación adoptada dentro del área, por la lógica en especial, hacia una especialización y profesionalización que progresivamente la aleja de sus fuentes y sus compañías filosóficas. La tendencia hacia la profesionalización y la dispersión especializada se acentúa además en lógica por el relieve no sólo académico sino ocupacional que cobran las investigaciones fronterizas en informática, cc. de la computación o inteligencia artificial. Los años 90 son, no obstante, buenos años para el área en una perspectiva social e institucional: en noviembre de 1992 tiene lugar en el CSIC la reunión fundacional de la Sociedad de Lógica, Metodología y F^a de la Ciencia en España, cuyo primer boletín data de junio de 1993 y cuyo I Congreso se celebra en Madrid, en diciembre del mismo año; actualmente cuenta con unos 150 miembros. Otra buena señal es la reaparición de *Teorema* en 1996. Por otra parte, en lógica, tiene lugar el relevo de los manuales “clásicos” por los “modernos” (e.g. C. Badesa, I. Jané y R. Jansana 1998; J.L. Falguera y C. Martínez Vidal 1999); en F^a del lenguaje se depura la normalidad escolar con nuevas compilaciones y tratados (L.M. Valdés 1991, M. García-Carpintero 1996, A. García Suárez 1997); mientras que la F^a de la ciencia alcanza su normalización académica (e.g. a través de J. Echeverría 1989, U. Moulines, ed. 1993, o J.A. Díez y U. Moulines 1997).

En fin, entre finales de los 90 y principios de los 2000, podemos asistir a la implantación y cultivo de nuevas direcciones y campos de estudio dentro del área: por ejemplo, en lógica, la teoría de la argumentación; en F^a del lenguaje, los estudios sobre metáfora y sobre cuestiones fronterizas con la F^a de la mente y las cc. cognitivas; en F^a de la ciencia, los estudios de CTS y de género -en connivencia con H^a de la ciencia- o la F^a de la tecnología. También tiene interés reparar en que, a lo largo de estas dos últimas décadas, las contribuciones autóctonas empiezan a ser perfectamente homologables en calidad y cantidad a las foráneas, de modo que actualmente el área ya ha dejado de ser una colonia o secuela de las comunidades y los centros extranjeros de investigación para mantener relaciones regulares de colaboración e

intercambio con ellos. Signo de los nuevos tiempos, para quien no siga las publicaciones de firma española en revistas y editoriales acreditadas extranjeras, podría ser el más reciente Congreso internacional de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia [12th Intern. Congress of Logic, Methodology and Phil. of Science], celebrado en agosto de 2003 en Oviedo: de los 636 participantes inscritos, eran españoles 117 (un 18.3 %) y el índice de nuestras contribuciones en Lógica, superando este porcentaje, llegó al 22.3 % de las pertenecientes a su campo y al 29 % del total de las ponencias hispanas.

3.

No es extraño que, al cabo de esta historia de implantación, normalización y expansión, el área pueda presentar un buen balance de datos y cifras tanto en el plano académico como en el socio-institucional. Perdonen que les obsequie con algunos números y porcentajes para que la imagen de la situación no se limite a ser impresionista.

Veamos, para empezar, lo que nuestra retórica productiva llamaría “el potencial humano estable del área”, es decir: el profesorado funcionario perteneciente o adscrito a ella (catedráticos de universidad, CU, y titulares, TU; catedráticos de escuela universitaria, CEU, y titulares, TEU). Para disponer de una perspectiva adecuada situaré los datos al respecto dentro del marco general del profesorado de Filosofía y de su distribución por áreas. De los datos disponibles para el año 2000 (fuente: www.filosofia.org [averiguador-profesorado]) resulta el cuadro I siguiente:

CUADRO I

Área	CU	TU	CEU	TEU	Totales
Filosofía	86	208	12	30	336
Filosofía Moral	20	56	4	3	83
Lógica y F ^a Ciencia	23	98	–	2	123
Totales:	129	362	16	35	542
Antropología Social	24	100	–	6	130
Estética y T ^a de las Artes	8	40	–	4	52
Historia de la Ciencia	12	50	–	3	65
Universidad española:	7.377	23.025	1.985	10.812	43.199

* Si nos atenemos a las tres áreas estrictamente filosóficas –no compartidas

con otras titulaciones—, obtenemos los porcentajes siguientes:

Prof. de las 3 áreas / Lógica y F^a de la Ciencia: 542 / 123 = 22.6 %.

Distribuciones de catedráticos y titulares de universidad:

CU: Filosofía = 25 %; F^a Moral = 24 %; LógFC. = 18 %

TU: Filosofía = 62 %; F^a Moral = 67 %; LógFC. = 79 %

Mis datos más recientes se refieren al año 2004 y proceden de la base de datos para la composición de comisiones de habilitación (29/07/2004; fuente: MEC, Universidades, Documentos, estudios e indicadores). Conviene tener en cuenta que, para entrar en los sorteos de composición de dichas comisiones, el profesorado ha de estar en activo y los CU han de tener reconocidos al menos dos sexenios de investigación, mientras los demás (TU, CEU y TEU), uno. El cuadro siguiente recogerá ambos aspectos: profesores en activo / profesores cualificados con el mínimo de sexenios requeridos en su caso.

CUADRO II					
Área	CU	TU	CEU	TEU	Total/Cualificados
Filosofía	81/71	213/140	11/6	28/1	333/218=65.4%
Filosofía Moral	23/23	60/37	5/3	2/0	90/63=70.0%
Lógica y F ^a Ciencia	31/29	96/69	–	2/0	129/98=75.9%
Antropología Social	27/25	114/64	1/0	9/3	151/92=60.9%
Estética y T ^a de las Artes	9/9	42/22	–	3/1	54/32=59.2%
Historia de la Ciencia	14/13	57/38	1/0	2/0	74/51=68.9%

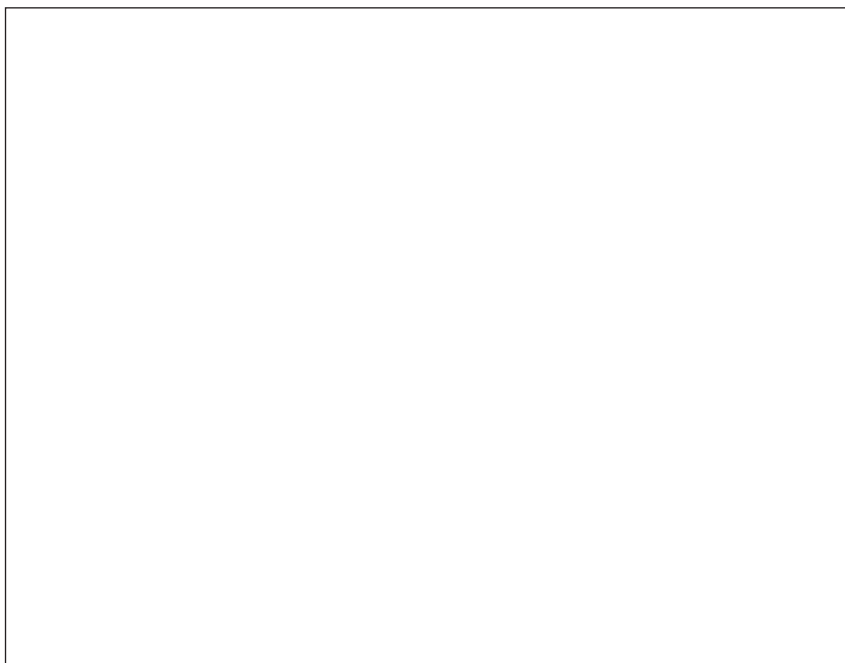
Porcentajes: Prof. 3 áreas / Lógica y F^a de la Ciencia: 552 / 129 = 23.3 %.

Distribuciones:

	Filosofía	F ^a Moral	Lógica y F ^a Ciencia
CU	333 / 81 = 24.3	90 / 23 = 25.5	129 / 31 = 24.0
TU	333 / 213 = 63.9	90 / 60 = 66.6	129 / 96 = 74.4

Creo que los datos son bastante elocuentes sin necesidad de comentario.

Otro elemento de juicio digno de consideración para hacerse una idea de la significación del área dentro de los estudios de Filosofía es el relativo a su ámbito de competencia académica. Ateniéndome a las materias que componen la oferta oficial de los planes de estudios de Filosofía para el presente curso, 2004/05, tanto en las universidades públicas como en las privadas, he obtenido el siguiente cuadro:



³ Dentro de esta subárea, cabe destacar 14 ofertas (8 *oblig.* / 6 *opt.*) bajo la denominación "Filosofía de la Naturaleza" [4 *oblig.* pertenecen a privadas], y 8 ofertas (1 *oblig.* / 7 *opt.*) correspondientes a CTS.

CUADRO III

1. Troncales: 10 / 3 (30 %) [Lógica, F^a del lenguaje, F^a de la ciencia]

2. *Obligatorias*:

General: 208 / 56 [26.9 %]

Públicas: 144 / 46 [31.9 %]

Privadas: 64 / 10 [15.6 %]

3. *Optativas*:

General: 870 / 203 [23.3 %]

Públicas: 742 / 188 [25.3 %]

Privadas: 128 / 15 [11.7 %]

Distribuciones:

	<i>Obligatorias</i>	<i>Optativas</i>	Totales
Lógica	10 {17.8%}	57 [28 %]	67 [25.8%]
F^a Lenguaje	4 {7 %}	26 [12.8%]	30 [11.5%]
F^a mente	3 {5 %}	15 [7.3%]	18 [6.9%]
F^a de la ciencia	28 {50 %}	83 [40.8%]	111 [42.8%] ³
H^a de la cienc.	11{19%}	22[10.8%]	33[12.7%]
	56	203	259

Porcentaje general: *Obligatorias* + *Optativas* = 1078 / 259 [24 %]

Oferta total: 69 [i.e. 23 -3 Troncales] + 56 [*Obligatorias*.] + 203 [*Optativas*] = 328 asignaturas.

En suma: de un total de 1308 asignaturas competen al área 328, un 25 % de la oferta curricular en Filosofía.

Por otro lado, las ofertas correspondientes al área de Lógica y F^a de la Ciencia [2004/05] son, según el tipo de universidades, las siguientes:

Públicas: 39 programas (11 específicos del área) + 7 cursos en otros programas.

Privadas: 4 programas (ninguno específico) + 2 cursos en otros programas.

Permítanme llamar su atención sobre un par de puntos del cuadro III.

⁴ La situación del área en las facultades de Humanidades es mucho menos alentadora. Esta titulación, por un lado, cuenta con dos materias troncales asignadas a Filosofía: una "Filosofía" y una "Historia del pensamiento filosófico y científico" que admite diversas modulaciones. Por otro lado, considerando la oferta del curso 2004-05 en las 30 facultades de esta titulación, 6 de ellas privadas, resulta la siguiente distribución de materias del área (correspondiendo como antes los números en cursiva a *obligatorias* y los otros a *optativas*):

Lógica	F ^a del Lenguaje	F ^a de la Ciencia	H ^a de la Ciencia	Totales
2 / 2	5	6 / 7	5 / 6	13 / 20

Por materias concretas, cabe destacar la relativa fortuna de los estudios de CTS -troncal incluso en la Jaime I- y el incipiente interés por la Teoría de la argumentación.

Uno tiene que ver con la introducción de una quinta subárea, la F^a de la mente. Responde a la conveniencia de recoger la formación y el desarrollo de nuevos núcleos temáticos de creciente dinamismo como podrían ser la T^a de la argumentación, los estudios de CTS y tecnología o los relacionados con la cognición y las cc. cognitivas, y al problema de subsunción bajo alguna de las subáreas existentes que presentan estos últimos estudios. El otro punto estriba en la distinción entre las ofertas de las universidades públicas y de las privadas, en Filosofía, distinción que permite por un lado observar la notable diferencia de trato que recibe el área en uno y otro tipo de universidades y, por otro lado, apreciar la carga docente relativa que corresponde oficialmente al área de Lógica y F^a de la ciencia: cotejando la oferta de Filosofía en la Universidad pública, en general, con su profesorado funcionario, vemos que al área le compete un 27% de esa oferta y cuenta con un 23 % del profesorado numerario ⁴.

Pues bien, estos datos sobre la presencia e incluso el éxito logrado por el área en los planes oficiales de Filosofía contrastan vivamente con otros que revelan un creciente desinterés de los estudiantes hacia ella o que dejan entrever su escasa incidencia en la cultura filosófica española. Sobre este último punto, bastaría comparar los catálogos actuales de nuestras editoriales con los de hace unos 20 o 30 años para ver un agujero negro del que solo se salvan algunos temas del momento como los relacionados con CTS o con “bio-filosofía” o con la divulgación en H^a de la ciencia. Del primer punto, del desvío de los estudiantes, no solo hay una amplia y probada experiencia sino datos referidos tanto a los alevines de los primeros cursos como a los doctorandos. Como ya he presentado porcentajes y datos evolutivos a este respecto en otras ocasiones –por ejemplo, en septiembre del año pasado en el XIV Seminario en Salamanca; cf. también mi informe sobre “La lógica del s. XX en España”, documento *on line* en “Summa logicae en el s. XXI”, <http://logicae.usal.es>–, les ahorraré estos números. En todo caso, nuestra situación actual difiere sustancialmente de la existente en los años 70-80. Y esto obedece, creo, al distanciamiento y la incomunicación entre el área y la Filosofía, dentro del marco de fragmentación y especialización académica promovido por los nuevos tiempos de profesionalización, en nuestra sedicente “Sociedad del Conocimiento”, y por las políticas de incentivación de la excelencia seguidas por el Ministerio del ramo en las dos últimas décadas, aparte de los cambios que se han ido produciendo en el marco general de nuestras preocupaciones e intereses culturales. Así pues, nuestro caso, con ser grave y notorio, no es un caso singular, pero es desde luego el que a nosotros nos interesaría resolver o, por lo menos, aliviar.

Este propósito guiará mis sugerencias finales acerca de los servicios que

la vuelta del área a la casa común de la filosofía podría suponer. Sin embargo, como en estos trances, la lucidez es tan recomendable como la buena voluntad, habré de confesarles cierto estado de perplejidad. Se trata de lo siguiente: creo que la existencia de las áreas es causa o condición de algunos males —e.g. de una concepción patrimonial y administrativa de la filosofía como la que hoy se trasluce en las distribuciones de créditos que quieren hacerse pasar por propuestas de planes de estudios—, y que su pervivencia es cómplice de otros —e.g. de la compartimentación de los estudios de filosofía cuando la Filosofía se supone dirigida a todo lo contrario, o de la ausencia de tradiciones de investigación que unas áreas administrativas malamente podrían suplir—.

Así que sería saludable suprimirlas, si no *de iure*, lo cual excede nuestras competencias, al menos *de facto* y en la medida en que esté a nuestro alcance. Sin embargo, lo que voy a sugerir son posibles servicios específicos del *área* de Lógica y F^a de la ciencia a la Filosofía en su conjunto, es decir un alivio más que un remedio. Perdón por la incongruencia. Pues bien, dejando a un lado nuestras opciones en orden a la desaparición o la transformación de las áreas y jurisdicciones establecidas, ¿qué puede hacer el área de Lógica y F^a de la ciencia por la Filosofía? Por lo demás, si las áreas llegaran un buen día a desaparecer o difuminarse como otras inercias administrativas, la cuestión seguiría vigente: ¿qué pueden hacer nuestros estudios de Lógica por la calidad de nuestro conocimiento y nuestro discurso en Filosofía?

4.

Ahora no podré tratar este punto como es debido. Sin embargo, déjeme mencionarles la posibilidad de ofertas de carácter genérico y de carácter específico. Entre las primeras, cabría citar la experiencia del trato con disciplinas puente, como la F^a de la mente mediadora entre F^a del lenguaje, T^a del conocimiento y cc. cognitivas, o con investigaciones fronteras, e.g. en Inteligencia Artificial o en la revisión de marcos conceptuales y categorías. De otra especie, dentro del mismo género, serían las ofertas de paradigmas y procedimientos tanto de racionalidad teórica —modelos cognitivos, lógicos, analíticos—, como de racionalidad práctica —desde modelos pragmáticos y discursivos hasta modelos tecnológicos o de socio-economía del conocimiento.

Pero más significativos son unos servicios específicos como los que podrían esperarse, por ejemplo, de la Teoría de la argumentación, donde se entiende por argumentación la acción e interacción de dar cuenta y razón de algo a alguien con el fin de lograr su comprensión y su asentimiento. Le

dedicaré los últimos minutos al ser un dominio con el que estoy familiarizado (vid. e.g. Vega Reñón 2003) y dirigir un proyecto de investigación específico (HUM2005-00365). Su integración puede tener a mi juicio varias proyecciones. Aquí puede que les interesen sobre todo dos de ellas: una filosófica y otra histórica.

En su proyección filosófica, la T^a de la argumentación puede prestar notorios servicios a unos propósitos distintivos de la Filosofía como los que se alegan para su enseñanza en el Bachillerato: e.g. la formación y el ejercicio de la capacidad crítica; el fomento de la comunicación, la deliberación y el debate racional; la educación en habilidades discursivas y en valores cívicos, etc. Pero su relación con el cultivo y la práctica de la filosofía misma no es menos sustancial sino, incluso, más singular e íntima. De entrada, cabe entender la relación interna entre el discurso filosófico y la T^a de la argumentación en este sentido: no hay posición filosófica tan incontestable que no admita discusión o contra-argumentación, ni tan absurda que excluya todo intento de rehabilitación razonable, de modo que las cuestiones filosóficas se dirimirán en la arena de la confrontación discursiva y con arreglo a estimaciones graduales y correlativas de plausibilidad, donde una tesis es más / menos aceptable (o inaceptable) según sea correlativamente más / menos inaceptable (o aceptable) la contraria.

Pero la relación también alcanza a tener un sentido más fuerte: lo que depende de los argumentos en juego no es solo la aceptabilidad o inaceptabilidad de una proposición filosófica, sino más radicalmente su significado. En filosofía, los porqués de lo dicho y el juego de razones y objeciones al respecto –incluso por qué podría o no decirse– son parte sustancial del significado de lo que se dice. Esto implica: (a) que el significado de una proposición filosófica puede no estar bien definido o resultar radicalmente ambiguo sin la argumentación correspondiente; de modo que, entonces, (b) no podremos saber si la proposición es filosóficamente relevante antes o al margen de los argumentos pertinentes o las debidas pruebas; y en definitiva, (c) no podremos apreciar cabalmente la calidad y el rendimiento filosóficos de una buena propuesta o de una feliz ocurrencia sin su contextualización y su desarrollo discursivos, esto es: sin su discusión y su justificación argumentativas.

De donde se desprende que estas mismas tesis metafilosóficas (a)-(c) no serán proposiciones precisas mientras no se argumenten cumplidamente. Con todo, aparte de desmentir falsas aporías entre el relato y el discurso o entre la interpretación y la argumentación en filosofía, esas tesis apuntan hacia un estilo discursivo y franco, antes que aforístico o elusivo, de hacer filosofía, estilo que se beneficia del concurso expreso de la teoría de la argu-

Pensamiento del Barroco

ESTÉTICA DE LOS ANIMALES: UNA LECTURA IMAGINARIA DE LA 'VARIA COMMESURACIÓN' DE JUAN DE ARFE Y VILLAFANE

Ricardo PIÑERO MORAL
(Universidad de Salamanca)

La literatura artística en lengua española cuenta con una fecha clave, que sirve como punto de referencia en el desarrollo de toda una corriente de tratados y estudios de primera magnitud. En el año 1600 Gaspar Gutiérrez de los Ríos publica *Noticia general para la estimación de las artes*. Se despliega con ella, en sentido estricto, la historiografía artística en España, que contará a lo largo del siglo XVII con autores de la talla de Vicente Carducho, Francisco Pacheco o Jusepe Martínez¹. Estos tres nombres son tan sólo la cúspide de lo que será la teoría del arte y la crítica en el Siglo de Oro, donde aparecerán, además de trabajos sistemáticos, un buen número de obras literarias, tratados breves y memoriales, focalizados en los centros más influyentes de España en esa época, tanto desde un punto de vista político, como desde una perspectiva estética: Madrid, Sevilla y Zaragoza.

De todos modos, a pesar de la ingente cantidad de materiales sobre los que llevar a cabo nuestras tareas de investigación, ya se han producido algunos intentos de ordenación y clasificación de los escritos artísticos en el siglo XVII, como en el magnífico trabajo doctoral de Karin Hellwig². Resta ahora examinar con el detenimiento merecido cada uno de esos tratados y escritos, pues sin el conocimiento exhaustivo de todos ellos, la historia de las ideas estéticas en España será tan sólo un inventario, más que un proyecto de conocimiento en el que se puedan detectar las claves de nuestro pensamiento estético.

¹ Cf. PIÑERO MORAL, R.: "De la filosofía de la pintura", en CAPELLÁN, G. y AGENJO, X.: *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española*, Sociedad Menéndez Pelayo y Asociación de Hispanismo Filosófico, Santander, 2000, pp. 85-99.

² Cf. *La literatura artística española del siglo XVII*, Madrid, 1999.

A diferencia de la práctica artística, en especial la pictórica –tenida por excelente–, el pensamiento estético de los siglos XVI y XVII ha sido acusado de plagio en multitud de ocasiones, ha sido calificado de raquíptico y pobre, como lo atestiguan las palabras de D. Marcelino: “materia recibe de no pequeña sorpresa quien, después de haber admirado el prodigioso florecimiento de la pintura española en los dos siglos XVI y XVII, y la originalidad y el poder de creación que mostró en sus grandes maestros, recorre luego los libros técnicos que en aquella edad se imprimieron para servir de guía a los pintores; y, estimándolos, no bajo su aspecto histórico ni por las noticias de cuadros que nos conservan, ni tampoco por la pureza del lenguaje, habitual en los libros de aquella edad, sino por el fondo de las ideas y por la sustancia de la doctrina, los halla tan pobres, raquípticos y desmedrados, y, lo que es peor, en tan palmaria contradicción con lo que el arte de aquellas centurias practicaba, guiado sólo por el instinto del genio.

Y la sorpresa se aumenta cuando repara uno que la mayor parte de esos libros no salieron de manos de humanistas o retóricos extraños al ejercicio de las artes plásticas, sino que llevan los nombres de verdaderos artistas, insignes todos, cuál más cuál menos, en los fastos de la pintura española: Céspedes, Francisco de Holanda, Carducho, Pacheco... [...] Los didácticos volvían los ojos a Italia, y no tanto a las obras de arte como a los libros de los preceptistas, en quienes pretendían sorprender la fórmula de lo bello; y se limitaban a glosar de mil modos, como quien repite una lección aprendida de coro, lo que habían leído en Leonardo de Vinci, en León Bautista Alberti, en Paulo Lomazzo, en el Doni, en Dolce, en Borgini, en Vasari, en Bulengero y en otros innumerables críticos de artes, llevando algunos su afectado desdén de la pintura española hasta las más increíbles exageraciones”³.

Las palabras del polígrafo español son muy duras, muy severas. Parece que todo es un maremagnum, un coro de meros imitadores del gusto y el pensamiento italiano e italianizante. Sin embargo, con una mirada más audaz, más profunda, con una lectura más atenta, podremos encontrar aquellas ideas y aportaciones que nuestra tradición ha ido legando a la historia de la estética, y estaremos en condiciones de discernir, valorar e interpretar, de primera mano, con una mirada directa, obras y autores.

Ejerciendo ese derecho –y esa obligación de compromiso intelectual– a la *mirada directa*, en esta ocasión nuestro objetivo es examinar un autor y una obra de finales del XVI, que recogerá sus frutos y verá crecer su influencia a

³ Cf. MENÉNDEZ PELAYO, M.: *Historia de las Ideas Estéticas en España*, Madrid, 1940, vol. II, pp. 387-388 .

partir del XVII. Nos referimos a Juan de Arfe y Villafañe y a su *Varia Commensuración para la Esculptura y la Architectura*. Tras una breve presentación de ambos, centraremos nuestro análisis en uno de los asuntos menos estudiados, que se corresponde con el libro tercero de dicha obra, dedicado a la estética de los animales.

JUAN DE ARFE Y VILLAFANE

De la mano de dos de los biógrafos clásicos para el pensamiento estético español, Nicolás Antonio⁴ y D. Juan Agustín Ceán Bermúdez⁵, podemos constatar que Juan de Arfe y Villafañe nació en León en 1535, hijo de Antonio y nieto de Enrique de Colonia, orfebre alemán instalado en España en 1501. Enrique tomo el nombre de Arfe, en recuerdo de su pueblo natal, Harff, y ya en 1511 aparece como Enrique de Arfe en el documento de encargo de una custodia para la catedral de Salamanca. Esta saga de los Arfe es una de las más representativas de la orfebrería plateresca española.

Ceán Bermúdez nos indica que Juan, desde muy niño, mostró gran habilidad y talento, y que fue su propio padre quien le instruyó en el arte del dibujo, de la simetría del cuerpo humano, de la *osteología*⁶ y de la *miología*⁷. Se formó, en un primer momento, en el taller de su padre, en Valladolid, adonde la familia se había trasladado y allí permaneció hasta cumplir los 25 años.

En Salamanca estudiará anatomía con el doctor Cosme de Medina⁸. Posteriormente se trasladará a Toledo donde analizará con toda minuciosidad las proporciones que Vigarny y Berruguete habían dado a la figura humana. Irá también a Madrid para examinar los trabajos de Becerra.

En 1562 tiene lugar su matrimonio con Ana Martínez Carrión, hija y nieta de plateros. En 1579 se va a Sevilla a realizar una serie de trabajos, entre los que destaca la custodia de la catedral. Permanecerá en la capital andaluza hasta 1587, fecha en la que regresará a Valladolid. Al año siguiente

⁴ Cf. *Biblioteca Hispana Nova sive Hispanorum Scriptorum qui ab anno MD. ad MDCLXXXIV floruerunt notitia*, Madrid, 1783, vol. I, pp. 638-639.

⁵ Cf. *Diccionario histórico de los más ilustres profesores de las Bellas Artes en España*, Madrid, 1800, vol. I, pp. 59-67 (existe una reedición moderna publicada por la editorial Akal, en la colección Fuentes de Arte, 17, Madrid, 2001).

⁶ Conocimiento de la estructura ósea.

⁷ Descripción del revestimiento muscular profundo y superficial de la estructura ósea.

⁸ Cf. SANTANDER, T.: *El doctor Cosme de Medina y su Biblioteca (1551-1591)*, Salamanca, 1999.

te se va a Burgos, lugar en el que permanecerá hasta 1595. Su siguiente destino es Segovia, donde ejercerá como ensayador de la Casa de la Moneda, hasta que en 1596 es llamado por el rey Felipe II a Madrid para realizar el dorado de las estatuas que había esculpido Pompeyo Leoni en El Escorial, donde morirá el 1 de marzo de 1603.

Más que como orfebre él luchó siempre por ser reconocido como escultor de oro y plata, y también como estudioso de la anatomía, iniciado en dicha ciencia por el doctor Alonso Rodríguez de Guevara⁹, en Valladolid –entre 1548 y 1551- y por el ya mencionado catedrático de Salamanca Cosme de Medina –entre 1551 y 1561-. En sus años de madurez compaginó el trabajo práctico y plástico con el estudio y la investigación. En su nutrida biblioteca podemos encontrar ejemplares que nos dan buena cuenta de su gran erudición: *Los cuatro libros de la proporción del cuerpo humano* de Alberto Durero, el *De sculptura* de Pomponio Gaurico, *L'Architettura* de Alberti, las *Vite* de Vasari, además de las *Medidas del Romano* de Diego de Sagredo, o la *Historia de la composición del cuerpo humano* de Juan Valverde de Amusco, o el *Libro de Anatomía del Hombre* de Bernardino Montaña de Montserrat, los *Fragmentos matemáticos* de Juan Pérez de Moya, la *Geometría práctica* de Diego Pérez de Mesa, el *De re metallica* de Bernal Pérez de Vargas, sin olvidar *Las Trescientas* de Juan de Mena, *Los Proverbios* del Marqués de Santillana, algunos escritos de Antonio de Nebrija e, incluso, libros de devoción y otros de poesía.

No es éste el lugar en el que hacer inventario de su obra como orfebre –de la que queda constancia expresa en Ávila, Sevilla, Valladolid, Burgos, Burgo de Osma o Madrid-, pero no podemos olvidarnos de señalar sus obras escritas: en 1571 publica en Valladolid *Quilatador de la plata y oro* –aumentada y reimpressa en 1598 en Madrid-; en 1587 ve la luz *Descripción de la traza y ornato de la custodia de plata de la santa iglesia de Sevilla*; y, la más relevante, la *Varia Commesuración para la Esculptura y la Architectura*, publicada en 1585.

“VARIA COMMESURACIÓN PARA LA ESCULPTURA Y LA ARCHITECTURA”

Esta obra es, sin duda, la más relevante del artista-pensador leonés. En un juicio demasiado superficial, Gaya Nuño dice: “el texto, muy desordenado, especula tanto con las proporciones de los seres humanos –era entonces

⁹ Cf. LÓPEZ PIÑERO, J. M.: *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, 1979.

modélico el canon de diez cabezas, que defiende el autor-, de animales y de edificios, como con noticias históricas sobre monumentos y artistas españoles”¹⁰; como si la diversidad temática fuera, de suyo, algo negativo, y despacha el comentario a esta obra en tres simples párrafos.

Arfe comienza a escribirla en torno a 1578, aunque no se publicará hasta siete años después en Sevilla. Ésta es su obra, la obra cuyo proyecto le acompañó siempre. Su primera impresión se realiza en los talleres de Andrea Pescioni y Juan de León, constaba de cuatro libros y con grabados realizados en madera, pero las planchas del libro tercero –precisamente el de los animales- se quemaron y la edición que vio la luz sólo constaba de los dos primeros.

Dos años más tarde, en 1587, y con el mismo formato en folio, pero esta vez con los grabados en cobre, apareció completa, por primera vez.

La perspectiva de la obra es teórico-práctica, ya que pretende analizar los principios del arte de la escultura y de la arquitectura para aplicarlos con una mayor destreza en el arte de la orfebrería. Al mismo tiempo, la arquitectónica de la *Varia Commesuración* está concebida de un modo didáctico: ésa es la razón por la que combina la prosa, el verso y la imagen, intentado ser lo más eficaz posible, como había aprendido en sus lecturas de la mano de Nebrija, Juan de Mena o el Marqués de Santillana.

El objetivo de Arfe en este texto no es otro que el de abordar el estudio de la figura humana -y también la animal- al considerarla campo expresivo para la luz y el contorno. La ciencia anatómica es el lugar elegido para desplegar las posibilidades creativas del arte. En palabras de Bernardino Montaña de Montserrat, “la Anatomía es como el alfabeto por donde se ha de comenxar a estudiar”¹¹, es, pues, el punto de arranque de la construcción plástica de los seres vivos. La anatomía era, para los clásicos del arte de la orfebrería, una ciencia necesaria, algo así como la condición de posibilidad para evitar errores. Benvenuto Cellini en sus tratados de orfebrería y escultura ya había apuntado: “no quiero afirmar que ya podrás dar a tus figuras poca o mucha gracia, sino que podrás ejecutarlas sin errores”¹².

Con la investigación anatómica no sólo se trata de construir los elementos de un abecedario, a partir de los cuales crear, a su vez, un vocabulario y con él un discurso exclusivamente plástico. Además, “la intención de las

¹⁰ GAYA NUÑO, J. A.: *Historia de la crítica de arte en España*, Madrid, 1975, p. 25.

¹¹ *Libro de la Anatomía del Hombre*, Valladolid, imprenta de Sebastián Martínez, 1551, Epístola Dedicatoria, fol. A r. Esta obra se encontraba, como hemos señalado anteriormente, en la biblioteca de Juan de Arfe y Villafañe.

¹² CELLINI, B.: *Tratados de Orfebrería y Escultura*, Buenos Aires, 1949, p. 211.

anatomías plásticas, lejos de configurar un aséptico punto de partida que permita la investigación científica [...] son en definitiva, más que una exposición del vocabulario, una reflexión sobre él”¹³. La necesidad de la reflexión anatómica se fundamenta, por tanto, en que esta disciplina es el cimiento constructivo que lleva a la práctica nuestra idea de hombre, nuestra imagen de lo que el hombre ha de ser, una especie de canon ideal fundamentado, por un lado, en la observación empírica y, por otro, en un concepto filosófico. Observación y concepto sólo se desarrollan a partir de un exhaustivo conocimiento técnico. Tenemos planteadas de este modo la estructura radical de la creación artística

La obra está estructurada en cuatro libros¹⁴:

Libro I:

- *De las líneas, figuras y proporciones.*
- *De los cuerpos regulares e irregulares.*

Libro II:

- *De la medida y proporción del cuerpo humano.*
- *De los huesos.*
- *De los morcillos. De los escorzos.*

Libro III:

- *De los animales de cuatro pies.*
- *De las aves.*

Libro IV:

- *De los cinco órdenes de edificar los antiguos.*
- *De las piezas de iglesia y servicio del culto divino.*

Han sido varias las ediciones realizadas sobre todo en los siglos XVII y XVIII¹⁵, hasta llegar a la de Madrid de 1803 a cargo de Joseph Asensio y Torres y Compañía en la que, desgraciadamente, han desaparecido las octavas reales y en la que los grabados son muy deficientes.

¹³ GÓMEZ MOLMA, J. J. y BORDES CABALLERO, J. en la introducción al *Tratado de anatomía exterior* de D. Domingo Antonio de Velasco, Salamanca, 1987, p. 12.

¹⁴ En opinión de Menéndez Pelayo, “de muy desigual mérito: el primero, es un tratado rudimental de geometría práctica; el segundo, un compendio de anatomía pictórica; el tercero, trata grosera y empíricamente <<de las alturas y formas de los animales y aves>>; el cuarto, expone por modo muy breve las reglas de los cinco órdenes arquitectónicos, y la aplicación que de ellos puede hacerse a las piezas de iglesia y al servicio del culto divino” (op. cit., p. 382).

¹⁵ Son de reseñar la de Sevilla de 1589, considerada la segunda edición completa; la tercera, también en Sevilla en 1675; la cuarta, realizada en Madrid en 1736; la quinta y la sexta, también en Madrid, en 1763 y 1773.

EL “BESTIARIO” DE ARFE EN LA “VARIA COMMESURACIÓN”

Es en el Libro Tercero donde Juan de Arfe y Villafañe se ocupa de los animales cuadrúpedos y las aves. Sólo este libro ha sido editado —recientemente— por Isabel Muñoz Jiménez¹⁶. Y las preguntas que surgen son variadas: ¿qué sentido tiene seleccionar y aislar los textos referidos a los animales?, ¿el interés de este bestiario es exclusivamente plástico?, ¿lo único que pretende Arfe es mostrar cómo y con qué medidas se pueden representar los animales?...

La composición de la obra es peculiar, como hemos apuntado: verso, prosa e imagen. No pretendemos reeditar los textos, tan sólo mostrar una idea, que podemos formular a modo de hipótesis de la siguiente manera: el *bestiario* de Arfe es, en realidad, una continuación de la reflexión sobre el hombre, pero en este caso no partiendo de la anatomía como criterio diferencial entre el ser humano y el animal, sino partiendo del comportamiento animal como referente para analizar el comportamiento humano. Por decirlo de manera más simplificada: estudiando los animales podemos enriquecer el estudio sobre la condición humana¹⁷.

Partimos de la definición dada por el orfebre leonés a propósito del animal: “este nombre de animal propiamente, sólo se entiende por aquel que consiste de espíritu de vida y d’instinto natural, que tiene virtud motiva y sensitiva, porque siente y se mueve”¹⁸. En esta caracterización observamos un criterio de demarcación con respecto al ser humano que cuenta, además con virtud intelectual. Pero, en cualquier caso, en la introducción del Libro III apostilla: “todos se han de comparar a la medida del hombre”¹⁹, poniendo bien a las claras que el hombre sigue siendo *medida de todas las cosas*.

A pesar de que una primera lectura reduzca la comparación a una cuestión de ‘varas’, es decir a una cuestión formal y métrica, ¿por qué no aventurarse y ampliar esa comparación a un horizonte más amplio? ¿Por qué si,

¹⁶ Cf. *Bestiario de Juan de Arfe*, Madrid, 2002. En adelante citaremos por esta edición, actualizada con unos criterios lingüísticos adecuados que facilitan la lectura del texto sin que pierda cierto sabor clásico. Indicaremos ARFE y la página correspondiente.

¹⁷ Esta hipótesis que arranca en la literatura griega y que pasa por la Edad Media revestida de fábulas y bestiarios viene centrando el interés de algunas de nuestras investigaciones. Cf. PIÑERO MORAL, R.: “Bestiario medieval: del animal divino al animal humano”, en *El Basilisco*, nº. 33 (2003) 2ª época, pp. 41-46; *Las bestias del infierno. Estudios de Estética Medieval*, Salamanca, 2005, especialmente el capítulo IV.

¹⁸ ARFE, p. 22.

¹⁹ ARFE, p. 23.

teóricamente, sólo interesan las medidas de los animales, casi todas las descripciones de casi todos los capítulos que componen la tercera parte comienzan por una descripción del modo de ser de esos animales? La respuesta, a nuestro juicio es simple: porque interesan más cosas que la mera representación pictórica, interesa conocer la naturaleza animal, y con ella la humana. La *Varia Commesuración* nos ofrece un bestiario porque para el autor es fundamental reflexionar sobre la naturaleza del ser humano, y las bestias son una mirada privilegiada, un espejo en el que proyectar la propia imagen del hombre. De la imagen en el espejo del animal se puede pasar, como de puntillas y de modo enclítico y analógico, a la especulación sobre el ser humano.

Ese museo métrico es, pues, a la vez, un recorrido por comportamientos, aspectos y cualidades, tanto ‘positivos’ como ‘negativos’ que pueden hacer repensar al hombre su propia condición. El Título Primero del Libro III, en el que se pasa revista a los animales cuadrúpedos, consta de cinco capítulos. En el primero, del león, “rey y señor de los animales”²⁰, se destacan su nobleza y su valor; del tigre²¹ su grandeza; del oso se dice que es torpe y grosero, cruel y carnicero “y suele regañar de cuando en cuando, / que contino parece estar rabiando”²²; del jabalí que es también cruel y además feo, con cuerpo negro y muy “cerdoso”²³; del lobo que es arrebatado, ligero y malicioso²⁴. Sólo del elefante se hace una descripción meramente formal, anatómica, destacando que es el animal más grande que existe y sus pequeños ojos, su gran trompa, sus colmillos y sus patas²⁵.

En el segundo capítulo se resalta la hermosura del caballo²⁶, su gracia y su aspecto altivo, así como la viveza de sus ojos; del asno Arfe destaca su carácter sosegado y su capacidad de sufrimiento, pero no deja de señalar su ser negligente, aunque se reconoce que es “utilísimo al uso de la gente”²⁷; al camello se le califica de disforme, sucio y pesado, “el lomo con dos gibas covado / y tiene muy pequeña la cabeza”²⁸, y su pie hendido, dato considerado como un símbolo que comparten las criaturas del mal...

²⁰ ARFE, p. 27.

²¹ Cf. ARFE, p. 29.

²² ARFE, p. 33.

²³ ARFE, p. 35.

²⁴ Cf. ARFE, p. 37.

²⁵ Cf. ARFE, p. 31.

²⁶ Cf. ARFE, p. 41.

²⁷ ARFE, p. 43.

²⁸ ARFE, p. 45.

Se cierra este capítulo con el dromedario, especie de camello que “tiene sola una giba y mucho vello”²⁹.

Animales con cuernos componen el tercer capítulo y son cinco: del toro se destaca su bravura y se apunta que “tiene toda su fuerça en la cabeza / y así natura le hizo en ella armado”³⁰; el ciervo es ligero y curioso, ya que “si huyen, vuelven luego con presteza / a mirar quién les sigue las pisadas”³¹; del carnero se señala que anda con la cabeza bien alta³²; del cabrón que “mira vizco y es barbado”³³, que posee una excelente visión nocturna y que tiene sus cuernos volteados; y se cierra este recorrido con un animal del ‘Oriente’, el rinoceronte, un animal muy fiero, protegido por conchas recias resistentes al acero, de tal modo que no puede ser herido³⁴.

En el capítulo cuarto se presentan seis tipos de perro³⁵: el galgo, el podenco perdiguero, los gozques, el mastín, el perro de agua y el lebrél. De todos ellos se ensalza su lealtad. Este primer Título del Libro III se cierra con el capítulo quinto³⁶ dedicado a seis animales pequeños: el ‘puerco’spin’, las liebres y conejos, la ardilla, el erizo y el raposo -animal básico en cualquier bestiario conocido-.

El Título Segundo dedicado a las aves consta, igualmente, de cinco capítulos. Lo primero que encontramos es una definición de las aves: “animales que dicen sin ser guía, / porque no dejan senda en su camino, / son toda suerte de volatería, / desde el águila caudal hasta estornino”³⁷. No dejan rastro en el aire por donde pasan, ésta es su mejor caracterización. Las hay de rapiña, silvestres y domésticas.

El primer capítulo versa sobre el águila real y otros tipos³⁸, como el quebranta huesos, los pigargos y los melanetos. El águila es valiente y liberal, con una gran agudeza visual. Es la reina de las aves y su significación simbólica es evidente: valor, conocimiento, señorío. En el segundo, se tratan el buitre y el avestruz. Del uno se dice que es villano y que se alimenta de

²⁹ ARFE, p. 47.

³⁰ ARFE, p. 51.

³¹ ARFE, p. 53.

³² Cf. ARFE, p. 55.

³³ ARFE, p. 57.

³⁴ Cf. ARFE, p. 59.

³⁵ Cf. ARFE, pp. 61-68.

³⁶ Cf. ARFE, pp. 69-74.

³⁷ ARFE, p. 76.

³⁸ Cf. ARFE, pp. 77-80.

carroña y que sigue a la guerra, para devorar los cuerpos de los muertos³⁹. De la otra, que es grosera, muy grande y pesada, y que no vuela⁴⁰. En el tercer capítulo⁴¹ se habla de las aves de rapiña y otras menores, hasta un total de dieciséis: gavián, azor, halcón, sirguero, cojugada, gorrión, cuervo, gallo, grajo, choya, picaza, calandria, mirlo, codorniz, faisán y perdiz. En el cuarto⁴² de las aves de agua y otras de muy destacado colorido: garza, grulla, cigüeña, cisne, gaviota, ansarón, papagayo, pavón, pico, mochuelo y abobilla. Y en el quinto⁴³ y último de los pavos y búhos y otras aves menores, como el gallipavo, el búho, la golondrina, el tordo, la paloma, el gallo y el milano.

El autor es consciente de que su inventario acerca del mundo animal no es completo y él mismo afirma que “hemos dejado de tratar de los pescados, cocos, y moscas”⁴⁴... Pero, en todo caso, tanto el artista como el filósofo –sobre todo, tal vez, el filósofo moral- tienen ya suficiente como para pintar o pensar todo el universo natural en el que, por supuesto, se encuentra el hombre mismo. La valentía, la grandeza, la crueldad, la hermosura, la pereza, la bravura, la fiereza, la astucia... son registros que nos permiten conocer lo que somos, mucho mejor que las formas exteriores del cuerpo medidas en ‘varas’, porque tras ellas se revelan los perfiles interiores del alma...

³⁹ Cf. ARFE, p. 83.

⁴⁰ Cf. ARFE, p. 85.

⁴¹ Cf. ARFE, pp. 87-94.

⁴² Cf. ARFE, pp. 95-100.

⁴³ Cf. ARFE, pp. 101-105.

⁴⁴ ARFE, p. 106.

PRINCIPIA PHILOSOPHIAE QUIJOTENSIS

Mariano MARTÍN
IES Segovia

0. INTRODUCCIÓN.

Suele empezar la filosofía con una pregunta sobre el ser de las cosas, seguida inmediatamente por la pregunta sobre la posibilidad de conocer; acto seguido viene la pregunta sobre el deber. En el Quijote es todo lo contrario: hay en la novela una epistemología en ciernes, pero esa epistemología presupone una ética; y la ética, a su vez, necesita de una filosofía de la vida desde donde poderse levantar. El orden de mi exposición sobre el valor filosófico del Quijote va a seguir estos mismos pasos, pero al revés: empezando por el elemento fundador y acabando por el elemento fundado; empezaré, pues, por la filosofía de la vida que emana de la novela, seguiré por la ética entendida como elemento vital y concluiré con la filosofía del conocimiento constituido desde esa misma ética. El reducido espacio de estas páginas no da para adentrarse en disquisiciones sobre ontología, estética o filosofía política; de todas formas son éstos aspectos que más tienen que ver con la segunda parte del Quijote (en estas páginas me centraré sólo en la primera). En el siguiente guión se condensa el orden en que irán desgranándose estos temas.

1. Filosofía de la vida.

Vida.

Ánimo.

Voluntad.

2. Unidad de la razón.

3. Ética.

Vida.

Moral.

4. Epistemología.

Conocimiento.

Verdad.

Existencia.

5. Conclusión.

1. FILOSOFÍA DE LA VIDA.

La vida es el ser en perspectiva, y su motor es el ánimo: la fortaleza. Cuando al ánimo se le une la razón queda convertido en voluntad. Vida, ánimo y voluntad son los tres ejes que sostienen el ser; examinémoslos uno por uno.

1.1. Vida.

El ser puede estar escondido o puede revelarse. Las apariencias a veces engañan, pero no tienen por qué hacerlo siempre; no siempre el ser mostrado es el ser vivido.

Era de carne, aunque parecía de leño. Primera parte, cap. 43, 535.

Hay por lo menos cinco dimensiones importantes de la vida:

a) La visión prosaica, anodina y vulgar.

En esto hizo su operación el brebaje, y comenzó el pobre escudero a desaguar por entrambos canales. Primera parte, cap. 17, 233.

b) La visión dialéctica.

Esta paz es el verdadero fin de la guerra. Primera parte, cap. 37, 475.

c) La visión trágica.

Yo no escogí la hermosura que tengo, que, tal cual es, el cielo me la dio de gracia, sin yo pedilla ni escogella. Y, así como la víbora no merece ser culpada por la ponzoña que tiene, puesto que con ella mata, por babérsela dado naturaleza, tampoco yo merezco ser reprehendida por ser hermosa; que la hermosura en la mujer honesta es como el fuego apartado o como la espada aguda, que ni él quema ni ella corta a quien a ellos no se acerca. Primera parte, cap. 14, 208.

d) La visión genética.

Este fue el fin que tuvieron todos, nacido de un tan desatinado principio. Primera parte, cap. 35, 456.

e) La visión moral y escatológica.

Llevar y encaminar las almas al cielo; que a un fin tan sin fin como éste ninguno otro se le puede igualar. Primera parte, cap. 37, 475.

Encontramos en la visión trágica de la vida un determinismo, un ser que no se desea. Parece que el desgarramiento, la vida escindida entre la existencia que se es y la que se quiere ser, se reconcilia consigo misma fuera de sí: en el cielo. El cielo es un fin sin fin: el fin de esta vida como principio de otra

que no tiene fin. La expresión, similar a la kantiana de la finalidad sin fin, difiere de ella en cuanto que no se refiere a un contenido, sino a una duración; el fin sin fin quijotense tendría más relación con el concepto kantiano de lo sublime que de lo bello, pues la expresión “sin fin” más quiere decir “sin medida” que “sin objeto”. Relacionar sobre este punto a don Quijote con Kant sería un abuso, pero sí se puede señalar que el vocabulario de la época va apuntando hacia temas que luego cuajarán con el criticismo.

1.2. *Ánimo.*

La vida que atiende al mundo exterior es deseo; la que atiende al mundo interior es perfección, excelencia, mirada puesta en el ideal. Hay, pues, dos formas de vida determinadas por dos formas de ánimo.

Sancho es (por lo menos al principio) vida obsesionada por la necesidad, hermana del deseo.

Dio luego voces a Sancho Panza que viniese; pero él no se curó de venir, porque andaba ocupado desvalijando una acémila de repuesto que traían aquellos buenos señores, bien bastecida de cosas de comer. Primera parte, cap. 19, 255.

Don Quijote es vida obsesionada por la excelencia, que no es el ideal a secas, sino empeño por la realización del ideal. El ideal es un deseo abstracto y demorado. La fortaleza que procura es el poder espiritual.

—Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de tuyo y mío. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes. Primera parte, cap. 11, 180.

Pero “el trabajo y peso de las armas no se puede llevar sin el gobierno de las tripas” (cap. 2, p. 113); el ánimo no brota donde reina la privación. Esta sencilla evidencia, de la que era consciente Aristóteles, hace necesaria la vida sanchopancesca para el quijotismo.

Nada de platónicos desprecios por la carne; donde hay espíritu hay un cuerpo, y filosofar no es aprender a morir, sino a vivir; vivir la plenitud es también, por consiguiente, aprender a filosofar.

No hay esfuerzo sin alimento. Las necesidades del espíritu se atienden cuando se han satisfecho las del cuerpo.

Te hago saber, Sancho, que la boca sin muelas es como molino sin piedra, y en mucho más se ha de estimar un diente que un diamante. Mas a todo esto estamos sujetos los que profesamos la estrecha orden de la caballería. Primera parte, cap. 18, 249.

Pero la vida no es sólo sensación: también es acción. Sentirse necesitado o sentirse fuerte son dos formas de vivir. También hay formas de vida determinadas por dos formas de acción, dos formas posibles de la voluntad dependientes de la meta que persigue el sentimiento:

A. Acción sensorial. Busca la superficie del ser.

En esto, llegó a un camino que en cuatro se dividía, y luego se le vino a la imaginación las encrucijadas donde los caballeros andantes se ponían a pensar cuál camino tomarían, y, por imitarlos, estuvo un rato quedo. Primera parte, cap. 4, 126.

Don Quijote abraza la esencia de la caballería andante, que es ayudar a los débiles y menesterosos. Pero abraza también la parte folklórica de la caballería, cual es el amor de una dama o el gusto por las encrucijadas. Cervantes rechaza esta apariencia (el Quijote es precisamente una crítica de los libros de caballería), pero se queda con la esencia. Dentro de lo sensorial, parece haber aquí una distinción entre dos tipos de apariencia:

a) Apariencia connatural, inherente (a la caballería).

— Eso no puede ser —respondió don Quijote—: digo que no puede ser que haya caballero andante sin dama, porque tan propio y tan natural les es a los tales ser enamorados como al cielo tener estrellas. Primera parte, cap. 13, 197.

b) Apariencia prescindible, adherida.

Le vino a llamar Rocinante, nombre, a su parecer, alto, sonoro y significativo de lo que había sido cuando fue rocín, antes de lo que ahora era, que era antes y primero de todos los rocines del mundo. Primera parte, cap. 1, 104.

La acción sensorial conduce a la locura irreal: la que tiene que ver con percepciones o ideas.

[Los caballeros andantes] *jamás pagaron posada ni otra cosa en venta donde estuviesen, porque se les debe de fuero y de derecho cualquier buen acogimiento que se les hiciera.* Primera parte, cap. 17, 235.

B. Acción esencial. Busca en el fondo del ser.

— Señor, pues, ¿qué hemos de hacer nosotros?

— ¿Qué? —dijo don Quijote—. Favorecer y ayudar a los menesterosos y desvalidos. Primera parte, cap. 18, 241.

a) La acción esencial es una ética pensada.

Poner en su punto la justicia distributiva y dar a cada uno lo que es suyo, entender y hacer que las buenas leyes se guarden. Fin, por cierto, generoso y alto y digno de grande alabanza. Primera parte, cap. 37, 475.

No había la fraude, el engaño ni la malicia mezclándose con la verdad y llaneza.
Primera parte, cap. 11, 181.

b) Pero es, sobre todo, una ética vivida. Una vida plena.

Eran los agravios que pensaba desbacer, tuertos que enderezar, sinrazones que enmendar, y abusos que mejorar, y deudas que satisfacer. Primera parte, cap. 2, 106.

Y agora, en estos nuestros detestables siglos (...) se instituyó la orden de los caballeros andantes, para defender las doncellas, amparar las viudas y socorrer a los huérfanos y a los menesterosos. Desta orden soy yo, hermano cabrero. Primera parte, cap. 11, 181.

El trabajo, la inquietud y las armas sólo se inventaron e hicieron para aquellos que el mundo llama caballeros andantes, de los cuales yo, aunque indigno, soy el menor de todos.

Apenas le oyeron esto, cuando todos le tuvieron por loco. Primera parte, cap. 13, 193.

La acción esencial conduce a una locura ideal. Ideal, que no irreal, porque el ideal cabe perfectamente dentro de la realidad. Si los agravios, deudas y abusos son sinrazones, el ideal es la cordura que quiere acabar con la locura de la sinrazón; pero por una inversión de valores que luego criticaría Nietzsche, al mal pensar lo llaman cordura.

Lo sensorial es como un teatro donde nos sentimos a un tiempo espectadores y actores: nos vemos a nosotros mismos viviendo aventuras. Lo esencial es, por el contrario, menos lo que hacemos que lo que sentimos, o en todo caso un hacer ligado al sentir del actor, no del espectador.

Hay que distinguir en don Quijote dos mundos para la vida, dos ámbitos de realización:

1. El del juego. Él se ve a sí mismo en un teatro vestido de caballero andante, en un mundo que es como lo describen las novelas de caballerías.
2. El de la vida. Él quiere poner en el mundo la justicia que le falta, y lucha estoicamente por realizar este ideal.

Unamuno hablaría, respectivamente, de intrahistoria y tradición eterna. La esencia de la caballería sería, en Unamuno, la tradición eterna. La folklórica apariencia es la tradición castiza. En el fondo se trata sólo de imitación y creación. Don Quijote imita a unos caballeros más literarios que históricos, jugando como juegan los niños y gozando con la recreación de un mundo que le fascina. Pero este juego es la indumentaria con que se viste la vida entregada al ideal de justicia que no ve realizado por ninguna parte. Jugando, don Quijote sabe que la justicia, en este mundo o en el ficticio, es un

ideal por encima del espacio y del tiempo. El mundo literario vivido por él es el envoltorio del mundo ideal que se ha escapado de la realidad; y la realidad funciona como un mundo intersubjetivo permanentemente ignorado por don Quijote.

1.3. *Voluntad.*

La voluntad, como la justicia, presupone la razón, pero también el ánimo: en eso consiste la virtud. Virtud es, por consiguiente, la razón animada, el esfuerzo.

— *Venciste, hermosa Dorotea, venciste; porque no es posible tener ánimo para negar tantas verdades juntas.* Primera parte, cap. 36, 462.

La relación de fuerzas acaba sometiéndose a la relación de razones; acaba imponiéndose la fuerza de la razón. Y la fuerza, que es esfuerzo, también es sacrificio: supone sufrimiento.

Tendrás que llorar contino, si no lágrimas de los ojos, lágrimas de sangre del corazón. Primera parte, cap. 33, 419.

Pero el esfuerzo es creador: se hace camino al andar.

*¡Ay de aquel que navega, el cielo oscuro,
por mar no usado y peligrosa vía,
adonde norte o puerto no se ofrece!*
Primera parte, cap. 34, 435.

Por eso del esfuerzo surge el aprecio; el precio, el valor, la estima.

Lo que cuesta poco se estima en menos.
Primera parte, cap. 34, 435.

2. UNIDAD DE LA RAZÓN.

Uno de los problemas centrales de la filosofía es el de la razón práctica. ¿Es la razón capaz de mover a la acción? ¿No es más bien la moral movida por el impulso, el sentimiento? Parece que don Quijote opta resueltamente por la primera posibilidad, y lo hace en dos etapas. Primero afirma que la voluntad tiene primacía sobre la razón.

Quítense delante los que dijeren que las letras hacen ventaja a las armas. Primera parte, cap. 37, 474.

Y añade acto seguido que la voluntad es razonable.

No es justo ni acertado que se cumpla la voluntad de quien lo que ordena va fuera de todo razonable discurso. Primera parte, cap. 13, 200.

Dicho de otro modo: la voluntad contiene a la razón, pero es más que razón pura; es, ya lo hemos visto, razón reforzada por el ánimo. La fuerza de la razón es necesaria en el mundo, pero no es determinante; lo que determina al ser humano a actuar es la fuerza vital, porque la moral se realiza gracias a que el ideal lo impone la vida. En el principio era el verbo, la guía, la orientación, la razón práctica. Y el verbo se hizo carne no por la fuerza de la razón (que es impotente para imponerse), sino por la fuerza de la vida. Al igual que un vehículo, la moral tiene un motor (que la mueve) y un volante o conductor (que es la razón práctica). La fuerza de la razón es el detonante que activa el botón de la vida, porque la razón práctica es un despertador del ánimo.

3. ÉTICA.

La ética del Quijote es claramente un vitalismo moral; para estudiarla será cómodo analizar separadamente estos dos términos de la expresión.

3.1. Vida.

El vitalismo moral concibe la moral como algo vivo. Se opone a una moral ideal de normas que frenan los impulsos de la vida; más que una reflexión ética es una práctica moral (aunque esta práctica requiere reflexión).

Frente a la moral de renuncia, la exigencia de felicidad. Nietzsche irá más lejos reclamando la muerte de dios, pero Cervantes reclama para esta vida lo que muchos han aplazado para la otra.

*No por eso recelo
De no alcanzar desde la tierra el cielo.*
Primera parte, cap. 43, 528.

Fidelidad a la tierra. Pero mantenimiento de un cielo (cuyo garante es dios) en el que brillen los ideales que aquí se deben realizar. El idealismo quijotense sería un realismo si los ideales se asentaran en las posibilidades del ser; es, pues, un idealismo voluntarista, propio del prisionero que vuelve a la caverna renunciando al cómodo deleite de la torre de marfil; la moral es vida, no aislamiento de la vida en el mundo del ideal. La vida es ánimo que desborda sobre la necesidad.

¿Quién es el que ignoró que son esentos de todo judicial fuero los caballeros andantes, y que su ley es su espada, sus fueros sus bríos, sus premáticas su voluntad? Primera parte, cap. 45, 551.

Y, finalmente, ¿qué caballero andante ha habido, hay ni habrá en el mundo, que no tenga bríos para dar él solo cuatrocientos palos a cuatrocientos cuadrilleros que se le pongan delante? Primera parte, cap. 45, 552.

Importa para la moral reforzar la potencia del ánimo (que se despierta, ya lo hemos visto, con la razón). El modelo es Amadís.

Y podrá ser que viniese a contentarme con sola la imitación de Amadís, que sin hacer locuras de daño, sino de lloros y sentimiento, alcanzó tanta fama. Primera parte, cap. 25, 321.

No es propio de cuerdos (es decir de quienes son tachados de locos) hacer sufrir por un ideal; el único sufrimiento que está permitido es el que produce la lucha y conquista de un ideal, es decir su realización en la tierra. Quemar herejes para que sean perdonados o matar inocentes que están entre culpables son locuras de daño: están prohibidas. Sólo las locuras de sentimiento son capaces de mover el mundo. Don Quijote está en contra de cualquier forma de tortura y terrorismo. Lo ve inaceptable en los demás.

La voluntad desemboca en la acción. Y la acción requiere esfuerzo.

Dicen las letras que sin ellas no se podrían sustentar las armas, porque la guerra también tiene sus leyes y está sujeta a ellas, y que las leyes caen debajo de lo que son letras y letrados.

(...)

A esto responden las armas que las leyes no se podrán sustentar sin ellas, porque con las armas se defienden las repúblicas, se conservan los reinos, se guardan las ciudades, se aseguran los caminos, se despejan los mares de corsarios. Primera parte, cap. 38, 478.

Las letras simbolizan el pensamiento. Las armas son un símbolo de la voluntad. El pensamiento es necesario pero no suficiente. A la inversa, basta con la voluntad para que haya pensamiento. Análogamente, de que una pera esté hecha de azúcar y agua no se sigue que teniendo azúcar y agua tengamos una pera. Y es que la voluntad no es fuerza bruta, porque en ella se unen (como hemos visto ya) el ánimo y la razón.

La acción, pues, requiere esfuerzo. Pues bien, la vida esforzada es vida plena, y del esfuerzo mana la fama.

—La heridas que se reciben en las batallas, antes dan honra que la quitan; así que, Panza amigo, no me repliques más. Primera parte, cap. 15, 219.

Y en el esfuerzo resido el mérito.

Cada uno es hijo de sus obras. Primera parte, cap. 4, 125; cap. 47, 567.

El mérito matiza la igualdad con el valor. Todos merecemos las mismas atenciones porque tenemos los mismos derechos, pero nuestros hechos nos hacen merecedores de atenciones idénticas. Igualdad en el ser, diferencia en el estar. Valemos lo mismo si se mira en nosotros nuestra naturaleza; pero si se miran nuestras acciones, unos valemos más que otros.

Y es razón averiguada que aquello que más cuesta se estima y debe estimar en más.
Primera parte, cap. 38, 478.

Cuida don Quijote de precisar que las armas no son la fuerza bruta, sino la vida esforzada y valiente. Así lo manifiesta en el siguiente texto:

*No alcanzan perezosos
Honrados triunfos ni vitoria alguna,
Ni pueden ser dichosos
Los que, no contrastando a la fortuna,
Entregan, desvalidos,
Al ocio blando todos los sentidos.*
Primera parte, cap. 43, 528.

Y por eso las armas nos defienden contra la indolencia, pero también contra la fuerza bruta:

Y, finalmente, si por ellas (las armas) no fuese, las repúblicas, los reinos, las monarquías, las ciudades, los caminos de mar y tierra estarían sujetos al rigor y a la confusión que trae consigo la guerra el tiempo que dura y tiene licencia de usar de sus privilegios y de sus fuerzas. Primera parte, cap. 38, 478.

Así se da la aparente paradoja de que las gentes de armas son gentes de paz. Pero esta paradoja se resuelve considerando que las gentes de guerra no son gentes de armas, sino gentes con armas. Está claro que la caballería no es fuerza corporal, sino fortaleza anímica. Ser no es lo mismo que tener. Tener riquezas no es lo mismo que ser rico. Tener pluma no es lo mismo que ser escritor (lo que implica saber escribir); ni conocer la métrica es lo mismo que escribir poesía. Ser gente con mundo no es lo mismo que ser gente de mundo.

Del valor al esfuerzo se extiende el camino de las armas; dentro de él se encuentra, como una cuña, el camino de las letras.

3.2. *Moral.*

La moral viva se alimenta de pasiones conjugadas con la razón. Estos son sus fundamentos:

a) Asimetría.

“el bien que viniere para todos sea, y el mal, para quien lo fuere a buscar...”. Primera parte, cap. 20, 262.

Sobre esta asimetría del bien y el mal se asienta la necesidad de favorecer al reo en caso de duda, y de preferir las soluciones buenas a las malas.

Pero, porque sé que una de las partes de la prudencia es que lo que se puede hacer por bien no se haga por mal, quiero rogar a estos señores guardianes y comisario sean servidos de desataros y dejaros ir en paz. Primera parte, cap. 22, 291.

b) Simetría.

Pero lo que a mí más me fatigaba era el ver a pie a Zoraida por aquellas asperezas, que, puesto que alguna vez la puse sobre mis hombros, más le cansaba a ella mi cansancio que la reposaba su reposo. Primera parte, cap. 41, 516.

Es la empatía, la reciprocidad. Simetría del bien, asimetría entre el bien y el mal: la reciprocidad moral cabe sólo en las cosas buenas.

El respeto es simetría y surge del ajuste de voluntades. Don Quijote, enamorado de la libertad, insiste en que los padres deben respetar a sus hijos.

No habían de dar los padres a sus hijos estado contra su voluntad. Primera parte, cap. 12, 189-190.

Mas él, que a las derechas es buen cristiano, aunque quisiera casarla luego, así como la vía de edad, no quiso hacerlo sin su consentimiento. Primera parte, cap. 12, 189.

Y también habla del respeto a la mujer.

¿por qué queréis que rinda mi voluntad por fuerza, obligada no más de que decís que me queréis bien? Primera parte, cap. 14, 208.

El amor es voluntario, no puede forzar la voluntad a rendirse (se violaría el principio de simetría). Y, puesto que el amor es libre, no estamos obligados a querer a quien nos ama. Si no hay libertad no puede haber amor, aunque puede haber deseo; bien claro lo tiene la pastora Marcela.

Yo conozco, con el natural entendimiento que Dios me ha dado, que todo lo hermoso es amable; mas no alcanzo que, por razón de ser amado, esté obligado lo que es amado por hermoso a amar a quien le ama. Primera parte, cap. 14, 207-208.

4. EPISTEMOLOGÍA.

El conocimiento es en don Quijote visión ética del mundo. A él no le interesa ver lo que son las cosas, sino lo que las cosas deben ser; el problema es que se desentiende de que puedan o no puedan serlo.

El mundo se escinde en tres trozos: **lo que es**, lo que debe ser y lo que puede ser; este último es el puente por el que se conectan los dos primeros, pero este puente falta en don Quijote; en el quijotismo el ideal entra siempre en conflicto con la realidad.

El mundo se escinde en don Quijote en dos mitades: la realidad y el ideal, yuxtapuestos pero no conectados; sin camino de ida o vuelta entre los dos.

El quijotismo es un idealismo político sui generis. El ser está conectado con el deber ser sin la mediación de la posibilidad: es una utopía.

Si todo conocimiento es representación ética emanada de los estímulos del mundo, la epistemología quijotense no puede ser más que un vitalismo nosológico. Así, el conocimiento contiene dos ingredientes:

- a) Lo dado: el mundo que me rodea, que puede proceder de la mente o de la realidad exterior, y que me llega en forma de estímulos.
- b) Lo puesto: el deseo, que puede ser elaborado como ideal por las fuerzas de la razón.

4.1. *Conocimiento.*

Percibir es representarse el mundo en el que se está: interpretarlo, sí, pero sobre todo creer verdadera esa interpretación. La percepción es conocimiento, y hay al menos ocho formas de conocer; vamos a verlas una por una.

- (1) Conocer es desear; por lo tanto, querer. Es querer vivir en un mundo distinto, por lo que muy bien podemos llamarlo voluntad de poder. Parafraseando a Kant, diremos que percibir es aquí menos captar lo que nos es dado que poner en el mundo lo que queremos captar.

Se le representó a don Quijote lo que deseaba. Primera parte, cap. 2, 110.

O sea: proyectamos nuestra mente en el mundo y captamos lo que hemos puesto en él. La realidad queda envuelta en nuestras representaciones, que transferimos con el motor del deseo. Lo que vemos, olemos, oímos o tocamos es la parte de nuestra experiencia mental que queremos convertir en experiencia exterior a nuestra mente.

Cuanto pensaba, veía o imaginaba le parecía ser hecho y pasar al modo de lo que había leído.

(...)

Luego que vio la venta se le representó que era un castillo.

Primera parte, cap. 2, 109.

Y hay más: si deseamos una parte de lo que conocemos, también es verdad que conocemos lo que deseamos.

Píntola en mi imaginación como la deseo. Primera parte, cap. 25, 330.

- (2) Conocer es sentir. Es percibir sensaciones, despertar sentimientos: eso es también conocer el mundo.

— Señor, encomiendo al diablo hombre, ni gigante, ni caballero de cuantos vuestra merced dice parece por todo esto; a lo menos, yo no los veo; quizá todo debe ser encantamiento, como las fantasmas de anoche.

— ¿Cómo dices eso? — respondió don Quijote—. ¿No oyes el relinchar de los caballos, el tocar de los clarines, el ruido de los atambores?

— No oigo otra cosa — respondió Sancho — sino muchos balidos de ovejas y carneros.

Y así era la verdad, porque ya llegaban cerca los dos rebaños.

Primera parte, cap. 18, 244.

Pero cada uno percibe sensaciones interpretadas. Don Quijote y Sancho perciben los mismos ruidos, pero donde el primero oye relinchos, clarines y atambores el segundo oye balidos, la percepción no es, por tanto, criterio de verdad.

- (3) Conocer es ser. Según somos, así percibimos el mundo (es una suerte de anticipo de Marx, pero también de Ortega: pensamos como vivimos, y no al revés). La verdad es una perspectiva, una mirada lanzada sobre las cosas.

Quizá por no ser armados caballeros como yo lo soy, no tendrán que ver con vuestras mercedes los encantamientos deste lugar, y tendrán los entendimientos libres, y podrán juzgar de las cosas deste castillo como ellas son real y verdaderamente, y no como a mí me parecían. Primera parte, cap. 36, 460-461.

- (4) Conocer es reconocer. Se pueden reconocer parecidos, identidades, recuerdos y nombres. Sancho llega a dar por buena una interpretación insólita (peregrina), desechando la que otros perciben como evidencia; así, la cabeza del gigante se parece a un gran pellejo de vino (y no al revés).

Y parecía que daba grandes cuchilladas por las paredes. Y dijo Sancho:

— No tienen que pararse a escuchar, sino entren a despartir la pelea, o a ayudar

a mi amo; aunque ya no será menester, porque, sin duda alguna, el gigante está ya muerto, y dando cuenta a Dios de su pasada y mala vida; que yo vi correr la sangre por el suelo, y la cabeza cortada y caída a un lado, que es tamaño como un gran cuero de vino. Primera parte, cap. 45, 449.

Lo que se parece a lo que hay escrito en los libros toma visos de realidad.

Él la pintó en su imaginación de la misma traza y modo que lo había leído en sus libros. Primera parte, cap. 16, 226.

Hemos visto que conocer es reconocer parecidos e identidades, pero también recuerdos y nombres.

“Porque, si yo no me engaño, la tierra que pisamos es la de Vélez Málaga; si ya los años de mi cautiverio no me han quitado de la memoria el acordarme que vos, señor, que nos preguntáis quién somos, sois Pedro de Bustamante, tío mío”. Primera parte, cap. 41, 517.

Tener nombre es existir: así lo observamos en el curioso razonamiento de Sancho cuando quiere demostrar que su sufrimiento cuando lo mantearon fue auténtico y verdadero.

Y todos, según los oí nombrar cuando me volteaban, tenían sus nombres: que el uno se llamaba Pedro Martínez, y el otro Tenorio Hernández, y el ventero oí que se llamaba Juan Palomeque el Zurdo. Primera parte, cap. 18, 239.

Es curioso observar que, para el sentido común, a lo que existe se le da nombre, pero no todo lo nombrado tiene por qué existir. Sancho, sin embargo, invierte los términos. Nombrar viene a ser lo mismo que dar el ser.

Hemos visto hasta aquí que conocer es querer, sentir, ser y reconocer. Examinemos otras cuatro formas de conocer que también emanan del Quijote.

- (5) Conocer es buscar el ser de las cosas. Y buscar el ser detrás del parecer es precisamente lo contrario de buscar el aparecer de los seres. Sin embargo no se trata de llegar hasta la esencia, sino de desvelar una apariencia oculta tras otra apariencia: es el desenmascaramiento; caer de máscaras.

El mozo se quitó la montera (...) Con esto conocieron que el que parecía labrador era mujer. Primera parte, cap. 28, 360.

Éste es un tema recurrente en el barroco (pensemos en el Tirso de *Don Gil de las calzas verdes*). Pero si desenmascarar apariencias sensoriales es importante, mucho más lo es desenmascarar apariencias esenciales. Don

Quijote rechaza la sofística de cabo a rabo, y antes prefiere locuras vividas que razonamientos con apariencia de verdad; que frente a ellos la verdad parece calabazada.

El hacer una cosa por otra lo mesmo es que mentir. Ansí, que mis calabazadas ban de ser verdaderas, firmes y valederas, sin que lleven nada del sofisticado ni del fantástico.

Primera parte, cap. 25, 326.

- (6) Conocer es imaginar. Soñar, modificar los sentidos, vivir una sensorialidad modificada por el deseo. Si soñar es querer, querer es también creer lo que se sueña (como pretendía Unamuno). Esta forma de conocer es, quizá, equivalente a la primera; imaginar es desear. He aquí cuatro ejemplos de ceguera:

Tentóle luego la camisa, y, aunque ella era de arpillera, a él le pareció ser de finísimo y delgado cendal. Primera parte, cap. 16, 225-226.

Y el aliento, que, sin duda alguna, olía a ensalada fiambre y trasnochada, a él le pareció que arrojaba de su boca un olor suave y aromático. Primera parte, cap. 16, 226.

Y era tanta la ceguera del pobre bidalgo, que el tacto, ni el aliento, ni otras cosas que traía en sí la buena doncella, no le desengañaban, las cuales pudieran hacer vomitar a otro que no fuera arriero; antes le parecía que tenía entre sus brazos a la diosa de la bermosura. Primera parte, cap. 16, 226.

Y estaba peor Sancho despierto que su amo durmiendo: tal le tenían las promesas que su amo le había hecho. Primera parte, cap. 35, 450.

El criterio aristotélico de correspondencia no funciona. Y no funciona porque lo que se percibe no es lo que es, sino lo que se quiere que sea; no se siente lo que hay, sino lo que se quiere sentir, lo que se quiere que haya. Leeuwenhoek veía homúnculos al microscopio porque los quería ver; porque su teoría los predecía, y él creía firmemente en su teoría. Pero ver ideas, sentidos o conceptos no es ver referencias; Frege supo ver muy bien que no por estar ante la estrella de la mañana somos conscientes de encontrarnos ante el planeta Venus.

Vivir es soñar, como decía Calderón.

- (7) Conocer es deducir. El mundo es un conjunto de señales entre las que nos movemos; gracias a ellas tenemos un conocimiento indirecto de las cosas que se nos ocultan: tal es el poder de la inferencia.

Llegó a nuestros oídos el son de una pequeña esquila, señal clara que por allí cerca había ganado; Primera parte, cap. 41, 516.

Primero se daría el signo, la aparición. Después se dibujarían las apariencias esbozando el precepto. Por último sobrevendría la percepción deducida.

- (8) Conocer es estar. Estar en el mundo y verse involucrado en las cosas entre las que se está, conociendo el éxito, el fracaso o el compromiso; en ese sentido, conocer es tener problemas, ser solicitados por nuestra percepción del entorno.

Y las alforjas que hoy me faltan, con todas mis albasas, ¿son de otro que del mismo?

— *¿Que te faltan las alforjas, Sancho?*

— *Sí que me faltan —respondió Sancho.*

— *Dese modo, no tenemos qué comer hoy —replicó don Quijote.*

Primera parte, cap. 18, 247.

No se trata aquí de un saber trágico. Es simplemente un saber comprometido.

La razón, como emana de la vida, se define mirándose en el espejo de la locura (pensemos en Erasmo); pero también se define mirándose en el espejo del conocimiento. Juicio es aquí sinónimo de codicia (por inversión de valores, Cervantes asume que tener juicio, o estar cuerdo, es rechazar esta forma de juicio). Es más cuerdo quien juzga movido por deseos nobles, y loco quien es movido a pensar por deseos mezquinos. Ahora podemos reunir las principales notas características de estos dos conceptos.

a) *Razón, cordura, o juicio, es:*

- *Capacidad de soñar (o sea, deseo de plenitud).*
- *Aceptación de la sensorialidad (o sea, del padecer).*
- *Sopesar posibilidades (en busca del ser tras las apariencias).*
- *Capacidad lógica, crítica, abierta a la duda.*
- *Aceptación de lo común.*
- *Aceptación de la fantasía (como parte de la realidad abierta al ideal).*
- *Y apertura a la contrastación (bajo las formas de correspondencia y éxito).*

b) *Locura es:*

- *Desconfianza hacia lo seguro.*
- *Pensamiento confuso y acrítico.*
- *No atenerse a lo habitual.*
- *No comprobar nada.*

Ambas convergen en don Quijote: su acción sensorial es loca (podemos hablar de paranoia), pero su acción esencial es cuerda. Ahora bien, la acción sensorial de Sancho y el cura es cuerda; pero en cuanto a su acción

esencial, la del cura cae en la locura mientras que la de Sancho, contagiada de don Quijote, se mantiene cuerda y feliz. Sancho es, por lo tanto, síntesis de cordura esencial y cordura sensorial. Aúna lo cuerdo que hay en don Quijote con el sentido común del cura. Sancho es, en definitiva, ideal sin negación del mundo, bondad sin desvarío: don Quijote sin novelas de caballerías.

4.2. *Verdad.*

Como hemos visto, el conocimiento debe ser criticado para saber si es verdadero. Crítica. Criterios. Crisis. Todo conocimiento crítico (en el doble sentido de controlado y conocimiento límite) da a luz unos criterios de verdad: sólo después de pasar por esa crisis cognitiva que Ausubel y sus discípulos pondrán de moda bajo el nombre de conflicto cognitivo.

Los criterios de verdad son de tres clases: indicadores, potenciadores y garantías; de modo que la verdad se da por grados. El correlato de la verdad es la existencia. Centrémonos en las garantías de verdad; son dos:

- (1) La bondad. Si conocer es creer, y si creer es querer, el querer debe ser bueno para ser portador de la verdad.
- (2) La plenitud. Hay que distinguir entre la verdad plena y la verdad parcial; como no hay que confundir tampoco el ser completo con el ser fragmentario. Las verdades plenas son preferibles a las verdades parciales. El criterio de verdad es, por lo tanto, un criterio de plenitud; el criterio de plenitud para las cosas observadas es el incremento de plenitud que éstas introducen en la existencia del sujeto que las observa.

La bondad y la plenitud serían garantías de verdad. Posiblemente también lo sean la adecuación y el éxito.

- (3) La adecuación es el criterio de verdad parcial (podemos llamarlo criterio de perspectiva).
- (4) La plenitud es el criterio de completa verdad.

4.3. *Existencia.*

Las ocho formas de conocer, filtradas por los criterios de verdad, tienen su correlato en dos formas de existir: la vía ordinaria y la vía de encantamiento.

A. *Vía ordinaria.*

— Agora acabarás de conocer, Sancho hijo, ser verdad lo que yo otras muchas veces te he dicho de que todas las cosas deste castillo son hechas por vía de encantamiento.

—*Así lo creo yo —dijo Sancho—, excepto aquello de la manta, que realmente sucedió por vía ordinaria.*

Primera parte, cap 46, 557.

B. Vía de encantamiento.

Aseguró a la princesa que tuviese por cierto que él había visto la cabeza del gigante, y que, por más señas, tenía una barba que le llegaba a la cintura; y que si no parecía, era porque todo cuanto en aquella casa pasaba era por vía de encantamiento, como él lo había probado otra vez que había posado en ella. Primera parte, cap 35, 452.

5. Conclusión.

Es necesario hacer una crítica de la razón. Para ello hay que lograr, en un sujeto trascendental, la unidad de la razón teórica con la razón práctica; es lo que después Kant llamará razón pura. Pero ese ideal no es posible en tiempos de Cervantes. Y no lo es porque no es posible captar la razón pura sin haber explorado antes la razón viva. La razón viva es la propia de un sujeto empírico; su contenido se extiende entre la locura y la cordura.

- a) Parece que la cordura corresponde en el sujeto empírico al sentido común.
- b) Todo lo que se aparta de él es considerado, por consiguiente, como locura; especialmente en el siglo XVI.

Erasmo y Cervantes supieron ver que hay aspectos rescatables en lo que sus contemporáneos llamaban locura. Por consiguiente es necesario (y posible, para la época) hacer una crítica de la razón viva. Es decir, de los conceptos complementarios (y fronterizos) de locura y de cordura.

Kant estudia la razón pura, y eso le lleva: en su uso teórico, a centrarse en la lógica y las matemáticas; y en su uso práctico, a privilegiar una ética racional, ahogando al yo empírico bajo el peso del yo puro.

Por otra parte, el positivismo privilegia la razón empírica frente a la razón pura; y reduce la acción a razón técnica, incluyendo el dominio de la moral; o la reduce, como Hume, a puro sentimiento ajeno a la razón.

Más tarde María Zambrano hará del sentimiento objeto de la razón, concibiendo una razón poética que se aparta de los afectos irracionales de Hume. Su ética es así una ética poética; una ética racional, pero sobre todo sentida.

Aquí se sitúa el quijotismo. Su moral es una ética vivida; sentida más que razonada, pero razonada también. Zambrano viviendo de la mano de Hume.

En don Quijote se prefiguran todos los temas desarrollados por Kant, Bacon, Hume y Zambrano. En él están todos ellos: pero están sin desarrollar.

Antes de estudiar la razón pura especulativa había que sentir la razón desde el otro lado del espejo: desde la locura.

Y antes de forjar la acción desde la razón pura práctica había que sentirla mientras se pensaba; de ahí que la ética qui jotense, al poner el pensar en manos del sentir, anticipe una voluntad sentida como fundamento de la acción; de ahí que se susurre entre líneas el problema de la unidad de la razón.

El qui jotismo traza, antes que Descartes, el plan de trabajo que desarrollarán después cuatro siglos de filosofía. Y lo hace sin parecerlo. Su modestia no deja ver a las claras que Cervantes, a través de don Quijote, es un filósofo que vive; porque lo suyo es una razón viva.

BIBLIOGRAFÍA

—Cervantes, Miguel de: *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Tomo I. Edición y notas de Martín de Riquer. Barcelona, 1994: RBA Editores.

—Cervantes, Miguel de: *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Tomo II. Edición y notas de Florencio Sevilla Arroyo. Madrid, 1997: Castalia.

Siglo XVIII

UNA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO COMO PRELUDIO DE LA ILUSTRACIÓN ESPAÑOLA

María Dolores GONZÁLEZ RODRÍGUEZ
Universidad de Salamanca

Planteamos en esta comunicación el estudio de la introducción de la teoría sensista del conocimiento en España a través de dos autores representativos de una época que preludia la mentalidad ilustrada. A pesar de las diferencias temporales y las distintas motivaciones de sus obras, Francisco Gutiérrez de los Ríos y Córdoba, tercer conde de Fernán Núñez, y el fraile Benito Jerónimo Feijoo dan cuenta de los cambios que se están experimentando en la transición a la Ilustración. Ambos están incardinados en la atmósfera intelectual del movimiento de los *novatores*, en la cual se forja un pensamiento ecléctico y crítico. La paulatina quiebra del sistema escolástico, que todavía domina en las universidades cuando ambos autores escriben sus obras y del que ni mucho menos están desligados, es un elemento esencial para entender lo que significa la pre-Ilustración en España y las circunstancias que rodean esa época. Como figuras inmersas en el conflicto entre dos modos de pensamiento, los dos autores constituyen un ejemplo de la coexistencia de ideas y teorías procedentes tanto de las corrientes filosóficas y científicas de moda en ese momento en Europa, como de la permanencia de la tradición escolástica.

El motivo de relacionar el pensamiento de estos dos autores nos lo han proporcionado las siguientes palabras del hispanista Russell P. Sebold a propósito de *El hombre práctico*, la injustamente olvidada obra del conde de Fernán Núñez:

“Es el cuerpo de opiniones más modernas, mejor informadas y más cosmopolitas que se habían expresado en español hasta la aparición del primer tomo del *Teatro Crítico* de Feijoo en 1726”¹.

¹ SEBOLD, R. P., *El rapto de la mente: poética y poesía dieciochescas*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 127.

Por ello, principalmente intentamos relacionar los primeros escritos de Feijoo con las ideas epistemológicas que contiene *El hombre práctico*. Separados por casi medio siglo, puede considerarse que el conde, en el año 1680, se sitúa en el punto de partida de la Ilustración (o el final del Barroco), mientras que Feijoo es el primer ilustrado (como le consideró Gregorio Marañón) o el último *novator*. No es este el lugar para dirimir el problema de establecer el punto de inflexión hacia la filosofía y ciencia modernas, pero nos decantamos por las interpretaciones de López Piñero (1979), Maravall (1991) y José Luis Abellán (1981) que, con escasas variaciones, sitúan en la década de los ochenta del siglo XVII una serie de hechos que van a significar un giro en el pensamiento filosófico español.

El tercer conde de Fernán Núñez editó en 1680 *El hombre práctico*, un tratado en el que recogía sus ideas sobre la formación que debía recibir un noble de su tiempo. La publicación en Bruselas de la obra pasó bastante desapercibida en su época, a juzgar por la falta de referencias a ella en los escritos de sus coetáneos y autores posteriores; tan sólo la segunda edición de 1764 publicada ya en Madrid (a la que siguió una tercera edición en 1779) encuentra un eco en la bibliografía². Todavía hoy día no tiene un hueco en las monografías de historia de la filosofía española, con las excepciones (hasta donde nos es conocido) de los estudios de Russell P. Sebold y José Antonio Maravall.

Sebold, a cargo de la edición más reciente de la obra, llamó la atención sobre la novedad de sus temas y la importancia que encierra para el estudio de la literatura del siglo XVIII (1989, p. 126). Por su parte, el historiador José Antonio Maravall no deja de mostrar su fascinación ante lo que *El hombre práctico* supone de adelanto a ciertas ideas ilustradas como la concepción del trabajo, la sociedad civil, la importancia del carácter práctico y útil de las enseñanzas³, la aparición de una “conciencia de siglo” (que conlleva un cambio en la interpretación de la historia) o la crítica al sistema escolástico tradicional, el aspecto que más nos interesa aquí.

Como un signo de anticipación a las preocupaciones ilustradas, destaca a lo largo de los discursos de *El hombre práctico* el creciente papel de la indivi-

² En concreto en la obra de ALMIRANTE TORROELLA, J., *Bibliografía militar de España*. Madrid, 1876. (Citado por MARAVALL, J.A., “Novadores y pre-ilustrados: la obra de Gutiérrez de los Ríos, tercer conde de Fernán Núñez (1680)”, en *Estudios de la historia del pensamiento español (siglo XVIII)*, Barcelona, Mondadori, 1991, p. 235.

³ “... Procurar averiguar y conocer las verdades esenciales de las cosas y sus usos prácticos” escribe en el Proemio, GUTIÉRREZ de los RÍOS y CÓRDOBA, F., *El hombre práctico, o Discursos varios sobre su conocimiento y enseñanzas*, Córdoba, CajaSur, 2000, p. 123.

dualidad y una nueva concepción del hombre en sus tres facetas, “la natural, la civil y la religiosa”. El conde establece en estos tres elementos la perfección del hombre, al más puro estilo ilustrado de los pensadores españoles, que apenas se desvincularon del pensamiento religioso (véase QUIROZ, O. V., 1949). El conde es, como señala Sebold, un representante del “naturalismo católico”, lo mismo que casi medio siglo más tarde Feijoo, al diferenciar las dos fuentes de la verdad: la revelación en las cuestiones teológicas y el criterio de la razón y la experiencia en la filosofía y la ciencia. En ese proceso de perfeccionamiento del ser humano, el conocimiento y la certeza de un conocimiento sólido son continuas aspiraciones que se plantea el filósofo preilustrado; y tanto el conde (que no pertenece a los cerrados círculos académicos) como el fraile benedictino (que critica los desmanes de un sistema filosófico asfixiado en sus silogismos y juegos lógicos) buscan a lo largo de sus obras arrojar luz sobre los criterios y fundamentos del conocimiento.

En 1726, cuarenta y seis años después de la aparición de *El hombre práctico*, Feijoo publica el primer volumen de su extensa empresa *Teatro Crítico Universal*, publicada en ocho entregas entre 1726 y 1739. El subtítulo de la obra, *Discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes*, ya ofrece una relación con Gutiérrez de los Ríos en el carácter educativo y divulgador. Al tomar como misión intelectual ser “un Desengañador del Vulgo” que toma como oficio “curar errores”⁴, Feijoo muestra una actitud combativa contra los vicios y errores establecidos en la filosofía y la cultura de su época. Del mismo modo, Gutiérrez de los Ríos se propone en *El hombre práctico* acabar con las “falsas aprehensiones del vulgo” (discurso LVIII) que son creídas sin previo examen de las mismas⁵, o que son fruto de la ignorancia e imprudencia del ser humano. Como un rasgo de modernidad, ambos autores consideran la palabra “vulgo” en un sentido similar al que tendrá en el siglo XX el término “masa”, en tanto que hace referencia a las opiniones y creencias acríticamente asumidas⁶.

⁴ FEIJOO, B.J., *Cartas eruditas y curiosas*, Tomo I, Madrid, Imprenta Real de la Gazeta, 1777, carta XXXVI, § 6, p. 286.

⁵ “... el creer sin examen cualquiera de estas aprehensiones vulgares ya se ve cuán despropositada cosa sea”, GUTIÉRREZ de los RÍOS, F., *El hombre práctico*, op. cit., p. 287.

⁶ “No componen el vulgo solamente los plebeyos y gente ordinaria, porque vulgo son todos aquellos que, ignorantes de las cosas humanas y presumidos como los más hombres lo son, juzgan y hablan de ellas imprudente y resueltamente”, LVIII, p. 286. Véase también los discursos XI y XII. El uso de la lengua romance -especialmente el francés- será una de las reivindicaciones de los ilustrados, ya que de ese modo las ensañanzas y novedades están accesibles a más gente (Véase Olga Quiroz, 1949, 19); una idea de la que se hace eco Gutiérrez de los Ríos en el discurso VII, “De las lenguas”.

Así, Feijoo, en su justificación del empleo del castellano (introducción al primer tomo del *Teatro Crítico*) denuncia la actitud de eruditos y estudiosos que se escudan en el empleo del latín porque “harto Vulgo hay entre los que entienden este idioma” (1726, p. LXXX). Ambos pensadores no van a conceder a ninguna escuela filosófica un lugar privilegiado en cuanto a sus conocimientos.

La censura de las creencias en la astrología y magia es común en ambos autores; el tema no es novedoso ya que desde el Renacimiento se encuentran interesantes testimonios reprobadores⁷, pero sí lo es el hecho de que recurran a los límites del conocimiento humano (GUTIÉRREZ de los RÍOS, *op. cit.*, XII, p. 145-6) y a la experiencia para demostrar “la verdad en la insubsistencia de los juicios astrológicos” (GUTIÉRREZ de los RÍOS, *op. cit.*, XII, p. 145). Para el conde, la fascinación por este tipo de “vicios” adivinatorios arraiga en una tendencia natural del hombre a superar sus propios límites de conocimiento; y no es casual que el siguiente paso en el orden de sus discursos sea tratar las cuestiones de la filosofía moderna y exponer sus ideas respecto al conocimiento. Resulta fácil comprobar cómo los dos autores recurren a los conocimientos científicos para un acercamiento y examen de los fenómenos considerados sobrenaturales. El conde recomienda el estudio de las matemáticas como “el primer fundamento de sabiduría que en el hombre se empieza a introducir” ya que son la base para “despreciar quimeras y fijarse en las realidades”. Además, las matemáticas tienen una indudable aplicación a las distintas profesiones y las artes mecánicas (GUTIÉRREZ de los RÍOS, *op. cit.*, VIII, p. 138-9). La química será otra de las ciencias, como la astronomía en el caso de Feijoo (1778, I, VIII), para desengañar al vulgo respecto a estas materias. Pero no sólo son estas supersticiones las que los autores pretenden desterrar: también examinan los prejuicios religiosos, los supuestos milagros o las fábulas y mitos que cada pueblo ha gestado a lo largo de su historia. Pero aquí se adentran en un terreno de arenas movedizas en el que se encuentran con cuestiones de fe y las acusaciones de ateísmo que muchos eclécticos y *novatores* recibieron⁸. Es en este aspecto donde realmen-

⁷ Es un tópico común en la modernidad, desde la obra de Pedro Ciruelo *Reprobación de supersticiones y hechicerías* (1529), inspirada en la polémica italiana de principios del siglo XVI, hasta las opiniones antisupersticiosas que encontramos en obras como *Don Quijote de la Mancha* (II, XXV) o el *Sueño de la muerte* de Quevedo. Uno de los más destacados *novatores*, el Padre Tosca, se hace eco de la cuestión desde una postura científica y matemática en su *Compendium philosophicum* (Quiroz, 1949).

⁸ Véase QUIROZ, O. V., *La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 18.

te se dirime la gran batalla entre “antiguos y modernos”: la filosofía y las ciencias aplican la razón para acercarse a la realidad, mientras que la escolástica sigue empeñada en sus estériles disputas.

Feijoo y Gutiérrez de los Ríos apostaron por el libre ejercicio intelectual para indagar en la naturaleza, origen y verdad de los conocimientos que puede alcanzar el ser humano. Para los dos precursores del pensamiento ilustrado, lo sobrenatural ha de ser explicado en términos de lo natural, y a partir de ahí entran en juego los instrumentos del conocimiento humano: experiencia, razón y demostración. Aristóteles había defendido la experiencia, pero para los novatores y eclécticos era necesaria la liberación del “yugo intolerable” de Aristóteles (véase QUIROZ, *op. cit.*). En realidad, el peso que entre los nuevos pensadores tiene la filosofía aristotélica es considerable: al fin y al cabo Aristóteles defendía la experimentación. En concreto, las teorías aristotélicas sobre la historia y la poesía⁹ tendrán gran importancia en la Ilustración.

Es importante recordar que en este período ecléctico también se producen controversias en torno a las matemáticas. Con la filosofía experimental las matemáticas son el primer paso para concebir la realidad como algo mensurable y sujeto al conocimiento humano¹⁰. En este punto hemos de tener en cuenta que, a pesar de reconocer su importancia, Feijoo criticará abiertamente la abstracción que imponen las matemáticas y, por extensión, el benedictino aprovecha para criticar la metafísica oculta detrás de la filosofía racionalista cartesiana. Subyace un choque entre el método deductivo-cartesiano y el inductivo: el primero utiliza la experiencia para confirmar sus principios o teorías, mientras que el segundo los elabora a partir de los datos de la experiencia. Feijoo y Fernán Núñez coquetean con ambos métodos: los dos conocen a Descartes y a Gassendi, cuyas teorías son fundamentales para los *novatores*, pero creemos que el papel que atribuyen a la experiencia y las ciencias experimentales es determinante para considerar sus obras claramente inclinadas al empirismo. Así, el conde negará capacidades innatas y considerará necesario adquirir las nociones básicas de las distintas ciencias:

⁹ Russell Sebold (1989, 118), señala cómo en la preceptiva ilustrada se muestra la coexistencia de antiguos y modernos bajo la defensa, sostenida por Feijoo, de que las leyes de la poesía eran leyes naturales basadas en la observación directa y el análisis de la naturaleza. A pesar de esta aparente constrictión a la actividad creativa, los autores establecen una comparación con las leyes de la naturaleza y sostienen que en la naturaleza existen infinitos cánones poéticos todavía no descubiertos; el tercer conde de Fernán Núñez se hace eco de esta limitación del conocimiento humano sobre la naturaleza (discurso XLVI, “De la verdad de la historia, pasión en ella y otros escritos”)

¹⁰ MARAVALL, J.A., “Novatores y pre-ilustrados: la obra de Gutiérrez de los Ríos, tercer conde de Fernán Núñez (1680)”, *op. cit.*, p. 546.

“Pues en vano fuera uno grande arquitecto si no tuviese los materiales requeridos para las fábricas, y cosa indubitable es que *nuestra parte intelectual no posee sino aquello que ha recibido por los sentidos corporales*”¹¹.

Esta última afirmación netamente sensista es en realidad la sentencia escolástica *Nil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, pero en este contexto adquiere un significado completamente distinto. Llevada a sus últimas consecuencias supone una ruptura con la metafísica aristotélica ya que, paulatinamente, el concepto de “sustancia” perderá todo su sentido (Abellán, 1981, 513). El conde está avanzando la teoría del conocimiento lockeana según la cual todas las ideas, sencillas y complejas, tienen su origen en la percepción de los sentidos. Es imposible que el conde leyera la obra de Locke *Ensayo sobre el entendimiento humano*, publicada en 1690, en la cual se expone una teoría sensista del conocimiento. Pero *El hombre práctico* es fundamental para entender el cambio en la filosofía: el hecho de que se base en los esquemas escolásticos del conocimiento pudo ayudar a su recepción en España, dado el clima intelectual. Además, como señala Abellán¹² la influencia indirecta de Locke a través de los ilustrados y enciclopedistas fue decisiva para la formación del pensamiento ilustrado. Hemos de tener en cuenta que los filósofos españoles adeptos de las teorías de Locke escriben ya avanzado el siglo XVIII. Sin ninguna duda, el conde es una de las primeras figuras que defiende de un modo tan claro la evidencia sensible: lo que los sentidos ven, tocan o experimentan (discurso LVIII, p. 288). En 1673 Isaac Cardoso, médico a quien muchos han considerado de origen portugués, publicó en Venecia *Philosophia Libera*, un tratado de filosofía natural en el que defiende la experiencia sensible frente a las acusaciones cartesianas sobre los engaños de los sentidos:

“Los sentidos en las cosas naturales merecen máxima fe, y debemos discurrir y filosofar suponiendo su verdad”¹³.

Cardoso fue un seguidor de Gassendi, autor que dio gran importancia a la evidencia sensible al mismo tiempo que intentó explicar la realidad en términos mecanicistas y atomistas. Más aún, Gassendi, el filósofo que más influyó en Locke (ABELLÁN, J.L., *op. cit.*, 516), tuvo una notable influencia en los

¹¹ GUTIÉRREZ de los RÍOS, F., *op. cit.*, p. 163, XVII, “Poesía” (El subrayado es nuestro).

¹² ABELLÁN, J.L., *Historia crítica del pensamiento español III. Del Barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, p. 512-518.

¹³ Citado en QUIROZ, O.V., *op. cit.*, p. 67.

eclecticos españoles y en la filosofía de los *novatores*. Gutiérrez de los Ríos y Cardoso son, por tanto, pioneros en adherirse a la filosofía de Gassendi.

El discurso XIV, “De la filosofía en general y de la química”, es clave para entender la modernidad del tercer conde de Fernán Núñez en cuestiones filosóficas. Comienza este discurso con la crítica a la filosofía aristotélica de las universidades, una filosofía que no conecta con la realidad. Como contrapunto el conde propone un nuevo método para tratar de llegar a la verdad de las cosas: el que se basa en la observación de la naturaleza y de las cosas mismas:

“La filosofía que sobre los principios de Aristóteles se aprende hoy en las escuelas no sólo no podemos decir que sea útil al conocimiento perfecto de las cosas naturales, corrección de costumbres y demás usos de la vida activa o práctica en cualquiera profesión deste género (...) sino muy dañosa para todo ello en alguna manera; porque todo esto consiste en cosas físicas y reales, con tal hábito de sujetarse a la razón y huir de la disputa contraria a ella, que nos haga por última venir en conocimiento y a fijarnos en las verdades sólidas y prácticas; y al contrario, esta género de filosofía, con la lógica que sirve de introducción a ella, no sólo hace adquirir un hábito abstraído de las cosas prácticas, sino de tenerlas todas por disputables”¹⁴.

El interés por los asuntos prácticos, claramente vinculado con la filosofía experimental y con el concepto de utilidad de los ilustrados, queda demostrado en las reformas (tecnológicas y económicas) que Gutiérrez de los Ríos introdujo en su propio condado para revitalizar la producción agrícola y el comercio¹⁵. Es esa defensa del saber práctico lo que le conduce a recomendar una separación tajante de filosofía y teología:

“... concluiremos que se mantenga [la teología] en buena hora para tan santo fin, y queda su estudio meramente para las personas eclesiásticas dedicadas a la contemplación y necesarias para impugnar los errores contra la religión, y que los demás que profesaren una vida activa y práctica no se embaracen en nada de esto que pueda abstraerlos de la práctica, o confundir en ella sus operaciones”¹⁶.

En el tomo V del *Teatro Crítico* Feijoo dedica un discurso a la experiencia y la utilidad práctica en términos similares a los empleados por el conde.

¹⁴ GUTIÉRREZ de los RÍOS, F., *op. cit.*, p. 152.

¹⁵ SEBOLD, R.P., “El español más universal de 1680”, en *De ilustrados y románticos*. Madrid, El Museo Universal, 1992, p. 186.

¹⁶ GUTIÉRREZ de los RÍOS, F., *op. cit.*, p. 153.

Uno de los pasajes más significativos es aquel en que se pregunta qué progresos y beneficios prácticos se habían extraído de las aulas universitarias guiadas por el sistema peripatético¹⁷.

En el benedictino la separación de las dos fuentes de verdad, la razón y la revelación, se encuentra más en la línea de la antigua escolástica, delimitando bien ambos terrenos. Si existiera contradicción en el ámbito sensible, Feijoo opta por la experiencia; si se tratara de cuestiones en las que la experiencia nada puede resolver Feijoo simplemente lo deja en manos de los teólogos¹⁸. Como resultado, Feijoo a pesar de ser un claro divulgador de novedades científicas y de preferir la razón a la autoridad, no deja de proponer cautela y “una gran comprensión [en las ciencias naturales] para demarcar con exactitud los límites, porque tal vez una novedad filosófica trae en sí envuelta una monstruosidad teológica”¹⁹. Para Arturo Ardao, la posición ideológica de Feijoo respecto a este tema es simbólica de las dudas ante los cambios que anuncian la conciencia moderna, la cual se va a regir por las ideas de razón, experiencia y naturaleza²⁰; no en vano, cuando Feijoo juzga incompleto el sistema aristotélico, su argumentación se basa en que “conteniéndose en unas ideas abstractas, no desciende a explicar físicamente la naturaleza de las cosas”²¹. El siguiente texto extraído del discurso “Voz del pueblo” expone las similitudes entre el orden de la naturaleza y el orden divino:

¹⁷ “Qué Arte, ni Mecánica ni Liberal, de tantas como son necesarias al servicio del hombre y al bien público, les debe, no digo ya la invención, más ni aun el menor adelantamiento? ¿A qué Labrador se ha conducido de las Aulas documento alguno para beneficio de las tierras? Háblase mucho de causas, efectos, producciones, disposiciones de la materia, sin que esto hasta ahora haya producido máxima alguna en orden al beneficio con que se debe disponer la tierra para la feliz producción de esta o aquella planta, qué tiempo, qué otras circunstancias se deben observar” (FEIJOO, B.J., *Teatro Crítico Universal I*, op. cit., p. 259-260, V, XI, “El gran magisterio de la experiencia”).

¹⁸ “Esto se debe entender con la reserva de no introducirme jamás a Juez en aquellas cuestiones, que se ventilan entre varias Escuelas, especialmente en materias Teológicas: porque ¿qué puedo yo adelantar en asuntos, que con tanta reflexión meditaron tantos hombres insignes? ¿O quién soy yo para presumir capaces mis fuerzas de dirimir aquellas lides donde batallan tantos gigantes? En las materias de rigurosa Física no debe detenerme este reparo, porque son muy pocas las que se tratan (y éstas con poca, o ninguna reflexión) en nuestras Escuelas”, *Ibidem*, I, prólogo general, p. LXXX).

¹⁹ FEIJOO, B.J., *Cartas eruditas y curiosas*, op. cit., p. 157, IV, Carta XIII.

²⁰ ARDAO, A., *La filosofía polémica de Feijoo*, Buenos Aires, Losada, 1962, p. 53.

²¹ FEIJOO, B.J., *Teatro crítico universal*, I, op. cit., p. 327, VII, XIII, p. 327, “Lo que sobra y lo que falta en la física”.

“Aun en el Cielo no hay mas que dos puntos fijos para dirigir los navegantes. Todo lo demás es voluble. Otros dos puntos fijos hay en la esfera del entendimiento: la revelación, y la demostración. Todo el resto está lleno de opiniones, que van volteando, y sucediéndose unas a otras, según el capricho de inteligencias motrices inferiores”²².

La naturaleza es la fuente de todo el conocimiento para Gutiérrez de los Ríos; recordemos que la Ilustración va a recuperar una idea de naturaleza empírica y, a la par, concebirla como el escenario a partir del cual el *homo faber* desarrolla todas sus potencialidades tanto intelectuales como políticas y sociales (esbozando algunas de las ideas que desarrollará Rousseau). Para afrontar el estudio de la Naturaleza el conde propone la ciencia o filosofía de Gassendi, un gesto que Maravall interpreta como una temprana crítica al racionalismo cartesiano (*op. cit.*, p. 546):

“el conocimiento de la naturaleza y de todo lo que la compone es necesárisimo a cualquiera hombre prácticamente sabio, y también le sería a éste de inconveniente una suma aplicación a tan delectable empleo, parece que el mejor medio o más sabio consejo sería recibir principalmente estas nociones del varón o libro que pareciese más docto en ellas para los usos prácticos, como yo juzgo serlo el admirable Gassendo”²³.

Sin embargo, el entusiasmo de Gutiérrez de los Ríos se torna prudencia en lo que resulta una anticipación de la postura de Feijoo, especialmente en lo que respecta a las novedades.

El conde finaliza su obra con una advertencia contra la excesiva admiración de las novedades; las razones que esgrime se reducen a dos, una de carácter social y la otra de orden epistemológico. La primera es más bien una recomendación pragmática ante quienes pretenden ser “extranjeros en su propia patria”. Esto parece pronosticar las burlas de los afrancesados y, por otro lado, advierte del perjuicio que novedades radicales conllevarían para el individuo. Respecto al conocimiento, Gutiérrez de los Ríos proclama una “suspensión del juicio y dictamen” (*op. cit.*, p. 288) en todas aquellas materias que no sean conocidas o examinadas por completo. Esta particular *epojé* es una medida prudencial ante actitudes extremas que nada benefician, pero se trata de un equilibrio que acaba reforzando la teoría del conocimiento sensista:

²² FEIJOO, B.J., *Teatro crítico universal*, I, *op. cit.*, p. 4, I.

²³ GUTIÉRREZ de los RÍOS, F., *op. cit.*, p 154, XIV.

“Suspende el juicio y dictamen enteramente en todo aquello que no se conozca ser conforme a la naturaleza de las cosas y que no hayamos *visto, tocado y experimentado*, siendo únicamente las cosas de fe aquellas a que sin estas circunstancias debamos sujetar enteramente nuestra razón”²⁴.

La gradación de los verbos “ver”, “tocar”, “experimentar” resulta suficientemente elocuente por sí sola para mostrar la concepción sensista del conocimiento y el inductivismo presentes en el pensamiento de Gutiérrez de los Ríos. Más aún, como en el caso de Feijoo, esta peculiar suspensión del juicio no funciona en las cuestiones teológicas, con lo cual se reafirma el naturalismo o sensismo católico, rasgo peculiar de la Ilustración española.

Las convergencias y coincidencias en el tema del conocimiento y los argumentos empleados por Gutiérrez de los Ríos y Feijoo son, a nuestro juicio, significativas de lo que supone este período de transición en la historia de la filosofía española. No se trata tanto de la elaboración de un sistema filosófico nuevo como de la utilización y difusión de ideas que se adelantan a su clara sistematización en la época ilustrada. Como preilustrados, o como los primeros ilustrados, en los textos de ambos autores encontramos reflejado el ambiente en que se gesta la revolución de los *novatores* y el espíritu de la Ilustración. Son ejemplos de un pensamiento ecléctico, con una clara voluntad educativa y divulgadora que comienza a imponer una conciencia crítica respecto al conocimiento, sus orígenes y fundamentos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABELLÁN, J.L., *Historia crítica del pensamiento español III. Del Barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII)*. Madrid, Espasa-Calpe, 1981.
- ARDAO, A., *La filosofía polémica de Feijoo*. Buenos Aires, Losada, 1962.
- FEIJOO, B.J., *Cartas eruditas y curiosas*. Madrid, Imprenta Real de la Gazeta, 1777.
- FEIJOO, B.J., *Teatro Crítico Universal*, Tomo I. Madrid, Joaquín Ibarra y la Real Compañía de Impresores y Libreros, 1778.
- GUTIÉRREZ DE LOS RÍOS Y CÓRDOBA, F., *El hombre práctico, o discursos varios sobre su conocimiento y enseñanzas*. Córdoba, Obra Social y Cultural CajaSur, 2000. [Introducción, edición y notas a cargo de PÉREZ MAGALLÓN, J. P.; SEBOLD, R.P.]
- LOCKE, J., *Ensayo sobre el conocimiento humano*. Madrid, Aguilar, 1956 ([Introducción, edición, traducción y notas de RODRÍGUEZ ARANDA, L.]

²⁴ GUTIÉRREZ de los RÍOS, F., *op. cit*

-
- LÓPEZ PIÑERO, J.M., *La introducción de la ciencia moderna en España*. Madrid, Alianza, 1979.
- MARAVALL, J.A., “Novadores y pre-ilustrados: la obra de Gutiérrez de los Ríos, tercer conde de Fernán Núñez (1680)”, en MARAVALL, J.A., *Estudios de la historia del pensamiento español (siglo XVIII)*. Mondadori, Barcelona, 1991, pp. 233-244. [También en *Cuadernos-Hispanoamericanos*, n° 340, 1978, pp. 1-16].
- QUIROZ, O. V., *La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII*. México, FCE, 1949.
- SEBOLD, R.P., *El rapto de la mente: poética y poesía dieciochescas*. Barcelona, Anthropos, 1989.
- SEBOLD, R.P., “El español más universal de 1680”, en SEBOLD, R.P., *De ilustrados y románticos*. Madrid, El Museo Universal, 1992, pp. 185-190.

ZENÓN SARRÓ SÁNCHEZ Y EL MARQUÉS DE COMILLAS: INTRAHISTORIA ÉTICA Y POLÍTICA

José Ramón ALONSO SARRÓ
I.E.S. Gabriel y Galán.
Montehermoso, Cáceres

Dos son los *a priori* de los que debemos partir para una correcta comprensión de estas líneas que hoy presento ante vosotros, compañeros y amigos de la Asociación de Hispanismo Filosófico. El primero de ellos consiste en aceptar la definición más pura de Filosofía, su acepción etimológica como amor a la sabiduría, y por tanto, contemplar así la idea de que el saber también se encuentra escondido dentro de otro tipo de situaciones y manifestaciones, sobre todo vivenciales (“donde hay vida hay verdad”), de igual manera que se encuentra en los grandes tratados de historia, ética, política.... El segundo de los *a priori* está sujeto a la asunción de la idea del “hecho vivo intrahistórico” unamuniano, o la expresión galdosiana de “historia interna”, donde el verdadero sujeto, el vivir cotidiano y anónimo de un pueblo, las gentes sencillas y los hombres del campo como afirma Pedro Ribas, van poco a poco forjando la historia de nuestro progreso.

Por ello os traigo algunas notas, resumen de los apuntes de un trabajo más extenso, sobre la figura de Zenón Sarró Sánchez y su relación intrahistórica desde Navalmoral de la Mata como administrador, con Claudio López Bru (segundo Marqués de Comillas).

Zenón Sarró representa el arquetipo de una ética y una política, un modo de ser y un estilo propio que tienen como urdimbre axial la coherencia entre sus pensamientos y actos, la nobleza que obliga y la autoridad del que sabe que está en su ser. Prototipo del deber y la honestidad que preservando unos valores profundos y absolutos dieron como fruto la base de su personalidad. Valores que aplicó tanto en su vida privada como en su vida pública.

Utilizaremos como base para la exposición de estos principios un discurso que dio en 1922 ante el Círculo Católico de Navalmoral de la Mata, ade-

más de su trabajo en la fundación y difusión del Sindicato Católico Agrícola de esta localidad y su compromiso con el Ayuntamiento, primero como Concejal y luego como Alcalde del mismo, y también como no, los recuerdos que se almacenan en la memoria de aquellos que le conocieron y que hoy, de forma oral, nos los traen a la actualidad.

BREVE CONTEXTO HISTÓRICO

Zenón Sarró nace en “Navalmoral de la Mata, provincia de Cáceres, diócesis de Plasencia, a las cinco de la mañana del día doce de Abril de mil ochocientos sesenta y seis en la calle Trujillo número diez”. Así consta en los archivos de la Parroquia de San Andrés, según da fe manuscrita Don Ildefonso García cura-párroco de la misma. Desde los “...campos (extremeños) de solemnes encinares, henchidos de reposo y de jaras que perfuman el ambiente... de soledades henchidas de luz de cielo... retiro de paz y remanso de sosiego”, como dijera Miguel de Unamuno, Zenón Sarró vivirá, hasta el día de su muerte, ocurrida el catorce de noviembre de mil novecientos cuarenta y tres, unas veces de forma cercana y otras lejana, los acontecimientos sociales, históricos, culturales y políticos que la España de la época sufrirá.

Vivirá desde la distancia de la edad el final del reinado de Isabel II, el Sexenio Revolucionario (1868-1874) con la Regencia de Prim y Serrano, la fugitiva figura de Amadeo I de Saboya. Con más conocimiento, una I República, reconocida sólo por el gobierno suizo, de grandes ideales y corta vida; situación que derivó en un gobierno provisional en 1874. El reinado de Alfonso XII que duró once años, y los diecisiete de la Regencia de María Cristina. La mayoría de edad del rey Alfonso XIII (1902) y su reinado con las alternancias de gobiernos entre Conservadores (Cánovas del Castillo) y Liberales (Sagasta). La dictadura del General Primo de Rivera. La salida del Rey produce un gran desasosiego en nuestro personaje. Zenón Sarró siempre se consideró católico y monárquico. En 1931 vive el advenimiento de la esperanzadora y desilusionante II República, tras esta, el alzamiento nacional de 1936 y la bárbara y fraticida “guerra incivil”. Y, tras ella, los primeros años del nacionalcatolicismo del Generalísimo Franco.

Entre tanto, otros acontecimientos van marcando la historia de España y de sus ciudadanos; fundación del P.S.O.E., P.C.E., Falange, U.G.T., C.N.T.... Regulación del derecho a la huelga, Semana Trágica y violentas huelgas en Barcelona, constitución de Juntas Militares de Defensa, regulación de las ocho horas de trabajo, desastre de Marruecos.

Vive también la fundación de la Institución Libre de Enseñanza que marcará muy hondamente los destinos de España, la muerte de uno de los

miembros más queridos de la misma y paisano de Zenón Sarró, Urbano González Serrano. La Generación del 98, fruto intelectual del desastre colonial, dará vida a personajes que hoy nos son tan familiares. En 1913, año en que Sarró entra en política, Unamuno publica "Del sentimiento trágico de la vida". Ortega y Gasset fundará "Revista de Occidente" y escribirá su obra más universal "La rebelión de las masas". Ramiro de Maeztu "Defensa de la Hispanidad" y Pedro Salinas "La voz a ti debida", "La familia de Pascual Duarte" de Cela, entre otros tantos eventos culturales que no podemos mencionar por razones obvias de tiempo y espacio.

Zenón Sarró fue un lector empedernido, "todo papel que encontraba, incluso en el suelo, lo leía" dice Carmen Sarró, la única sobrina que aún vive. Amante de la poesía de Gabriel y Galán. En él confirmó la importancia de la institución familiar, el catolicismo, la solidez de la tradición, el ejemplo del padre y la madre como guías en su vida, el amor a la patria, la alegría en la acción, "... la sencilla labradora...una mujer trabajadora, honrada, cristiana, amable, cariñosa y seria..." eran los valores de su mujer ideal representados en las dos compañeras que compartieron su vida en santo matrimonio, Ángela Moreno y Filomena Goicoechea. Una vida "pacífica y serena" con "raigadas creencias". La virtuosa paciencia y la "lágrima sincera". Y como no, el amor a Dios fruto de su gracia. Estos fueron algunos de los valores que guiaron su vida. El poema de Castellanas "el ama" lo sabía de memoria. Tenemos constancia de sus lecturas y relecturas del Quijote por sus anotaciones en los márgenes de las páginas, el poema del Mío Cid, Genoveva de Brabante, Gil Blas de Santillana, Emilo Zola, obras de Quevedo (de misericordia), biografías de Napoleón y Alfonso XIII, "La ignorancia del Derecho" de J. Costa, obras de pedagogía, de filosofía y medicina. Tratados de tauromaquia. Influidido por los pensadores y por los políticos tradicionalista españoles como Donoso Cortés, Balmes o Vázquez de Mella dirigió sus actos desde la más absoluta tradición como solución a los problemas de la época. Pero fueron las Encíclicas de León XIII, especialmente la Rerum Novarum (1891) las obras que más fundaron su vida.

"La Rerum Novarum...es un método que ya es plenamente moderno, en el sentido de una modernidad cristiana: hace una investigación histórica de la situación, se coloca en la perspectiva implícita de teología moral para orientar la acción en servicio del hombre..., entra en el campo de los derechos humanos, señaladamente de los derechos del trabajador, propone positivamente una visión de la sociedad capaz de encuadrar las nuevas inquietudes problemáticas en un contexto de equilibrio para el servicio del bien común...la encíclica...se acerca al tema del trabajo anunciando el primado de la persona del trabajador sobre el capital y juzgando intolerable la injusticia económica y social...y tiene

la valentía de reclamar la intervención del Estado para la solución de la cuestión social”.¹

Pero hay un hecho fundante y fundamental que marcará el resto de la vida de Zenón Sarró. Con quince años conoce a D. Claudio López Bru (1853-1925), segundo Marqués de Comillas. Desde ese día el Marqués instruirá a Zenón como a un hijo, para en el futuro, poner en sus manos, asuntos de importancia como la administración de sus bienes tanto en Naval-moral de la Mata como en Méjico. Las condiciones de su encuentro se deben a que Antonio López López (1817-1883), primer Marqués de Comillas en 1871 compra al Marqués de Salamanca unas dehesas en dicha localidad. Desde ese día la relación de los Marqueses y sus herederos no se desprenderá del municipio. Ejemplo de ello es que Antonio López a escasos kilómetros edificó uno de los palacios más bellos de corte romántico de Extremadura: El Palacio de las Cabezas.

Por todo ello y para así conocer más a fondo la personalidad de Sarró debemos detenernos, aunque sea de forma breve, en Don Claudio López Bru (para más información sobre la vida de este prohombre conviene consultar Gascón (1925) Asua (1926) Bayle (1928) Nevares (1936) Regatillo (1950) Del Valle (1953) Pensado (1954), Martín-Granizo (1963) Papisogli (1984) o Alharilla (2000) entre otros libros y artículos) .

CLAUDIO LÓPEZ BRU SEGUNDO MARQUÉS DE COMILLAS

Aspectos empresariales.

En un libro muy meticuloso “Los Marqueses de Comillas. 1817-1925 Antonio y Claudio López”, el profesor de Historia Contemporánea de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, Martín Rodrigo y Alharilla escribe:

“Un distrito en Chiapas, una calle en Manila, una alameda en Cádiz, una sala en el museo marítimo de Barcelona, una estatua en Asturias, un barrio en Santa Perpetua de Mogoda, hasta tres buques diferentes surcando los diversos océanos,... todos estos lugares y cosas (y muchas más), tienen algo que los une: el nombre de Marqués de Comillas; en recuerdo, en algún caso, del primer marqués (Antonio), en otros en conmemoración del segundo (Claudio), no hacen

¹ Cardenal Renato R Martini. “Leon XIII en el pasaje entre dos siglos”, en Angel Galindo y José Berrado (eds.), *Leon XIII y su tiempo..* Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca. 2004. pág 53-54.

sino dejar testimonio del poder, la riqueza y la influencia que estos personajes, padre e hijo, acreditaron en la historia de España... “

No en vano, a la iniciativa, primero, de Antonio López y, después, de su hijo Claudio, después, se debe la creación de la mayor corporación empresarial española de finales del siglo XIX: “el grupo Comillas”²

Enumeremos algunas de las empresas de dicho grupo. Continúa el profesor Alharilla:

“...entidades financieras (Banco Hispano Colonial, Crédito mercantil, Banco de Castilla, Banca López Bru, Crédito Ibero Americano y Banco Popular de León XIII), sociedades navieras (Compañía Trasatlántica), ferroviarias (Crédito General de Ferrocarriles, Ferrocarril de Almansa a Valencia y Tarragona, Caminos de Hierro del Norte de España), aseguradoras (La Previsión y el Banco Vitalicio de España), comerciales (Olalde y Compañía, de Barcelona; Ángel B. Pérez y Compañía, de Santander; Manuel Calvo y Compañía, de La Habana; J. Puigdollers Maciá, sociedad en comandita, de Barcelona y Buenos Aires; Vidal Wemberg y Compañía, de Tánger), industriales (Arsenal Civil de Barcelona; Factoría naval de Matagorda, en Cádiz; Refinería Colonial de Badalona), mineras (Las sociedades Hullera y Carbonera Española; la Compañía Española de Minas del Rif), eléctricas (la Compañía Electra hispano marroquí), agrarias (el Central azucarero Portugalete, en Cuba) y la Compañía General de Tabacos de Filipinas”.³

Aspecto político moral y religioso.

En 1984 se traduce una obra de 1959 del italiano Giorgio Papasogli “El Marqués de Comillas. Don Claudio López Bru”. En este libro el autor deja claro cómo todos los actos del Marqués de Comillas provienen de unos principios claros. Afirma Papasogli: “Don Claudio se inspira en la Encíclica *Rerum Novarum* de León XIII, en los principios de la sociología católica y los lleva a la práctica...todo lo hace por iniciativa propia y personal, porque el Estado en aquella época no tenía organizada la red de seguridad social que hoy existe”⁴

A pesar, o por ello, de la situación y el momento que vive España y los obreros, Don Claudio no dudará en financiar y promocionar distintas insti-

² Martín Rodrigo y Alharilla., *Los marqueses de Comillas 1817-1925. Antonio y Claudio López*, Madrid, LID Editorial Empresarial. 2001. pág 11.

³ *Ibidem*. Pág 11.

⁴ Giorgio Papasogli, *El marqués de Comillas. Don Claudio López Bru*. Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 1984. Pág 96.

tuciones que puedan poner coto a la mala situación que se sufre. El historiador y profesor Fusi describe la situación del siguiente modo: “La España del primer tercio del siglo XX seguirá siendo una España rural. El atraso respecto a la Europa más desarrollada no habrá desaparecido. Los salarios eran por lo general muy insuficientes; el empleo, irregular y precario, las condiciones de trabajo, muy duras, y el nivel de vida de las clases obreras y populares (viviendas, dieta alimenticia, esperanza de vida, atención sanitaria, educación) crítico”.⁵ A pesar de ello el Marqués atacará desde el centro lo que dio en llamarse la “cuestión social”. Sostendrá económicamente y con aparato logístico (casas, locales) los Círculos Católicos que gestará el jesuita Padre Vivent. Según el historiador Giorgio Papasogli el Marqués de Comillas mantenía a:

“niños y niñas, jóvenes y ancianos. Las sagradas escrituras dicen: Mejor es que estén dos juntos que uno solo...si uno cayere tiene quien lo levante...Débese, también con gran diligencia proveer que al obrero en ningún tiempo le falte abundancia de trabajo”.

“En Navalmoral cedió una casa para el Centro Social Católico, corriendo él con los gastos de restauración”.⁶ Apoyará, de igual manera, Sindicatos Católicos Agrícolas y de otros sectores. En sus minas de Aller o en sus astilleros gaditanos de Matagorda, promoverá escuelas, economatos, viviendas de alquiler, cajas de ahorros, de retiro, casas de empleados patrocinadas por él, capillas, escuelas gratuitas para hijos de obreros, asilo de inválidos y huérfanos, medios de sustento, asistencia facultativa con gratuidad en médicos, dentistas, medicinas, abogados, escuelas nocturnas, sala-teatro, farmacias cooperativas de consumo, caja de pensiones, cajas de socorro directo a los trabajadores o primas por buenos servicios entre otras cosas; cumpliendo así los mandatos de León XIII cuando el Sumo Pontífice en su Encíclica afirma: “Por último, los amos y los mismos obreros pueden hacer mucho para la solución de esa contienda, estableciendo medios de socorrer convenientemente a los necesitados y acortar las distancias entre unos y otros. Entre estos medios deben contarse las Asociaciones de Socorros Mutuos, y esa variedad de cosas que la previsión de los particulares han establecido para atender a las necesidades del obrero y a la viudedad de su esposa y orfandad de sus hijos, y en caso de repentinas desgracias o de enfermedad, y para los otros accidentes a que está expuesta la vida humana, y la fundación de patronatos para”⁷.

⁵ Juan Pablo Fusi y Jordi Palafox. *España 1808-1996: el desafío de la modernidad*. Madrid, Espasa Calpe, 2003.

⁶ Giorgio Papasogli, o.c., pág 131.

⁷ León XIII, *Colección completa de las Encíclicas de su santidad León XIII*. Obra bilingüe: Latín y castellano. edición y dirección del Dr. D. Manuel de Castro Alonso. Tipografía y Casa editorial Cuesta. Pág 524, 525, 530

Es claro, contra lo que algunos mantienen, que no fue el aspecto empresarial y el rendimiento económico una prioridad en las actuaciones del Marqués. Ejemplo de ello son dos afirmaciones, aparte de lo ya expuesto, de Zenón Sarró acerca de la administración de las dehesas de Extremadura. Declaraciones que recogen Berta Pensado y Giorgio Papisogli respectivamente. Dice Pensado en su libro sobre el Marqués de Comillas: “Cuenta uno de sus administradores, Don Zenón Sarró, que las veintiséis dehesas que poseía no le producían nada por las limosnas, rebajas y perdones que hacía. Los demás terratenientes comparados con él, eran como la noche y el día. El Marqués no tuvo pleito alguno; al revisar las cuentas y ver tales o cuales deudas, decía: Esto tachado y cuenta aparte”.⁸ De igual modo afirma Papisogli: “En Navalmoral encontramos veintiséis vastas fincas que no rinden nada, siendo como son buenas y sin que falte inversión de capital. ¿Por qué entonces su improductividad y falta de renta?. Nos podrá dar una respuesta precisa Don Zenón Sarró, quien no necesitara grandes discursos pues bastan pocas palabras para hacernos comprender todo: limosnas, baja de precios de renta, condonación de alquileres y pagos, etc. En resumen: todo el conocido vocabulario breve y sustancioso del Marqués de Comillas. Por esto Navalmoral no produce una peseta”.⁹ No cabe duda que las virtudes cristianas son el cimiento de sus acciones.

De igual manera fundará y financiará periódicos con el objetivo, dice uno de sus biógrafos, Constantino Bayle, siguiendo el consejo de Balmés, de “ahogar la prensa mala con abundancia de la buena”.

Periódicos como *El Siglo XX* que llegó a tener una tirada de 30.000 ejemplares, *El Jueves del Siglo XX*, *El Obrero* o *El Universo* fundado en 1900.

Terminó la obra empezada por su padre, el Seminario de Comillas (hoy Universidad Pontificia de Comillas), cuyo objetivo fue en su día la formación de nuevos sacerdotes que transmitiesen los valores y principios de la Compañía de Jesús.

Impulsó en 1893 la Asociación de Padres de Familia de Cataluña contra la Inmoralidad. Apoyó la creación del Consejo Nacional de las Corporaciones Católico Obreras. La Asociación General para el Estudio y la Defensa de la Clase obrera en la que tuvo el cargo de tesorero. Fue Presidente ejecutivo de la Junta Central de los Congresos Católicos de España que en 1903 paso a llamarse Junta Central de Acción Católica. A su pluma se debe el último Con-

⁸ Berta Pensado, *El marqués de Comillas*. Temas Españoles, n° 83, Madrid, Publicaciones españolas., 1959, pág 12. (2ª edición).

⁹ Giorgio Papisogli, o.c., pág 100-101.

greso Social Católico celebrado en 1902 en Santiago de Compostela. Apoyó de igual manera la Casa Social de los Sindicatos Católicos y los Centros de Defensa Social. El Consejo Nacional de Corporaciones Católicas, además de organizar la peregrinación de 18.000 obreros a Roma para ver al Papa. Todas estas actuaciones y muchas más las realizó sin olvidar la caridad cristiana.

Aparte, los distintos apoyos al gobierno con sus propios medios en las guerras que emprendió nuestro país.

Estas actitudes entre otras razones fueron los motivos para que las más altas instancias administrativas y religiosas del momento le concediesen los títulos y honores más prestigiosos. León XIII le otorgó los títulos pontificios más excelsos. Se le concedieron el título de Caballero de San Gregorio Magno y de la Orden Suprema de Cristo, la Milicia Áurea y la del Caballero de la Espuela de Oro. Los monarcas españoles le conceden el más alto grado sólo destinado a reyes, el Toisón de Oro. La Grandeza de España de primera clase, con el cargo de Gentilhombre de Cámara, la Orden de Carlos III, la Gran Cruz de Isabel la Católica, la del Mérito Militar, la del Mérito Naval, La Cruz de Beneficencia de primera clase... entre otros muchos.

Tras su muerte, ocurrida en 1925 “el 15 de Noviembre de 1948 se entregaba en Roma a la Sagrada Congregación de Ritos los procesos diocesanos practicados en España, en orden a conseguir del Sumo Pontífice la beatificación del segundo marques de Comillas, al que ya en vida se llamó “el Santo laico” y “el Marqués humilde de la Caridad”.¹⁰

ZENÓN SARRÓ SÁNCHEZ

En 1922, como ya hemos dicho, Zenón Sarró en calidad de Socio Protector del Círculo Católico de Mavalarmoral de la Mata, pronunciará una conferencia ante los socios en la sede central de dicho Círculo con el ánimo de elevar la moral de los que allí se encuentran. Discurso éste que no sólo es aplicable a la Sociedad del Círculo sino también extrapolable a toda su vida, tanto pública como privada.

Es una concepción universal del hombre, la vida y la historia con vocación de eternidad, intemporal.

Antes de su aseveración sobre el compromiso de fidelidad y reconocimiento a los principios de los que procede su modo de ser y actuar, inicia sus planteamientos dedicando el discurso al médico Don Pablo Luengo, amigo y pariente, reconociendo su figura ejemplar. Digno representante de las más

¹⁰ Berta Pensado, o.c., pág. 3.

superiores virtudes en las que Zenón Sarró se mirará. Y es que como confirma el dicho “de bien nacidos es ser agradecidos”. Parece que Fernando Rodríguez en un estudio sobre las virtudes y la cuestión social, sin conocer a nuestro personaje, resume su pensamiento, recogido de las enseñanzas tomistas y de León XIII, cuando afirma que “el hábito bueno es el que dispone a un acto conforme con la naturaleza del agente: a la naturaleza humana, le convienen los actos que son conforme a la recta razón. Se dice hábito malo el que dispone hacia un acto no conveniente a la naturaleza del agente y, como atentan contra la recta razón, no son conformes con la naturaleza humana. Los hábitos buenos se llaman virtudes y los malos vicios”.¹¹

Fines del Círculo Católico

Tras el agradecimiento, Zenón Sarró transita a la cuestión que más le importa: los fines del Círculo Católico y manifiesta: “Voy a guiarme por la inspiración de nuestro Organismo social, pues al crear este Centro Obrero Católico, necesariamente no fue otro que ponernos en condiciones de disfrutar de los beneficios morales y materiales que la Fe y la Asociación proporcionan. Queda pues, definido, fundado en estos principios”.¹² Es evidente el interés de nuestro personaje por el cuidado no sólo del cuerpo (bienestar) sino también del alma (bienser) para así constituir al hombre individualista en verdadera persona. Dice el profesor Sánchez Marroyo, de la Universidad de Extremadura, sobre estas organizaciones: “...eran una asociación de patronos y obreros que perseguían cuatro fines... Pretendían restaurar la armonía entre las clases de la sociedad... realizar una nueva organización de la sociedad opuesta al individualismo liberal...Fin religioso: ejercicios espirituales, cumplimiento dominical...Fin instructivo: creación de escuelas, bibliotecas...Fin económico: cajas de socorros mutuos, caja de inválidos, ancianos, viudas, cooperativismo... Fin recreativo: local de entretenimiento, juegos...”.¹³ Todo ello se recoge en la encíclica RN de León XIII. Posteriormente estos principios serán tachados de amarillismo.

Los preceptos del Círculo fueron aplicados por Zenón Sarró en las extensas dehesas de Extremadura y en una finca que poseía Don Claudio en Méji-

¹¹ Fernando Rodríguez Trines. “La virtud y la cuestión social en R.N.” en *León XIII y su tiempo*. O.c., pág 140-141.

¹² Zenón Sarró Sánchez. “Discurso escrito para el Círculo Católico de Naval Moral de la Mata por el socio protector Zenón Sarró Sanchez”. Imprenta La “Puritana” de Manuel Blanco. Andújar 1922, pág 8.

¹³ Sánchez Marroyo. “Sindicalismo agrario y movimiento obrero”. Cáceres 1906-1920, pág 79.

co. Allí se desplazó el 25 de marzo de 1901 como relata en su disertación. En Chiapas, lugar donde hoy esta situada la dehesa en el distrito denominado Marqués de Comillas, tuvo una doble función: primera, según relatan los testigos, (pocos quedan) consistente en la defensa de las propiedades, “rifle en mano”, de los posibles asaltantes. Y una segunda, y más importante, poner orden entre los descontentos obreros. Para ello no dudó en aplicar los principios de justicia social que las encíclicas dictaban: construcción de barracones, letrinas, institucionalización el descanso, sueldos justos, promoción del ahorro....

Tras algún tiempo (no definido de momento) en Méjico, a la vuelta de Zenón Sarró, la pregunta del Marqués de Comillas fue “¿qué tal aquello Zenón?. La respuesta fue contundente: Ahora como una balsa de aceite Don Claudio. Zenón había llevado a cabo los mandatos de León XIII sobre los derechos de los obreros. “Como quiera que sea, vemos claramente, y en esto convienen todos, que es preciso dar pronto y operativo auxilio a los hombres de la ínfima clase, puesto que sin merecerlo se hallan la mayor parte de ellos en una condición desgraciada y calamitosa”¹⁴

Concepción de la sociedad y el bien común

Tomando como referencia la Sociedad del Círculo Católico Sarró expondrá en su reflexión los principios y fines de cómo debe estar estructurada dicha sociedad y todas en general. Afirma Zenón Sarró en su alocución “La Sociedad es como si dijéramos un edificio. Su solidez estriba en una buena cimentación. Viene la pared generalmente de piedra, luego el ripio que le sirve de cuña, después el barro, (mejor la cal) y todo ello forma una masa compacta que le da fortaleza. Así es la sociedad. Todos somos necesarios, cada uno aporta a ella lo que tiene, lo que puede, lo que sabe. y este esfuerzo individual, se convierte en colectivo, y esta unión colectiva es la fuerza impulsora que bien dirigida, la da base, la da vida y constituye y llega a ser la mayor garantía para conseguir los fines que al crearla se propusieron sus fundadores.”¹⁵

A buen entendedor pocas palabra. Un sistema orgánico basado en valores como el sacrificio, el servicio, la disciplina, el cumplimiento del deber, el esfuerzo de la empresa común, la autoridad del que sabe, la militancia, la obediencia, el orden, la lucha, y la organización son parte de la base neces-

¹⁴ Leon XIII, o.c., pág 499.

¹⁵ Zenón Sarró Sánchez, o.c., pág 9.

ria para conseguir el principal fin : el **BIEN COMÚN** (que no es sólo lo que hoy llamaríamos el estado de bienestar). No cabe duda de que Sarró recogerá del Marqués de Comillas algunos de los principios que posteriormente el profesor Martín y Alharilla sintetiza en su libro con un símil culinario: “El programa estaba claro: impregnar con valores propios de la familia tanto las empresas de la corporación, como el conjunto de la sociedad. Autoridad, jerarquía, obediencia, respeto, orden y lealtad eran los principales ingredientes de la receta, asimilados todos a la simbología familiar. Si se añadían las virtudes del trabajo, de la austeridad y el ahorro, la mesa estaba servida.”¹⁶

Un poema de Gabriel y Galán titulado “República”, donde el poeta describe su ideal de sociedad, inspirará el sentido de comunidad que Sarró da a la sociedad vivida por él.

Pero volviendo al bien común, Zenón Sarró para proporcionar éste a la comunidad utilizará todos los medios que estén a su alcance, medios que van desde el aspecto económico y moral al religioso. Zenón que fue defensor del municipio como sociedad “en pequeño” aprovechó, para el mismo fin, la política y así conquistar esa justicia social en su segunda patria, como llamaba a Navalmoral de la Mata.

Actividad política: personalidad y nobleza

Es en 1913 cuando entra en la política activa. Se presentan quince candidatos a las elecciones para siete vacantes. Saldrá elegido con 207 votos, siendo así el único representante por el “partido católico”. El más votado, Claudio Sánchez Sánchez, obtuvo 256 votos. En 1916 entra en conflicto con el ayuntamiento; el motivo unas irregularidades en la contratación de unos operarios que eran familiares del primer teniente de alcalde de la corporación moral.

Posteriormente, y debido a su capacidad de diálogo y a su recta moral, es enviado a Madrid junto a otro concejal para que gestione los contratos de la luz eléctrica del ayuntamiento moral.

El 3 de julio de 1917 la corporación se reúne en sesión extraordinaria con un sólo punto en la orden del día: el nombramiento como Alcalde de Zenón Sarró. Dice el acta original de dicho pleno: “ En la villa de Navalmoral de la Mata a tres de julio de mil novecientos diez y siete bajo la presidencia del Sr. Alcalde D. Serapio del Monte Sánchez se reunieron los Srs. Con-

¹⁶ Martín Rodrigo y Alhajilla, o.c., pág 261.

cejales que al margen se exponen (lista al margen en el acta), con el fin de celebrar la sesión extraordinaria señalada para este día y hora, de orden del señor Presidente, yo el secretario di lectura de las comunicaciones del señor Gobernador Civil de la Provincia fecha treinta de junio último transcribiendo la dicha orden por la cual se nombra alcalde presidente de esta villa de Navalmoral de la Mata al concejal del mismo D. Zenón Sarró Sánchez, continúa el secretario, D. Zenón Sarró Sánchez pasó a ocupar la presidencia recibiendo en el acto del saliente las insignias de su cargo en el cual cesa el que le venía desempeñando, D. Serapio del Monte Sánchez, con lo cual se dio por terminada la sesión que firman los Sres. concurrentes, certifico Germán Duque, secretario del ayuntamiento.”¹⁷

Nada más llegar a su cargo, el nuevo Alcalde, Zenón Sarró recibirá un requerimiento del Gobernador Civil de Cáceres por el que se le insta a pagar una supuesta deuda contraída por el ayuntamiento con un vecino de la localidad. Los escritos enviados entre Gobernador y Alcalde dicen así: “De conformidad con lo dispuesto en R. D. de 18 de abril último abonará Vd. sus deudas a los titulares que al margen se expresan en término de ocho días, sin que le sirva de pretexto el extravío de la presente en el correo, quedando prohibido todo otro pago antes que éste, y conminado Vd. con un correctivo si no enviara certificación de haberlo efectuado. Cáceres a 11 de septiembre de 1917. El Gobernador: Marqués de Colomina”. La respuesta por parte de Zenón Sarró no se hizo esperar y fue la siguiente.

“En virtud de su comunicación nº 828 fecha once del actual tengo el honor de participar a Vd. que en el presupuesto vigente y en la liquidación unida al mismo del anterior, no figura reconocida deuda alguna a favor de D. Francisco Guija pues el 23 de agosto de 1915, se le abonó su sueldo correspondiente hasta el 25 de julio de dicho año, fecha en que cesó del cargo de inspector de carnes de esta villa que venia desempeñando. Dios le guarde a usted muchos años. Navalmoral 13 de septiembre de 1917. el Alcalde Zenón Sarró”.¹⁸

Dichas comunicaciones hablan por sí mismas del talante de ambas personalidades.

Tras varias destituciones y cambios de cargos en el Ayuntamiento, en 1919 Zenón Sarró volverá a ser elegido alcalde de su amado municipio y tendrá que tomar decisiones que incluso pudieran comprometer al Marqués de Comillas. Pero dejemos que sea el Profesor Domingo Quijada, Cronista

¹⁷ Archivo municipal de Navalmoral de la Mata.

¹⁸ *Ibíd.*

Oficial de la Villa de Navalmoral quien describa esta situación: “El 24 de febrero se celebra sesión extraordinaria en la que es elegido por unanimidad alcalde Zenón Sarró Sánchez. Un asunto importante: El culebrón del ferrocarril del Oeste. A primeros de marzo, escribe Quijada, los Alcaldes de Navalmoral (Zenón) y Peraleda de la Mata (Natalio Delgado) con sus respectivos secretarios (Germán Duque y Modesto Albalá) tomarán una decisión que será alabada por los ayuntamientos cacereños. El día 8 envían una carta firmada por los cuatro, a todos los ayuntamientos provinciales. Asunto: el cobro de los atrasos de los cupones de las obligaciones hipotecarias del Ferrocarril del Oeste de España (Línea Plasencia-Astorga). Les adeudan los intereses de esas acciones. Contestan setenta y un municipios, pero cuando se enteran que el tema va en serio se unen hasta ciento veinte pueblos según el secretario Germán Duque. Acuerdan:

- 1.- “Dirigirse al gobierno de su majestad para que pague la deuda.
- 2.- Dejar de ingresar en hacienda los diferentes impuestos.”¹⁹

No cabe duda que la decisión extrema de la negativa de ingresar los impuestos solicitados por hacienda, no deja de ser una actuación comprometida para Zenón pues es uno de los administradores del Marqués de Comillas, partidario ideológico éste del gobierno y amigo íntimo del rey Alfonso XIII.

Sirvan estos relatos como ejemplo de las muchas actuaciones que a nivel político tuvo Zenón Sarró que dirimir, actos que denotan su personalidad y nobleza.

Ahorro y propiedad privada

Prosigamos con otro aspecto de su discurso para el Circulo Católico. El apartado bajo el epígrafe “aspecto económico”, donde se conferencia sobre la importancia del ahorro como vía de “acumulación de grandes cantidades que permitan el auxilio a sus asociados en caso de enfermedad y hasta temporalmente en las crisis del trabajo”.²⁰ Este concepto tiene una extrema importancia en la solución que la Iglesia aplica a la cuestión social; pues desde él argumenta en favor de la propiedad privada como derecho natural de todos los seres humanos y permite el acceso, a través de este ahorro, a dicha propiedad por parte de los obreros. Sobre el ahorro leemos en la Encíclica *Rerum Novarum*: “Luego, si gastando poco de ese salario ahorra algo, y para

¹⁹ Domingo Quijada en el periódico *15 Días. El Moralo*. Director Jesús Rubio.

²⁰ Zenón Sarró Sánchez, o. c., pàg. 10.

tener más seguro este ahorro, fruto de su parsimonia, lo emplea en una finca, síguese que tal finca no es más que aquel salario bajo otra forma; y, por tanto, la finca que el obrero así compró debe ser tan suya propia como lo era el salario que con su trabajo ganó”.²¹ De igual manera sobre la propiedad privada es también muy contundente: “...poseer algo como propio y con exclusión de los demás, es un derecho que dio la naturaleza a todo hombre”.

Aún conociendo estas afirmaciones, Zenón Sarró no dudará en entrar con los obreros mas desprotegidos de Navalmoral en una de los latifundios más importantes de dicha localidad para que estos pudieran sembrar, en un año agrio para el campo, y sacar algo a la tierra pudiendo dar así de comer a su familia.

Sindicatos católicos agrícolas

Participó Zenón en la fundación, junto a otros moralos, de varios sindicatos agrícolas, entre ellos el “Sindicato Católico Agrícola de Navalmoral de la Mata” del que fue Secretario primero y Presidente posteriormente. Esta actividad representa una vuelta de tuerca más en lo que supone su cumplimiento de la doctrina social de la iglesia de aquella época.

Entre otros fines, como pudieran ser los religiosos y morales, los sindicatos tenían objetivos benéficos que suponía una atención a los miembros mas débiles de la comunidad campesina. El profesor Sánchez Marroyo en su libro “Sindicalismo agrario y movimiento obrero. Cáceres 1906-1920” afirma: “... uno de los aspectos más importantes del sindicato era la capacidad, como persona jurídica, para realizar arrendamientos de terrenos y distribuirlos entre sus socios...en el origen de estos contratos aparecen siempre la figura protectora de algún magnate. Entre ellos hay que destacar al Marqués de Comillas que entregará en arrendamiento a varios sindicatos de la zona de Navalmoral 23309 fanegas”.²²

Continúa Sánchez Marroyo: “A finales de la década de los años 20 los sindicatos agrícolas de Navalmoral, Casatejada y Peraleda de la Mata eran de los más potentes por el número de socios (entre 400 y 500)”.²³

La influencia y el trabajo realizado por los párrocos de las iglesias en aquellos días fue fundamental, no sólo como propagandistas de los principios teológicos de la doctrina católica, sobre todo en cuestión social, sino

²¹ León XIII, o.c., pág. 500.

²² Sánchez Marroyo, o.c.

²³ *Ibidem*.

como miembros activos en los trabajos de desarrollo de estas asociaciones, mutualidades, círculos católicos y sindicatos.

Hombre: educación y juventud

La atención a los niños y a su desarrollo educacional y personal fue una de las principales obsesiones de nuestro Alcalde. Ejemplo de ello fue la actualización de una vieja idea del párroco de San Andrés. Vuelve el profesor Quijada a relatarnos el hecho: “Se retoma un viejo asunto de 1917 del párroco Juan Polo Sánchez y su deseo junto con Zenón Sarró de la creación de un parque para los niños -continúa el cronista-, destinar los terrenos del Cementerio Viejo a parque infantil. El 21 de Junio la corporación acuerda aprobarlo con las siguientes matizaciones:

- “El ayuntamiento no renuncia a la propiedad del terreno.
- Sólo será destinado a parque infantil (este apartado no pudo mantenerse, en él posteriormente se edificaron viviendas sociales y una escuela hogar por orden del gobierno de Franco).
- Los niños morales accederán gratuitamente.
- Los gastos correrán por cuenta de la iglesia de San Andrés.
- Se designa una junta para la dirección y patronazgo del parque compuesta por el párroco de San Andrés, el de la Iglesia de las Angustias, el alcalde, el juez de 1ª Instancia y el maestro más antiguo de la localidad”.²⁴

La educación junto con el ocio, basado todo ello en las virtudes propuestas por la Iglesia y su concepción tomista de las mismas (bienaventuranza eterna), son clave para la buena convivencia de los futuros ciudadanos; que deben empezar desde esa infancia. Valores que son virtudes; y como tales deben ser, aparte de la familia, impregnados en sociedad, pues es en ella donde el ser humano se desarrolla. Dice Zenón Sarró: “Cuando el hombre vive aislado y sin educación comunmente abandonado, libre de todo freno, ya por costumbre, ya por vicio, con frecuencia pronuncia palabras y comete actos que la Sociedad reprocha. Actos y palabras que son contrarias al hombre educado, al hombre, en sociedad, pues este no pertenece a sí mismo. Un reglamento regula sus actos. Impone a todos la consideración y respeto que mutuamente nos debemos; consideración y respeto generalmente por todos observado”.²⁵

El concepto de hombre en Sarró está basado también en los principios ideológicos la Iglesia y sus argumentos tomistas sobre él. El hombre es un

²⁴ Domingo Quijada, o. c.

²⁵ Zenón Sarró Sánchez. o.c. pag 9,10.

ser social y un ser personal, con la capacidad de la trascendencia, individuo sociable, bajo la visión última de Dios. Hombre que a través de la paz y el orden, que contribuyen a la convivencia, desarrolla las facultades esenciales que le son propias: la razón y el lenguaje. O quizás por ellas se consiga la paz y el orden.

Sin embargo, hombres, a los que hace mella la “indolencia” que se refleja en el municipio, la “apatía” como reflejo de la actitud diaria ante los hechos vividos, rodeado todo ello de un “ambiente antisocial”, “viciado de intrigas políticas” y “egoísmos personales” y apoyados “...por el indiferentismo dominante y debilidad de espíritu...”,²⁶ dice Sarró, son trasportados a un negro futuro.

Ante esta situación, Zenón, desde su propio ejemplo, propone una inversión radical en las actitudes. Anima a los jóvenes, en concreto, como futuro que son, y les dice: “¡Levantad vuestro espíritu, digno de mejor causa!. Démonos cuenta de nuestro propio valimiento, y obremos en la mejor armonía, desechando ingerencias extrañas que en nada tienden a nuestra tranquilidad si en algo impiden el logro de sus aspiraciones!”.²⁷

Palabras estas que dejan traslucir la revalorización de principios como el esfuerzo, la disciplina en el trabajo, el orden, la persistencia en los objetivos, la lucha por la defensa de las propias creencias y la lealtad hacia ellas, la fuerza de voluntad y el entusiasmo para esa lucha, todo ello con “valentía de carácter”²⁸ y afán de perfeccionamiento; y cómo no, alimentado por una absoluta libertad responsable que debe reflejar vitalidad, arrojo, compromiso y constancia, desechando por último, la vanidad y la pereza. Así conseguirán su obra. Y siempre, con alegría. Cómo recordamos hoy aquellas palabras de Eugenio D’ Ors a los jóvenes: “Cada vez que encuentro un buen aprendiz, en un oficio cualquiera, se me van solas las manos al apretón ¡bravo muchacho! -me viene gana de decirle- ¡Bravo, amigo gentil!. He aquí que tu te preparas larga, laboriosa y obstinadamente, a una competencia. Cualquier competencia es una manera de distinción, porque te hace, en un orden determinado de funciones, superior y distinto a los demás. Cualquier profesión es una aristocracia. Tu amigo aprendiz, cuando alcances la maestría en tu oficio, te convertirás con eso en un aristócrata.

Todo pasa. Pasan pompas y vanidades, pasa la nombradía como la obscuridad. Nada quedará, a fin de cuentas, de lo que hoy es la dulzura o el

²⁶ *Ibidem.* pág 14.

²⁷ *Ibidem.* pág 14.

²⁸ *Ibidem.* pág 15.

dolor de tus horas, su fatiga o su satisfacción. Una cosa sola... hijo mío, una sola cosa te será contada y es tu Obra Bien Hecha” Y es que “la vida es lucha” que dijera Don Antonio Machado.

En esta obra de regeneración de valores Zenón Sarró implicará a todos los miembros de la comunidad, no sólo a los jóvenes, también él “prediquemos con el ejemplo”²⁹ ya que “de nada servirá el esfuerzo realizado por nuestro Organismo Social, dice Sarró, si vosotros no coadyugais en tan magna empresa...” pues “...nuestras obras no paran en nosotros, trascienden a nuestros hijos”.³⁰ Así se escribe la responsabilidad y el compromiso con los demás. Profundo señorío.

Aspecto privado: Ejemplaridad

Termina Zenón Sarró diciendo que “... no se registra ejemplo digno de la historia que no esté precedido y vaya acompañado del Orden, de la Moral y de la Fe”.³¹ Aparte de los ejemplos que desde la política Zenón Sarró nos ofrece y que avalan sus palabras dando autoridad a sus peticiones, encontramos también, en su vida privada, actos que confirman lo dicho. Recogemos a continuación un relato que por ser oral no deja de ser importante y de igual modo cualificador como guía. Dice así: Mientras fue Alcalde mi tío, nos cuenta su sobrina Carmen, sacó un bando por el que se informaba de la prohibición de lavar la ropa en el pilón de la fuente de los Caños (allí acostumbaban las morales a hacer su colada). La razón de esta orden era que las caballerías bebían en dicho pilón y por tanto, al estar el agua mezclada con jabón de la colada, las bestia podían enfermar y morir. A sus oídos llegó la noticia de que una de sus criadas lavaba en dicho pilón. Llamó al alguacil y le conminó a que multase a la criada y que su mujer, Ángela, pagase la multa. De igual modo le dijo al alguacil que si la acción de la criada era vox populi, este (el alguacil) debía saberlo, con lo cual tendría que haberle informado; al no hacerlo así le preguntó la razón de su silencio. A lo que el alguacil contestó qué cómo iba a denunciar a la sirvienta del Alcalde.

Zenón dio la orden de destituirlo de empleo y sancionarlo sin sueldo durante quince días por no cumplir con su obligación. Dicha orden no se llevo a efecto. La memoria de Zenón en ciertos casos era muy flaca.

²⁹ *Ibíd.* pág 15.

³⁰ *Ibíd.* pág 15,16.

³¹ *Ibíd.* pág 15.

La familia

La familia en este proceso de transmutación de valores era fundamental. En la Encíclica del Santo Padre se puede leer: “He aquí la familia o sociedad doméstica, pequeña a la verdad, pero verdadera sociedad y anterior a todo Estado, y que por lo tanto debe tener derechos y deberes suyos propios, y que de ninguna manera dependan del Estado”.³² Sarró siempre entendió sus deberes con la familia no solo en lo referente a la cría y mantenimiento de los hijos sino también a su educación. Dice Zenón en su discurso: “... en todos los órdenes de la vida nos ocupamos de su bienestar y sosiego... ¿Quién es el padre que a conciencia siembra el mal, cuando sabe que sus hijos han de recoger el fruto? Ninguno. Yo soy padre y sería una ofensa no juzgar a los demás por mí”.³³ Aseveración esta valiente y cargada de compromiso. Nobleza obliga.

Son muchos los relatos que nos han contado sobre la cuestión que aquí ahora tratamos. Vamos a recoger uno de ellos que recuerda su nieta Filomena Sarró y que oyó “siempre en la casa”. Dice así Filomena en un tono emocionado por la rememoración de recuerdos pasados: “ Una noche cuando cenaba mi abuelo con toda la familia, incluida mi tía Rufina, esta era hermana de mi abuelo, bueno pues como te digo, mi abuelo tuvo siete hijos, por donde iba, a sí bueno pues estaban cenando y mi padre, el más chico de todos los hermanos, por eso le llamaban el chico, se levanto de la mesa sin dar las buenas noches y sin que se hubieran llegado ni siquiera al postre y se fue a dormir. Mi abuelo dijo a mi tío, creo que fue a Saturnino, que fuera en busca del chico que tenía que pedirle razones de ese comportamiento que no había conocido en la casa. Cuando llegó mi padre, mi abuelo le dijo “veo que no conoces las normas de educación y conducta, por ello creo que debes ir a dormir con los de tu misma clase.” Le envió a dormir con las vacas y los terneros. Mi abuelo Zenón estuvo levantado leyendo en el despacho esperando a que mi padre rectificase y viniera a darle las buenas noches, cosa que no ocurrió hasta bien pasadas las tres de la mañana, momento en que los dos salieron juntos del despacho y se fueron a dormir a sus habitaciones. Mi padre, dice Filomena Sarró con los ojos llenos de lagrimas, fue muy “cojonudo” pero muy “bueno”.

³² León XII, pág. 503.

³³ Zenón Sarró. oc. pág. 16.

CONCLUSIÓN

Bien podríamos seguir diseccionando, cual médicos, los principios de la ética y la política, reflejos de la vida de Zenón Sarró pero ni el tiempo ni el espacio lo permiten. Sólo quisiera acabar con algunas notas generales a modo de resumen sobre la personalidad de este hombre anónimo (espero que a partir de hoy algo menos) intrahistórico que para algunos, como venimos insistiendo, ha sido guía y ejemplo. Zenón Sarró es ejemplo y arquetipo de acción y espíritu. Hombre de honor.

Honor que le lleva a cumplir con sus máximas como un deber. A Zenón Sarró podríamos aplicarle aquel apelativo de García Morente sobre el Caballero cristiano, valeroso; que tuvo como principales valores su tenacidad y la profundidad de sus convicciones y por supuesto la valentía en la defensa de estas.

Caballero cristiano que no se doblega ante los inconvenientes circunstanciales del momento. Ejemplo de una personalidad a la cual podemos aplicar aquellas sabias palabras de Don Quijote: “Bien podrían los encantadores quitarme la ventura, pero el esfuerzo y el animo será imposible” y que Don Miguel de Unamuno en sabia afirmación resumiera “quitaranme la aventura, jamás el aventurarme”. Así se define su modo de ser, su estilo, basado en el obrar; entendido éste como una forma espiritual de la existencia más cualificadora, más que cualquier acción que prioriza el éxito. La obra es aventurarse; el éxito es la aventura. Sólo desde el obrar se trasluce lo íntimamente profundo, “en lo más íntimo está lo más universal”, aquello que transverbera en la humanidad y en la personalidad con carácter universal y eterno. Íntimamente profundo, acción del que está en su ser. La obra es reflejo de la constante búsqueda de lo espiritual en lo interior, búsqueda del destino del hombre verdadero, honrado y de honor que levanta el corazón por encima de las dificultades. Hombre de arrojo y valentía en sus decisiones, críticas y autocríticas. Valentía fruto de la coherencia en sus actos. Sólo desde la disciplina el caballero cristiano Zenón Sarró fue capaz de estar alerta en su vida, en su obrar coherentemente entre la teoría y la praxis. Disciplina que supone ir más allá de los modos de pensar del momento, modos perspectivistas y existenciales, para asentarse en los modos de ser de la honradez del espíritu, la nobleza y la autodisciplina. Esa nobleza de la que Ortega y Gasset en su “Rebelión de las masas” distinguiera del hombre-masa, del burgués snob (sine nobile).

El propio Laín Entralgo hace referencia, en una breve exposición, a esta cuestión de la disciplina que necesita entrega y sacrificio, recordando también otras cuestiones claves en la consecución de esta, como son la autenticidad

dad del hombre, la entereza y la ambición. Autenticidad que recoge el lema pindárico “sé el que eres”. Lema más ético que moral.

La aristocracia y la autoridad de Zenón Sarró no se refleja en su sangre, común al resto de los mortales, ni en títulos nobiliarios, sino en su estilo, en su modo de ser. Estilo que viene determinado y definido por el principio de la generosidad en deberes y la parquedad en derechos. Aristócrata al que se le conoce más por lo que es que por lo que posee. Partidario de la igualdad pero no del igualitarismo.

Por todo ello, hoy, aquí en la Facultad de Filosofía de esta Universidad Complutense de Madrid otras generaciones posteriores, aquellas a las que él aludía en su discurso de 1922 cuando decía que “nuestras generaciones venideras evocarán un día con orgullo el recuerdo de sus antepasados”,³⁴ intentamos en agradecimiento hacerle justicia con nuestras palabras.

Muchas gracias.

³⁴ *Ibidem.* pág 16.

**LA PRIMERA POLÉMICA DE SANZ DEL RÍO
CON OCASIÓN DE SU COLABORACIÓN EN
LA 'GACETA DE MADRID' ***

Rafael V. ORDEN JIMÉNEZ
Departamento de Filosofía III
Universidad Complutense de Madrid
rorden@filos.ucm.es

Según Giner de los Ríos en el conocido artículo biográfico sobre su mentor filosófico, Julián Sanz del Río, el proceso que condujo al enfrentamiento entre éste y los neocatólicos sucedió como sigue: «contra este discurso», a saber, contra el discurso de apertura del año académico de 1857 á 1858 leído por Sanz del Río en la Universidad Central,

«se acentuó con violencia la hostilidad, rota ya años atrás en el diario carlista “La Esperanza”, por su director don Pedro de la Hoz, contra la *Historia* de WEBER y especialmente contra las introducciones, suplementos y notas del traductor, y que ahora arreció contra el *Discurso* y, en general, contra la enseñanza de su autor, por obra de Ortí y Lara, Torre Vélez y otros del grupo político-religioso, que entonces era comúnmente llamado “neo-católico”, derivado de Donoso Cortés, y que principalmente representaban “El Pensamiento Español”, “La Regeneración” y otros diarios»¹.

Tal y como señala Giner, el discurso de apertura del curso académico de 1857 leído por Sanz del Río en el paraninfo de la Universidad de Madrid

* Este artículo, y la conferencia de la que procede, es resultado de las investigaciones que hemos desarrollado dentro del Proyecto de Investigación: «La labor filosófica y docente de Sanz del Río en la Universidad Central (1854-1869)», financiado por la Comunidad Autónoma de Madrid bajo el número: 06/HSE/291/2004.

¹ F. GINER DE LOS RÍOS: «En el centenario de Sanz del Río. Por un discípulo»: P. DE AZCÁRATE: *Sanz del Río (1814-1869). Apunte biográfico por F. Giner de los Ríos. Documentos, Diarios y Epistolario*, Madrid, Tecnos, 1969, pp. 30 ss.

fue la circunstancia que dio lugar al severo y prolongado enfrentamiento entre neocatólicos y krausistas. La polémica la emprendió Ortí Lara desde las páginas de la revista granadina de *La Alhambra*, y a ella se unió luego la prensa tradicionalista capitalina, en concreto, el influyente diario absolutista *La Esperanza*. Fue ésta una polémica, en cierta medida, injusta, pues Sanz del Río se preocupó en aquella ocasión de elaborar un texto literariamente muy cuidado con un contenido mesurado, que incluía referencias y citas de los Padres de la Iglesia, Santo Tomás, Balmes, etc., todo ello para evitar levantar las suspicacias y protestas de los sectores más intransigentes con la modernidad. Tal fue así que Ortí Lara hubo de provocar una lectura entrelíneas para demostrar que Sanz del Río había planteado subrepticamente en su discurso una serie de ideas que eran motivo de alarma e iniciar con ello la consabida polémica.

En cualquier caso, esta denuncia desde Granada no habría tenido tanta intensidad, amplitud y repercusión si no fuese porque los sectores tradicionalistas capitalinos estaban ya predisuestos contra Sanz del Río y decididos a ajustar cuentas con quien desde hacía varios años venía divulgando unas ideas que les desagradaban sobremanera y que, entretanto, le habían servido al catedrático de la Universidad de Madrid para reunir a un grupo de jóvenes intelectuales dispuestos a seguirle en su aventura filosófica. Si no iniciaron antes la polémica, ello fue porque a Sanz del Río lo habían tenido en un primer momento por uno de los suyos, y luego, cuando fueron descubriendo que esto no era así, porque apenas encontraron ocasión para hacerlo, dada la escasez de sus publicaciones y la ambigüedad de la mayor parte de sus declaraciones. De hecho, Sanz del Río ya tenía conocimiento de esta animadversión hacia él de una parte de los sectores más conservadores, y por ello elaboró el texto tan comedido que hemos señalado. Hubo de ser entonces Ortí Lara quien, desde una provincia y por motivos que sospechamos que no tuvieron que ver directamente con Sanz del Río, inició la polémica aprovechando la ocasión brindada por un texto no sólo impreso sino, además, leído en un acto institucional con destacada presencia de políticos e intelectuales, como era el de la inauguración de un nuevo curso académico en la Universidad de Madrid. Al comprobar cómo reaccionaba al unísono contra Ortí Lara el grupo comandado por Sanz del Río, la prensa tradicionalista capitalina decidió entonces intervenir en favor de aquél, e hizo un frente común contra el catedrático de la Universidad Central para que no pasase lo sucedido dos años antes, a saber, que salió indemne y casi fortalecido de una polémica similar con esa misma prensa.

Es esta situación de soterrada antipatía previa al discurso a la que se refiere Giner cuando afirma en su artículo que las hostilidades habían

comenzado antes de aquel año de 1857. Ahora bien, se confunde el discípulo de Sanz cuando culpa al periódico *La Esperanza* de haberlas emprendido, pues ese diario, catalogado habitualmente de carlista, fue, precisamente, el que durante varios años respaldó al catedrático de la Universidad Central; y tampoco acierta Giner cuando aduce como motivo desencadenante de tal enemistad la traducción ampliada hecha por Sanz del Río del *Compendio de Historia universal* del alemán Weber, impresa entre 1853 y 1856. Como pretendemos probar a continuación, la causa que, realmente, dio lugar a tales hostilidades fueron unas recensiones publicadas por Sanz del Río en 1855 en la *Gaceta de Madrid*, las cuales desencadenaron, en efecto, una ruda polémica de la que, además, sí que fue responsable, en gran medida, el catedrático madrileño, primero, porque fueron desafortunados la forma y el modo como planteó una serie de ideas que disgustaron a los neocatólicos y, segundo, porque, una vez comenzada la polémica, se mostró poco dispuesto a darle una solución conciliatoria a la vez que rotunda.

LA EVOLUCIÓN IDEOLÓGICA DE SANZ DEL RÍO

Para calibrar exactamente la importancia de esta polémica es preciso situar, aunque sea muy brevemente, los orígenes político-ideológicos de Sanz del Río y su ulterior evolución. La entrada de la filosofía de Krause en España hay que atribuírsela, según el reciente estudio de Capellán de Miguel, a Santiago de Tejada, miembro destacado del partido moderado y, en concreto, de una de sus alas conservadoras, la vilumista, muy interesada en que la acción del Gobierno español respetase los intereses de la fe y la Iglesia católicas². Tejada anduvo por Alemania entre 1837 y 1839 haciendo acopio de obras de Krause y krausistas alemanes, y fue luego Sanz del Río, aconsejado por aquél, quien recaló en 1843 en el mismo lugar donde el pionero del krausismo español se había avocindado, Heidelberg. Los escasos escritos previos al viaje inducen a considerar que Sanz del Río compartía muchas tesis doctrinales propias de los moderados, y que su aprecio por la filosofía de Krause atendía, justamente, al interés que tenían en ella algunos intelectuales de este ala del liberalismo, como el ya mencionado Tejada o el catedrático de la Universidad Central, Eusebio María del Valle.

Entre tales tesis destacamos dos, una primera, la de facilitar los principios filosóficos que fijasen el orden social e hiciesen innecesaria la revolu-

² G. CAPELLÁN DE MIGUEL: «El primer krausismo en España: ¿moderado o progresista?», en: M. SUÁREZ CORTINA (ed.): *Las máscaras de la libertad. El liberalismo español, 1808-1950*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2003, pp. 169-201.

ción, una de las preocupaciones prioritarias del moderantismo³, y otra segunda, la de considerar la religión un pilar fundamental de la organización social y asegurar, además, que la fe católica, por su estructura eclesial, ofrecía mayores ventajas que la protestante en una época como ésa, de carácter posrevolucionario, tal y como se estaba comprobando en el país donde ambas fes cristianas se enfrentaban, Alemania⁴. En nuestra opinión, no cabe duda que la asimilación que hizo Sanz del Río de la filosofía krausista antes de su marcha a Alemania en 1843 hay que vincularla a su afiliación ideológica al moderantismo.

Tras regresar de Heidelberg, Sanz del Río mantuvo las amistades moderadas trabadas antes de su marcha, pero, en cambio, se fue distanciando de los principios ideológicos que propiciaron la evolución política del moderantismo y que avalaban la práctica de sus gobiernos, sobre todo, a partir del presidido por Narváez en 1847 y, aún más, con el de Bravo Murillo de 1851. Mientras Sanz del Río, separado de la práctica política y dedicado al estudio, se mantuvo fiel a los principios ilustrados que dieron origen al liberalismo

³ Así se comprueba en el escrito que presentó al Gobierno en 1841 para que fuese introducida una nueva materia en los estudios de Derecho civil, la Filosofía del Derecho; véase cómo argumentaba Sanz del Río para lograr su fin: «Con razón se ha caracterizado el siglo precedente, [a saber, el XVIII,] como siglo de emancipación y de demolición. [...] Hoy el pensamiento y el trabajo son libres; el campo social está allanado. Pero no basta que el hombre se halle en la segura posesión de sus derechos; ahora debe usar de ellos, y usar bien; porque jamás hubiera sido un derecho la libertad, si con ella el hombre y la sociedad no tuvieran grandes y eternos deberes que cumplir. [...] Una de las bases de organización que ante todas y con mayor aplicación se han dedicado a reconstruir los genios pensadores es la base del Derecho; y esto no es al acaso. La nueva vida social repartida en todas sus esferas de acción no sería sin el Derecho mas que un accidente, una serie fatal de acciones y reacciones, no sería progreso, sino confusión, espantoso desorden; la revolución anterior hubiera sido un crimen, un puro mal. La Filosofía, después de haber hecho libre al hombre, debe sujetarlo al Derecho»; documento publicado por R. V. ORDEN JIMÉNEZ: *Sanz del Río en la Universidad Central: los años de formación (1837-1854). Con un Anexo documental*, Madrid, Facultad de Filosofía - UCM, 2001, pp. 135 ss. (documento de Sanz del Río, 27-X-1841).

⁴ Escribía en un artículo de 1842 lo que sigue: «esta repentina inclinación de los espíritus [alemanes] hacia la antigua fe religiosa se observaba entonces no sólo entre los católicos, sino también entre los protestantes; pero se mostró más viva y general en aquéllos, porque continuaba firme e inalterable la doctrina católico-romana [...]. Un gran número de hombres [alemanes] distinguidos, obligados a pensar seriamente sobre cuestiones religiosas, se convirtieron ya en público ya en secreto a la iglesia católica. Aun en los gobiernos protestantes se mostraron abiertamente amigos y favorecedores del culto católico, y en todos los estados obtuvo la corte romana concesiones que ella misma no se hubiera atrevido a exigir formalmente»: J. SANZ DEL RÍO: «Examen filosófico de la Alemania desde la Revolución francesa»: *Revista de España y del extranjero* I (1842) 203-214 y 249-265, pp. 260 s.

español y que los propios moderados habían defendido en su momento combatiendo la invasión napoleónica y oponiéndose al absolutismo fernandino, en cambio, sus amistades políticas moderadas previas a su viaje, instaladas en el poder desde 1844, conforme avanzaba el reinado isabelino, habían ido sacrificando esos principios por los que previamente habían luchado y adoptando en su lugar otros distintos, cada vez más próximos a los que les ofrecía una filosofía tradicionalista. Esos gobiernos moderados, por ejemplo, fueron disminuyendo de modo creciente la libertad de opinión, y comenzaron también a castigar con excesivo rigor cualquier revuelta popular.

Ahora bien, lo que hubo de causarle a Sanz del Río mayor malestar fue la involución a la que dichos gobiernos sometieron el proceso de secularización que, iniciado tras la muerte de Fernando VII, había contado por aquel entonces con el apoyo de los propios moderados e, incluso, había estado entre sus objetivos prioritarios.

Esta involución, además, quedó consagrada con la firma del Concordato de 1851, que, entre otras cosas, reconocía a la Iglesia el derecho a controlar e inmiscuirse en la orientación doctrinal del Estado y sus instituciones, algo que afectaba a un ámbito cuya autonomía interesaba sobremanera a Sanz del Río y que se nombraba específicamente en el Artículo II del Concordato, el educativo⁵, pues el sistema de instrucción pública era en el que él tenía depositada su confianza para lograr una reforma pacífica del país, la cual estimaba que quedaría frustrada en el mismo momento en el que la enseñanza pública perdiera su autonomía científica, tal y como había sucedido tras conceder el Concordato a la Iglesia el derecho a intervenir en los contenidos docentes.

Cuando años después comentase Sanz del Río el Concordato, dentro del cuarto volumen del *Compendio de Historia universal*, impreso en 1856 bajo la tutela en esta ocasión de un gobierno progresista, escribía que fue negociado por un gobierno moderado que pasó «por grados a manos de un partido reaccionario», que era inconstitucional, y, en concreto, en lo que toca al sistema educativo y a ese Artículo II mencionado, señalaba que el Concordato concedía «a los Obispos la vigilancia sobre la instrucción pública, a título de la

⁵ «En su consecuencia, la instrucción en las universidades, colegios, seminarios y escuelas públicas o privadas de cualquier clase, será en todo conforme a la doctrina de la misma religión católica; y a este fin no se pondrá impedimento alguno a los Obispos y demás Prelados diocesanos encargados de su ministerio de velar sobre la pureza de la doctrina de la fe y de las costumbres, y sobre la educación religiosa de la juventud en el ejercicio de este cargo, aun en las escuelas públicas»: *El Concordato de 1851 anotado con las Leyes, Decretos y Disposiciones que se han publicado en su aclaración por D. Antonio Elías de Molíns*, Madrid 1882, p. 4.

pureza en la doctrina», lo cual era para él un «artículo vago y de sentido odioso, que pudiera llegar según los tiempos a aumentar los índices expurgatorios en que se cuentan ya todos los regalistas españoles, y hasta los ferrocarriles condenados por Gregorio XVI, y cosas por el estilo»⁶.

Sanz del Río tenía, además, no sólo motivos políticos para detestar a la altura de 1851 el moderantismo, sino también filosóficos, pues, como hemos señalado, la acción de los gobiernos moderados había comenzado a nutrirse ideológicamente del tradicionalismo antiilustrado, personificado, sobre todo, por Donoso Cortés, cuyas ideas repudiaba sobremanera, pues ellas venían a representar todo lo contrario de lo que él defendía, la filosofía de raigambre ilustrada importada de Alemania y que había ido asimilando durante sus años de retiro en Illescas, la de Krause.

En esta evolución hacia el progresismo o, mejor dicho, en este distanciamiento de los moderados -pues, en nuestra opinión, Sanz del Río nunca fue, propiamente, un progresista, como sí lo serían luego sus discípulos-, le acompañó un amigo de aquella etapa previa al viaje, entusiasta, como él, de la filosofía krausista, en su caso, de la teoría jurídica, y militante activo con el paso de los años en las filas progresistas; nos referimos a Ruperto Navarro Zamorano, traductor en 1841 del *Curso de Derecho natural* del krausista alemán Ahrens. Muy probablemente, fue gracias a Navarro Zamorano como Sanz del Río, aislado en Illescas, pudo contactar y tener acceso al mundo editorial de los progresistas en los últimos años cuarenta y primeros cincuenta. De esta evolución, en cualquier caso, sólo hubieron de tener noticia amistades muy contadas, con las que comentase sus decepciones políticas bien por carta o bien en conversaciones privadas, y ni Donoso Cortés, al que Sanz del Río contaba en 1851 con enviarle un ejemplar del libro que proyectaba publicar inmediatamente, el «Ideal de la humanidad»⁷, ni sus más íntimas amistades moderadas, como Tejada, habían de tener conocimiento de esta circunstancia.

De hecho, fue de estas amistades de quien obtuvo parte de la ayuda económica necesaria para financiar la impresión de los dos primeros volúmenes del *Compendio de Historia universal*, aparecidos en 1853⁸, y esto explica también que fuese un gobierno moderado el que accediese a declarar el primero

⁶ G. WEBER: *Compendio doctrinal de la Historia universal hasta 1852, ampliado en general y en relación a España por el Dr. D. Julián Sanz del Río*, Tomo IV: *Historia de las Revoluciones*, Madrid 1856, p. 438.

⁷ Así se desprende de P. DE AZCÁRATE : ob. cit. *supra* n. 1, p. 175 (nota de Sanz del Río, 29-X-1852).

⁸ Así lo destaca G. CAPELLÁN DE MIGUEL: art. cit. *supra* n. 2, p. 182 n. 7.

de tales volúmenes libro de texto recomendado para la enseñanza de la Historia, como quedó recogido en una Orden del 18 de noviembre de 1853⁹.

La repercusión que tuvo en la prensa el primero de los volúmenes, dedicado a la Edad Antigua, avala la tesis que ofrecemos de la buena imagen de la que gozaba Sanz del Río tanto entre los progresistas como entre los moderados¹⁰. De su aparición se hicieron eco dos revistas progresistas, *El Clamor Público* y *La Ilustración*, ambas elogiosas con el libro, aunque en menor medida que sus rivales ideológicas. También publicó una reseña un periódico de índole fusionista, el *Diario español político y literario*, firmada por el ya por entonces discípulo de Sanz del Río, Ruiz de Quevedo. Pero las más destacadas eran las reseñas aparecidas en dos diarios de ideología netamente tradicionalista, el primero, uno de los órganos casi oficiales del partido moderado, *El Herald*, que, aunque anónima, tenemos razones suficientes para sospechar que esa reseña fue redactada por el propio Sanz del Río, lo que probaría sus buenas relaciones con sus responsables editoriales; y, el segundo, también sin firma, en *La Esperanza*, cuyo editor, tras declarar los temores que provocaba entre ellos una obra procedente de un país protestante, como era Alemania, consideraba en esta ocasión que no había razones para tal aprensión por la confianza que le merecía su traductor, Sanz del Río, quien era garantía suficiente de la ortodoxia del libro traducido¹¹. El editor de *La Esperanza*, no obstante, advertía que no había tenido ocasión de leer ese primer volumen con detalle, y, por tanto, que, al margen de las opiniones que ahora emitía, se reservaba el juicio definitivo hasta contar con la totalidad de la obra y proceder a su lectura.

En realidad, prácticamente nadie hubo de entretenerse en leer ni ese primer volumen ni el que inmediatamente le siguió a continuación, el dedica-

⁹ Sobre los trámites que condujeron a esta declaración de libro oficial, véase R. V. ORDEN JIMÉNEZ: ob. cit. *supra* n. 3, pp. 93 s. y los documentos oficiales correspondientes en pp. 180 ss.

¹⁰ Sobre la serie de reseñas que nombramos a continuación, véase nuestro artículo «La aproximación ideológica de Sanz del Río al liberalismo progresista y su primera polémica con la prensa tradicionalista»: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 22 (2005) 177-245. Ahí sólo se omite un dato que hemos descubierto con posterioridad e incluido en este artículo, a saber, la reseña aparecida en *La Censura*, que comentamos a continuación.

¹¹ «El autor [esto es, Weber] es protestante; pero de la escuela que mira como perjudicial a los intereses de la religión cristiana el fraccionamiento introducido por las sectas. La ortodoxia del traductor, y la censura eclesiástica a la que la obra está sometida, garantizan la salvedad del dogma católico, y la supresión de cualquier error sustancial que en las doctrinas hubiera podido cometerse en un tratado escrito para el uso de escolares educados bajo la Reforma»: *La Esperanza. Periódico monárquico*: N.º 2006 (21-IV-1853); sección «Variedades. Bibliografía».

do a la Edad Media, en el cual, dada la época tratada, era inevitable que incluyese juicios sobre el cristianismo y la Iglesia católica. Sólo el colaborador de una revista que se cuidaba de hacer la labor de censura que ya no podía realizar la desaparecida Inquisición, al tener noticia de que era declarado libro de texto recomendado por el Gobierno, procedió a hojear el contenido de la obra; nos referimos al editor de *La Censura. Revista mensual*, la misma publicación que, curiosamente, ya había advertido ocho años atrás del peligro que se corría con el uso como manual para la enseñanza del *Curso de Derecho natural* de Ahrens¹².

El recensor debió de quedar sorprendido con el trato dado a los hechos históricos que afectaban al cristianismo, y esto provocó que en el número de noviembre de 1853¹³, el mismo en el que se anunciaba el cierre de la revista por falta de apoyo y financiación, saliese a la luz una extensa recensión en la que eran reproducidos destacados textos del *Compendio* en los que el editor consideraba probado el maltrato dado a la historia tanto de España como de la Iglesia. En sus juicios, el recensor no tenía reparo en emplear calificativos como los de «falso», «gratuito», «injurioso» y «erróneo», además de expresiones como «mentira con visos de calumnia», «ofensivo para los católicos», etc., y denunciaba cosas tales como que se afirmase que no había motivos para que los españoles nos sintiésemos orgullosos de la defensa de Numancia o, en lo que toca a la historia de la religión, que se asegurase que «las comuniones cristianas se gobernaban al principio *en forma democrática* [...] y que con la propagación del cristianismo desapareció sucesivamente la igualdad fraternal de los primeros tiempos». Pero no era el autor alemán de la obra, supuesto responsable de tales afirmaciones, con quien se ensañaba el censor, sino con el traductor español, Sanz del Río, a quien le cabía la culpa tanto de la elección hecha de la obra a traducir como de haber mantenido comentarios de ese tipo en su traducción. Lo más destacado de la recensión consistía, además, en que, a partir de las notas introducidas por el propio Sanz del Río en la traducción, quedaba probado cómo éste compartía las mismas opiniones que el historiador teutón: los dos primeros volúmenes del *Compendio de Historia universal*, señalaba el recensor, son un «precioso documento para acabar de conocer las tendencias del traductor», esto es, para, por fin, poder desenmascarar a este entusiasta de la filosofía alemana que tantos favores estaba recibiendo de un gobierno moderado. Sanz del Río era adscrito en la recensión a lo que el editor denominaba «humanitarismo», esto es, a esa

¹² *La Censura. Revista mensual*: N.º 10 (IV-1845) pp. 74-76.

¹³ *La Censura. Revista mensual*: N.º 107 (XI-1853) pp. 851-854; sección «Historia».

filosofía nacida del enciclopedismo francés y responsable, entre otras cosas, del creciente ateísmo reinante en Centroeuropa; o, dicho esto mismo de otra manera, el recensor advertía de que en Sanz del Río había que temer un enemigo de la institución eclesial y contar con que promovía esas ideas que sustentaban los amenazantes regímenes políticos de los nuevos tiempos centro-europeos.

Probablemente, esta censura puso ya sobre aviso a alguno de los que habían financiado la publicación así como a quienes, en ese mismo momento, estaban prestando su apoyo para que Sanz del Río lograra nuevos privilegios del Gobierno, en concreto, que fuese nombrado catedrático. No obstante, conocida la meticulosa agresividad de esta revista en su ejercicio de control de la ortodoxia católica de la literatura, es probable que esta recensión aún no fuese muy tenida en consideración ni lograra, por tanto, que los sectores moderados comenzasen a desconfiar de la fidelidad ideológica de Sanz del Río así como de la filosofía que éste seguía y cuya importación habían impulsado ellos mismos diez años antes, la de Krause.

Naturalmente, para que los moderados siguiesen depositando su confianza en la orientación doctrinal de Sanz del Río, éste se preocupaba de disimular públicamente su anticlericalismo y desprecio del tradicionalismo, que ya en aquellas fechas de 1853 era tajante, y lo hacía, sobre todo, cuando había de tratar temas religiosos: mientras en las páginas interiores del *Compendio* se hallaban juicios históricos como los comentados, en la presentación que hacía a las autoridades de la obra y en su prólogo aseguraba la alta consideración que le merecía la religión¹⁴.

Sanz del Río no sólo se privaba de declarar pública y abiertamente sus opiniones sobre la cuestión religiosa, únicamente conocidas por sus amistades progresistas, sino que, además, se cuidaba especialmente de que sus ideas sobre temas de esta índole no levantasen suspicacia alguna, lo cual lograba asegurando permanentemente que la filosofía por él mantenida se conciliaba con la religión y que, asimismo, le reservaba a la Iglesia una función social específica, algo que siempre hacía, naturalmente, sin aclarar

¹⁴ Por ejemplo, en el informe que envió al Gobierno para que juzgase si podía ser declarado libro de texto, afirmaba que la historia religiosa es la que «mira a un fin más alto que la [historia] política y la literaria y da por lo tanto el último sentido a toda la vida histórica», de lo que resultaría que, en el conjunto de los estudios sobre distintos objetos históricos, habría de ser la historia religiosa la que «debe presidir a toda la narración, para cumplir el sentido de esta Ley fundamental: *Que tal será el Hombre y el Pueblo en sus fines temporales, como lo fuere en los fines últimos religiosos*»: R. V. ORDEN JIMÉNEZ: ob. cit. *supra* n. 3, p. 184 (de Sanz del Río al Presidente del Consejo de Instrucción Pública, 24-III-1853); el subrayado es de Sanz del Río.

cómo se lograba tal conciliación, pues ella, en realidad, imponía férreas cortapisas al contenido de la fe tradicional, como tampoco explicaba qué función concreta le tenía reservada esa filosofía a la institución eclesial, una mucho más restringida que aquella tenida por la Iglesia hasta ese momento en España.

En tales circunstancias, no cabe extrañar que, desoídas las advertencias del editor de *La Censura*, fuese un gobierno moderado el que accediese en enero de 1854 a nombrar a Sanz del Río catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad Central, y ello bajo unas condiciones notablemente excepcionales, pues ni existía tal asignatura ni se echaba en falta ningún catedrático; el Gobierno lo hizo, solamente, para dar satisfacción a la petición hecha por el propio Sanz de que se le concediese tal cargo¹⁵. Ahora bien, tras la llegada al poder de los progresistas unos meses después de su investidura, en julio de 1854, Sanz del Río confió en convertirse en el mentor ideológico de los nuevos gobernantes, y acudió a sus amistades de este bando para influir en sus decisiones políticas¹⁶ y para que le facilitasen el acceso a determinados organismos públicos, aunque todo ello sin, por otro lado, querer renunciar a la confianza y el apoyo de sus amistades moderadas.

Esta actitud de querer gozar del beneficio de todos los sectores ideológicos se comprueba en una nota inserta en su diario el 9 de junio de 1855: «Póngase el discurso en la Gaceta y en las Novedades y en la Esperanza. - Baralt - Nicolás - Tejada»¹⁷. Sanz del Río se estaba refiriendo en este caso al discurso leído en la Universidad Central para obtener el título de Licenciado en Filosofía, versado, justamente, sobre el asunto que señalábamos que tanto le gustaba tratar para apaciguar los temores de sus amistades moderadas con todo lo procedente de Alemania y, en concreto, con la filosofía que había decidido importar; Sanz del Río disertó ante la comunidad universitaria

¹⁵ Sobre los avatares que condujeron a tal nombramiento, véase R. V. ORDEN JIMÉNEZ: ob. cit. *supra* n. 3. Con menor detalle están relatados estos hechos en R. V. ORDEN JIMÉNEZ: «Los orígenes de la Cátedra de *Historia de la Filosofía*»: *El Basilisco* 28 (2000) 3-16, accesible en internet bajo la dirección: <<http://filosofia.org/rev/bas/bas22801.htm>>.

¹⁶ Una prueba de este deseo inmediato de influir en las decisiones políticas del nuevo gobierno es la carta que remitió a su amigo Revilla los primeros días de agosto, publicada en J. SANZ DEL RÍO: *Cartas inéditas de D. Julián Sanz del Río publicadas por Manuel de la Revilla*, Madrid s.a. [edición situada, habitualmente, en 1874], pp. 80 ss. (carta de Sanz del Río a J. de la Revilla, 5-VIII-1854).

¹⁷ Se trata de una anotación inédita inserta en el legajo conservado en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, «Fondo Institución Libre de Enseñanza - Julián Sanz del Río», bajo la signatura: 101-1572 (nota de Sanz del Río, 9-VI-1855).

«Sobre la armonía de la Filosofía y la Religión»¹⁸. Él confiaba en que esos tres diarios accediesen a publicar su discurso, a saber: el primero, la *Gaceta de Madrid*, esto es, el periódico oficial del Estado, al que tenía acceso gracias a su director, Baralt, muy vinculado con el mundo editorial progresista y cuya amistad mantenía, al menos, desde 1849; el segundo era el diario de máxima difusión nacional y proclive también al progresismo, las *Novedades*, a cuyas páginas pretendía llegar gracias a la intervención de un tal «Nicolás», probablemente, Nicolás María Rivero; y, por último, el diario absolutista *La Esperanza*, al que tenía acceso gracias a su confianza con Santiago de Tejada.

LA PRIMERA POLÉMICA DE SANZ DEL RÍO

Si hasta este momento, la posición política y religiosa de Sanz del Río había sido, en gran medida, una incógnita para la comunidad intelectual capitalina por la prudencia y ambigüedad de sus declaraciones públicas hechas hasta la fecha, al mes de haber dado lectura al texto de licenciatura comentado, iban a quedar al descubierto sus opiniones sobre diversos asuntos sumamente delicados, entre otros, sobre la Iglesia católica y la reforma educativa, ninguna de las cuales serían del agrado de una parte de los que durante tanto tiempo le habían brindado su apoyo. Esto sucedió tras ser contratado por la *Gaceta de Madrid* como folletinista con el encargo de revisar en un artículo mensual titulado «Revista literaria» los hechos científicos y literarios más destacados de Europa y España.

La primera de esas colaboraciones, firmada bajo el acrónimo «J.d.S.R.», fue la correspondiente a junio de 1855, impresa en el número del 2 de julio, la cual arrancaba con una declaración de los principios y fines de semejante tipo de colaboración literaria¹⁹. Ahora bien, si de esa declaración se despren-

¹⁸ Recordemos aquí que Sanz del Río era doctor en Derecho civil y canónico, pero no era ni siquiera licenciado en Filosofía, de tal modo que hubo de obtener este título así como el correspondiente de doctor tras su investidura como catedrático de Filosofía. El discurso al que nos referimos pretendemos publicarlo en el libro que estamos concluyendo, «Sanz del Río en la Universidad Central: los años de docencia (1854-1869)».

¹⁹ *Gaceta de Madrid*: N.º 912 (2-VII-1855); sección «Revista literaria del mes de Junio», firmada por «J.d.S.R.». Éstas eran las palabras con las que iniciaba su labor de folletinista en la publicación oficial del Estado: «Órganos de la política contemporánea sobran entre nosotros; pero órganos de la vida literaria faltan casi del todo o poco menos; y sin embargo, esta vida forma hoy un mundo propio con propias tendencias e influencia animadora a su modo sobre las demás (como respectivamente podríamos decir de la vida religiosa, la moral, la economía) y [si] sería necesario un periódico semanal, cuánto más un artículo mensual para sólo revistar los sucesos de este mundo».

día la neutralidad ideológica que le debía caber a un mero periodista de la actualidad cultural europea y nacional, la elección de escritos y los propios comentarios pronto iban a poner al descubierto el perfil doctrinal y las preferencias ideológicas del folletinista. Así sucedió con dos de las reseñas insertas en ese primer número bajo el epígrafe de «Política religiosa» y que iban a ser motivo inmediato de polémica²⁰. La primera reseña fue la del libro del espiritualista francés Bordas Demoulin, *De los poderes constitutivos de la Iglesia*, en el que se proponía que la Iglesia católica aplicase en su administración el sistema democrático que ya se empleaba en el gobierno del Estado, todo ello con el fin de emparejar los mecanismos políticos de ambas instituciones. Para Demoulin, mientras el Estado se había modernizado en los últimos siglos, la Iglesia, en cambio, había permanecido anclada en un régimen medieval, y tal desfase era la causa de los conflictos que entre ambas instituciones se venían sucediendo desde hacía ya mucho tiempo. Esta petición de instaurar el sistema democrático en la administración política de la Iglesia no le resultaba al francés, por otro lado y en palabras del folletinista español, una novedad, pues estimaba que ello no era sino una recuperación de los mecanismos que habían empleado los primeros cristianos en su propio gobierno.

Aunque el recensor parecía limitarse a ofrecer las ideas del autor galo, a nadie se le escapaba que no le disgustaban sino, más bien, todo lo contrario, esto es, que le parecían, al menos, sugerentes, y así se comprobaba, sobre todo, cuando afirmaba que «no le falta verdad histórica» a Bordas en las afirmaciones que hacía, o cuando aplicaba el calificativo de «rémora del progreso» a la Iglesia, o también cuando el clero era hecho responsable de la resistencia de la Iglesia al cambio.

La segunda obra comentada en ese epígrafe fue el *Llamamiento a los cristianos de todas las comuniones*, de la cual omitió Sanz del Río el nombre del autor; se trataba, en realidad, de un destacado pastor protestante francés, Joseph Martin Paschoud.

Notablemente más breve que la reseña anterior, Sanz del Río ofrecía la tesis mantenida en esta otra obra, a saber, «otra cuestión religiosa aún no resuelta», la «de la unión de todas las sociedades cristianas en una Iglesia común, tomando por base aquello en que todos convienen: el amor de Dios en J.C. y el amor del prójimo por J.C.», y renunciando, en tal caso, a aquello que las diferencia, que el comentarista calificaba de principios de segundo rango frente a aquellos otros que promovían su unión, que eran de primero.

²⁰ Las reseñas las hemos publicado en el «Apéndice documental» que hemos añadido al artículo citado *supra* n. 10.

Muchas son las circunstancias que permiten calificar de imprudentes semejantes recensiones, y, aún más, cuando, quien las hacía, pretendía estar a bien con los sectores ideológicos más reaccionarios, como era la intención permanente de Sanz del Río. En efecto, no se podían hacer tales declaraciones y, a la vez, pretender recibir el aplauso y apoyo de quienes estaban combatiendo cualquier tipo de reforma de la Iglesia y de las relaciones seculares de ésta con el Estado español. En este caso eran imprudentes por plantear asuntos religiosos tan conflictivos; lo eran también por hacerlo con duros reproches a la institución eclesial; y lo eran, asimismo, por hacerlo en la primera colaboración, justo aquélla en la que iba a perfilarse ante los lectores el carácter ideológico del folletinista. Pero no paraban aquí las razones para calificarlas de imprudentes, pues otras circunstancias propiciaban que lo ahí expresado afectase, además de a Sanz del Río, a las más altas instancias del Estado, en concreto, el momento y el lugar elegidos para plantear tales opiniones: en lo que toca al cuándo, justo unos meses después de haber sido emprendida una nueva desamortización que estaba conduciendo a la ruptura de relaciones entre el Gobierno y la Iglesia; y en lo que se refiere al dónde, en el periódico del Estado, de tal manera que podía considerarse que sus gobernantes estaban promoviendo desde las páginas de un diario oficial opiniones contrarias a la institución católica en unos momentos en los que las relaciones resultaban especialmente tensas y delicadas. De lo que menos estaba necesitado en esos meses el Gobierno era de dar a la Iglesia y a los órganos y medios afines a ella más argumentos para protestar, pero fue precisamente esto lo que hizo Sanz del Río con su primera colaboración en la *Gaceta de Madrid*.

En efecto, la prensa tradicionalista estaba en ese momento al acecho de toda circunstancia, por menor que fuese, para demostrar la persecución política a la que estaban siendo sometidos los católicos, tanto su institución como sus miembros como, asimismo, sus ideas. Recordemos aquí que la Constitución y el Concordato obligaban al Estado a velar por el respeto al catolicismo, y, de incumplirse tal compromiso, el Gobierno que lo regentase se ponía en una situación de ilegalidad, lo cual podía servir a la Reina para disolverlo, tal y como deseaba dicha prensa.

A los dos días de aparecida la «Revista literaria», el diario *La Regeneración* publicaba un editorial cuyo solo título era ya lo suficientemente alarmante: «La *Gaceta de Madrid* se ha convertido al protestantismo»²¹. El editor catalogaba de «propaganda herética» la información ofrecida por el dia-

²¹ *La Regeneración. Diario religioso, político y literario*: no hemos localizado este artículo, impreso el 4-VII-1855, pero tenemos conocimiento de su contenido por lo que comenta *La Esperanza. Periódico monárquico*: N.º 3285 (5-VII-1855); sección: «Parte no oficial. Periódicos de la capital».

rio oficial, le reprochaba haber renunciado a «las creencias católicas que le animaban desde su creación, bajo la dinastía austriaca, [y] se ha convertido al protestantismo». Las razones para emitir tal juicio estribaban en los ataques que se hacían a la constitución jerárquica de la Iglesia, la calificación dada a la misma de «rémora del progreso», así como a la propuesta de reunión de las iglesias cristianas a cambio de sacrificar sus diferencias dogmáticas, como si éstas fuesen sólo de índole menor. Para reparar tamaña ofensa, la solución que ofrecían los editores regeneracionistas era la de que los responsables de la *Gaceta* publicasen una rectificación, sin que en todo el editorial se nombrase para nada, por otro lado, al autor del folletín.

Ese mismo día, tras comprobar la repercusión de sus recensiones y con la probable intención de solicitarle que interviniese para aplacar a la prensa tradicionalista, Sanz del Río visitaba a Santiago de Tejada. De la nota sobre este encuentro inserta en su diario se desprende que comentó con el diputado moderado las recensiones, probablemente, para convencerle bien de la ortodoxia de las mismas o bien, en todo caso, de su inocencia en tanto que mero recensor; tras anotar esos comentarios, escribió Sanz del Río lo que sigue: «conservar la amistad de Tejada para casos graves»²². Este breve apunte nos prueba, primero, que él ya se había percatado de que su recensión podía ponerle en una difícil situación con los sectores católicos conservadores, y, segundo, que deseaba impedir una ruptura de relaciones con ellos, para lo que le podía resultar siempre muy útil la amistad de Tejada, a la que había acudido para solucionar, en concreto, este conflicto.

En realidad, a Sanz del Río le cabía en ese momento una fácil solución para mantener sus buenas relaciones con los tradicionalistas, a saber, ofrecer una explicación inmediata de lo sucedido, por ejemplo, que se limitó a transmitir una información cuyas opiniones no necesariamente compartía; tales explicaciones, además, podía darlas en la misma *Gaceta* o en otra revista, incluso en *La Esperanza*, a la que sabemos que tenía acceso, al menos, indirecto, gracias a Tejada. Pero no fue ésta la opción que tomó, probablemente, porque no quería dar su brazo a torcer, y prefirió en su lugar guardar silencio, aprovechando, además, que no era a él a quien se le había solicitado una rectificación tal. Por su parte, los editores de la *Gaceta de Madrid* tampoco estaban dispuestos a ofrecerla, pues ellos estimaban que la recensión estaba firmada y, por tanto, que la única responsabilidad le cabía al que rubricaba el folletín.

²² Documento inédito conservado en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, «Fondo Institución Libre de Enseñanza - Julián Sanz del Río», bajo la signatura: 101-1572 (nota de Sanz del Río, 5-VII-1855).

La prensa tradicionalista difundió la denuncia de *La Regeneración*; así lo hicieron, por ejemplo, *La Estrella*, *El Católico* y *La Esperanza*. La prensa progresista, en cambio, aprovechó la ocasión para mofarse de sus colegas neocatólicos, tal y como lo hacían *La Soberanía Nacional*, *Diario democrático* y *La Iberia*²³. Y puesto que los editores de la *Gaceta* seguían empeñados en su silencio, *La Regeneración* insistió en su número del día 8 de julio en solicitar una rectificación, de lo que se hizo también eco la prensa tradicionalista.

Tras comprobar que la polémica no cedía, *La Esperanza*, probablemente tras la intervención de Santiago de Tejada, ofrecía en su número del 13 de julio un editorial que parecía querer mediar en el asunto con el fin de poder finiquitar el enfrentamiento. Los editores de este diario exculpaban de lo sucedido a los responsables editoriales de la *Gaceta*, pues daban en suponer que éstos se habían limitado a publicar un texto ajeno sin someterlo a revisión, un despiste éste al que, en tal caso, cabría limitar su error y cifrar su responsabilidad; y tampoco cargaban contra el folletinista, de quien daban en suponer que, meramente, habría copiado información de una revista extranjera sin hacer las convenientes aclaraciones sobre la opinión que le merecían tales ideas. A tenor de lo dicho, la recomendación hecha desde las páginas de *La Esperanza* era que los responsables editoriales de la *Gaceta* así como el autor hiciesen públicas tales circunstancias exculpatorias y que, a continuación, se diese por concluido el asunto²⁴.

De este artículo se desprende que *La Esperanza* confió en la versión que hubieron de facilitarle sobre la actuación tanto de los editores de la *Gaceta* como de Sanz del Río en este asunto, y se ofrecía en tal caso para solucionar la polémica sin necesidad de humillar a ninguna de las partes enfrentadas, esto es, sin que *La Regeneración* no recibiese, al menos, una respuesta, y sin que los afectados, por otro lado, tuviesen que rectificar. Pero el día 14, *La Regeneración* insistió en su denuncia con otro editorial titulado «Las herejías de la *Gaceta* de Madrid», en el cual ofrecía sus razones para catalogar de heréticas tales ideas y reproducía, a continuación, las polémicas recensiones, en este caso, para que sus propios lectores juzgasen si, en efecto, había razones para sus quejas o no²⁵. La prensa tradicionalista dio cabida en sus pági-

²³ Los distintos editoriales aparecidos en la prensa los hemos reunido en el «Apéndice documental» que hemos añadido a nuestro artículo citado *supra* n. 10. Por tal motivo, sólo ofreceremos en nota la fuente de aquellos editoriales de los que hagamos algún comentario mayor.

²⁴ *La Esperanza*. Periódico monárquico: N.º 3292 (13-VII-1855); artículo editorial sin título.

²⁵ *La Regeneración*. Diario religioso, político y literario: no hemos localizado este artículo del 14-VII-1855, pero sabemos de su aparición por *La Estrella*: N.º 179 (16-VII-1855); sección «Revista de periódicos».

nas a esta nueva petición de rectificación, incluida *La Esperanza*, que se sentía molesta, tras su acción mediadora, con el empecinado silencio de los editores y el folletinista de la *Gaceta*²⁶. En cambio, los diarios progresistas como *La Iberia. Diario liberal de la tarde* o *La Soberanía Nacional*, advertían con sorna a los editores de la *Gaceta* que, de mantener su silencio, podrían terminar en la hoguera inquisitorial.

El diario oficial tuvo, finalmente, que reaccionar, y lo hizo en su número del día 16 con la siguiente nota en su sección no oficial: «En tiempo y lugar oportunos se darán las aclaraciones que personas timoratas parecen desear acerca de algunas palabras contenidas en la REVISTA LITERARIA DE JUNIO que publicó días pasados la GACETA»²⁷.

Son muchas las interpretaciones que cabe dar a semejante nota, tan escueta como imprecisa, pero, en nuestra opinión, lo que sucedía era que los editores seguían sin estar dispuestos a ofrecer disculpa alguna, y que lo que pretendían, para aparentar la mayor normalidad posible, era que el propio Sanz del Río, en el folletín del mes siguiente, ofreciese una respuesta, que nunca sería, como ya se adelantaba, lo solicitado por la prensa tradicionalista, una rectificación, sino unas «aclaraciones»; sólo si las circunstancias apremiaban, se adelantaría entonces la publicación de tales explicaciones, posibilidad ésta que mantenían gracias a no precisar ni el lugar ni el momento en el que aparecerían tales aclaraciones.

La nota no satisfizo a nadie por su parquedad, pero no fue tanto la prensa tradicionalista, que parecía haber decidido esperar a ver publicadas esas aclaraciones²⁸, cuanto un diario de índole unionista que había contribuido en su momento a prestigiar el *Compendio de Historia universal*, el que reaccionó con contundencia ante la nota de la *Gaceta*; nos referimos a *El Diario español político y literario*. En un destacado editorial criticaba el inmovilismo de los editores de la *Gaceta de Madrid* y la ofensa hecha con tales recensiones y ulterior silencio a los católicos españoles, no sólo a los que se situaban entre los tradicionalistas sino, en general, a todos ellos, y solicitaba a tales editores ya no las explicaciones que decían que iban a ofrecer, las cuales llegaban ya demasiado tarde,

²⁶ «LA REGENERACIÓN, no pudiendo arrancar a la *Gaceta* la explicación o retractación del... descuido o lo que sea, por cuya virtud han aparecido en el órgano oficial del gobierno herejías manifiestas, las reproduce y entrega al juicio del público, rogando a toda la prensa católica no pierda de vista este asunto, por la importancia que tiene»: *La Esperanza. Periódico monárquico*: N.º 3294 (16-VII-1855); sección «Parte no Oficial. Periódicos de la capital».

²⁷ *Gaceta de Madrid*: N.º 925 (15-VII-1855); sección «Parte no oficial».

²⁸ Así se comprueba en la nota publicada por *El Católico. Periódico religioso y monárquico*: N.º 4928 (16-VII-1855); artículo editorial sin título.

cuanto «una franca y explícita *retractación*, que es lo único que en ciertas ocasiones cabe y exigen respetos y deberes nunca impunemente desconocidos».

Pero este diario introducía una novedad en la polémica, y era que culpaba de las desafortunadas recensiones al autor del folletín, y no paraba aquí, sino que ponía a éste en una situación comprometida al solicitar que fuese confirmado o desmentido que la persona que se hallaba tras el acrónimo de la firma era, de acuerdo con los rumores que circulaban por Madrid, un docente de la Universidad Central, pues, de ser así, el peligro estaba ya no tanto en las recensiones cuanto en los contenidos heréticos que semejante catedrático podría estar impartiendo en sus clases, lo que exigiría entonces una intervención inmediata del Gobierno²⁹.

No obstante, ni este duro editorial de un diario más mesurado movió a editores y folletinista a publicar una respuesta antes de lo que, probablemente, habían acordado, esperar al próximo número de la «Revista literaria», que aparecería en los primeros días de agosto.

Si bien a la prensa denunciante no parecía caberle por el momento otra posibilidad que la de esperar esas aclaraciones, con lo que no contaban los responsables de la «Revista literaria» era con lo que pronto iba a suceder y que elevaba cualitativamente la gravedad de la polémica, porque en ella serían implicadas las más altas instancias del Estado. Esto sucedió a raíz de la intervención de dos destacados prelados de la Iglesia, que convertía lo que hasta ese momento había sido una mera polémica de prensa en un asunto de Estado. Al Ministro de Gracia y Justicia, responsable de las cuestiones religiosas, le llegó una misiva del Obispo de Zamora con fecha del 21 de julio, esto es, seis días después de haberse comprometido la *Gaceta* a dar unas aclaraciones que aún no habían aparecido, mientras que la Reina recibía otra del 23 firmada por el Obispo de Barcelona desde su exilio en Cartagena.

La Regeneración aprovechó la ocasión de esas cartas para reabrir la polémica: en su número del 31 de julio publicaba un nuevo editorial bajo el título de «Consecuencias de las herejías», en el que, a continuación de una serie de comentarios propios, insertaba la carta del Obispo de Barcelona³⁰. Según

²⁹ «Bueno será que se reconozca la conveniencia de hacer extensivas esas explicaciones al punto de esclarecer lo que haya de cierto en la opinión generalmente extendida de que las iniciales con que aparece suscrito el artículo, responden al nombre de un catedrático de filosofía de la Universidad Central, porque en ese caso la importancia de aquellas palabras sería mucho mayor, y mayor también la responsabilidad imputable al Gobierno de haberlas tolerado»: *El Diario español político y literario*: N.º 953 (17-VII-1855); artículo editorial sin título.

³⁰ *La Regeneración. Diario religioso, político y literario*: N.º 110 (31-VII-1855); artículo editorial titulado «Consecuencias de las herejías de la *Gaceta*».

argumentaban sus editorialistas, puesto que la ley conminaba al Gobierno a intervenir en el caso de publicación herética, la denuncia hecha ahora por alguien capacitado oficialmente por la Iglesia para hacer estimaciones de este tipo, no ya un periódico cuanto un prelado, obligaba a las autoridades del Estado a intervenir. El Obispo argumentaba en su escrito con sumo detalle por qué las ideas del francés Demoulin carecían de aval teológico; así, por ejemplo, respondía que no podía mantenerse que la Iglesia hubiese de adaptar su régimen político a aquél que emplease el Estado donde se hallase, ya que ello supondría que se regiría en cada país del mundo de un modo distinto, cuando ella era una institución autónoma que tenía una forma peculiar de gobierno, la forma que le venía dictada por los contenidos de su fe.

Ahora bien, tras probar la debilidad y el sinsentido de las ideas y razones ofrecidas por los autores franceses, el Obispo pasaba a condenar lo que estimaba propiamente denunciable, a saber, que tales ideas hubiesen sido expuestas en un diario oficial sin comentario reprobatorio alguno por parte del folletínista; el prelado catalán decía sentir que «el ilustrado escritor de la revista siga a esos utopistas o visionarios que en otros países abundan más que en el nuestro en daño de la religión», y lamentaba, por tanto, tener que «ver a un español católico metido en un laberinto de mal salida». Tras todo lo dicho, el Obispo concluía su misiva solicitando a la Reina que interviniese imponiendo un «correctivo eficaz» para salvaguardar el derecho, en este caso, el que establecía la Constitución, el Concordato y las leyes, que prohíben «actos públicos contrarios a la religión, [y] actos son, y públicos, los mencionados escritos», añadiendo, además, que la misma monarquía estaba en peligro si se toleraban ataques a la Iglesia católica de esa índole, pues, como ya había podido comprobar la Europa revolucionaria, la religión es un pilar fundamental de la cohesión social: «la rehabilitación del sentimiento religioso», le exponía a la Reina, «es hoy reputada por los hombres pensadores como una necesidad social y política», y sólo algunos países seguían en esos momentos sufriendo el «malhadado filosofismo o fanatismo de la razón».

No tardaron otros periódicos en comentar y publicar íntegra una carta tan enjundiosa, tal como hicieron, por ejemplo, *La Estrella*, *La Esperanza* y *El Católico*. Por su parte, *La Esperanza*, en su número del 1 de agosto, fue el primero diario capitalino que dio a conocer la carta del Obispo de Zamora, algo más breve y comedida que la del colega catalán³¹, aunque esta revista, a diferencia de lo que hizo *La Regeneración* con su carta, no añadía comentario propio

³¹ *La Esperanza. Periódico monárquico*: N.º 3307 (1-VIII-1855); artículo «Exposición del Illmo. Sr. Obispo de Zamora».

alguno. El de Zamora no se entretenía en desautorizar con detalle las opiniones plasmadas en las recensiones cuanto en lamentar la permisibilidad del Gobierno con las opiniones heréticas vertidas en el folletín motivo de la polémica, y solicitaba al Ministro que interviniese para lograr que en la *Gaceta* «se publicasen las rectificaciones y explicaciones conducentes a reparar el escándalo».

Por su lado, la prensa progresista seguía sin dar apenas pábulo al asunto más allá de breves comentarios burlones. *La Iberia*, con la ironía habitual empleada cuando informaba de esta polémica, expresaba su sorpresa por la facilidad que tenían los Obispos para opinar de cualquier asunto, burla que repitió por su parte *La Soberanía Nacional*.

Finalmente, el día 3 de agosto incluyó la *Gaceta de Madrid* en su número de ese día la «Revista literaria del mes de julio», a continuación de la cual aparecía una «Advertencia» firmada por el autor con su nombre íntegro, «Julián Sanz del Río». En ella se ofrecían las tan esperadas explicaciones, las cuales resultaron, sin embargo, muy cicateras, además de muy rebuscadas, pues Sanz del Río aseguraba, haciendo una interpretación poco convincente de una de sus frases, que en la propia recensión ya había advertido del peligro, sobre todo, de la primera publicación, la de Demoulin³²; y puesto que así era, entendía ahora que no tenía que condenar de nuevo lo mismo, de modo que dejó sus explicaciones sin una declaración expresa sobre lo que le suscitaban tales ideas. Asimismo, aducía a su favor unas palabras extraídas de aquel editorial conciliatorio de *La Esperanza*, y lo único que realmente aportaba era una declaración cuya ambigüedad sólo le sería practicable a un fino jurista: Sanz del Río aseguraba que no «desconocía la jerarquía fundamental de la Iglesia», queriendo con ello que se entendiese que la respetaba, pero que un avezado lector, en cambio, sabría entender en la literalidad del verbo «desconocer», esto es, que, a lo que se limitaba era, meramente, a declarar que tenía conocimiento de ella. Lo único que Sanz del Río afirmaba con rotundidad era que veneraba lo mismo que la Iglesia, aunque también aquí sin precisar exactamente el qué, lo cual cabe pensar que sería, muy probablemente, la figura de Jesucristo, en cuyo caso se trataría de una nueva prueba de su maestría con la ambigüedad, pues esto es algo en lo que coinciden todos los cristianos³³.

³² Así lo señala: «advertimos, hacia el fin [de la recensión de la segunda obra], que con la primera [a saber, la de Demoulin] tiene tendencia análoga, aunque del todo inocente y piadoso, la segunda, indicando así que la primera no es del todo inocente ni piadosa»: *Gaceta de Madrid*: N.º 944 (3-VIII-1855); «Advertencia» anexada a la sección «Revista literaria del mes de Julio» y firmada por «Julián Sanz del Río».

³³ Éste es el texto en cuestión: «Así lo ha pensado bien un periódico [a saber, *La Esperanza*], no creyendo que hayamos tenido formal designio de hacer prevalecer las palabras censuradas por otro

Pero no quedaron ahí sus explicaciones, sino que concluyó su «Advertencia» arrogándose el verdadero espíritu cristiano para desposeerlo del mismo a sus críticos: «Esto basta aquí para que el buen fin, para la justa defensa y porque no nos permite más la caridad cristiana ni debemos dar en nosotros el ejemplo de la que en otros y todos quisiéramos ver desterrado».

Los primeros implicados en toda esta polémica que tuvieron conocimiento de la respuesta hubieron de ser los propios editores de la *Gaceta*, quienes, una vez leído el borrador entregado para la imprenta, no se debieron de sentir muy satisfechos con la aclaración redactada por su folletinista y tomaron entonces la decisión de actuar por su cuenta, dejando al margen al propio periódico oficial. El mismo día que daban salida a la publicación de la «Advertencia», ofrecían su propia opinión sobre el asunto en una aclaración inserta en la revista de máxima difusión nacional, *Las Novedades*³⁴. En ella reconocían la parte de culpa que les cabía, el no haber leído y censurado previamente el folletín, lo que era un reconocimiento tácito de que no deberían haber tolerado la publicación de tales recensiones; asimismo, justificaban su demora en dar una respuesta porque esperaron a que la diese quien le correspondía, el autor del folletín; y de éste decían, por último, que, aun siendo una «persona de reconocido talento», sin embargo, «su larga permanencia en Alemania ha inspirado sin duda esas ideas, censuradas por el episcopado español», lo cual no era sino otra forma de desmentir lo que ese mismo día había declarado Sanz del Río en la propia *Gaceta de Madrid*, esto es, ellos ratificaban lo que la prensa tradicionalista sospechaba y de lo que el folletinista quería convencerles que no había razones para ello, que Sanz del Río compartía las ideas expresadas en los libros comentados.

Con esta aclaración, los editores de la *Gaceta de Madrid* pretendían quedar al margen del curso que en el futuro pudiese tomar la polémica por las aclaraciones tan insatisfactorias redactadas por su colaborador. Pero la prensa tradicionalista, aun reconociendo que no quedaba contenta con la respuesta dada, dio por concluido el asunto, como hizo, por ejemplo, *La Estrella*, que aclaraba que «la satisfacción [de una rectificación] no ha sido muy cumplida»³⁵. Sólo *La Esperanza* se mostró satisfecha con las aclaraciones, en una

periódico [esto es, *La Regeneración*], que, arrancando frases aisladas de nuestro relato, sin el correctivo antedicho, e interpretando a su modo algunas alusiones históricas a la Monarquía eclesiástico-política de la Edad media, condena de ligero nuestra intención, de ninguna manera encaminada a desconocer la jerarquía fundamental de la Iglesia, ni los objetos que ella venera y todos con ella veneramos»: véase la nota anterior.

³⁴ *Las Novedades*: N.º 2018 (3-VIII-1855); artículo editorial.

³⁵ *La Estrella*: N.º 193 (4-VIII-1855); artículo editorial en la «Sección política».

prueba más de su apoyo a Sanz del Ríó, si bien también ella había ser cauta ante el imprevisto curso que aún pudiese mantener la polémica, y aclaraba en tal caso que el juicio que ahora emitía estaba a la espera de lo que declarasen los prelados implicados en el asunto³⁶.

Cuando la prensa tradicionalista parecía dar por concluida la polémica, Sanz del Ríó, en cambio, decidía pasar a la ofensiva. El 6 de agosto, el folletínista ofendido envió un escrito a la Reina en el que daba respuesta a la carta del Obispo de Barcelona, a quien acusaba de mentir y haber manipulado su texto para atribuirle opiniones que no había expresado³⁷. Y no se mostraba tampoco comedido cuando era cuestión de juzgar a la institución eclesial, pues le recordaba a la Reina que esa Iglesia católica que tan maltratada se sentía ahora por el Estado español, era, en realidad, la que históricamente había mantenido una actitud irrespetuosa para con éste: «Respecto a nuestra católica España», le escribía a la Reina como desahogo de un anticlericalismo reforzado, muy probablemente, en esos días, «está esta historia llena de abusos, desafueros, exacciones pecuniarias, injustas de la Curia Romana respecto al Estado». Sanz del Ríó concluía su misiva solicitando a la Reina que mandase callar al Obispo y que, en todo caso, lo conminase a que presentase esa denuncia por presuntas declaraciones heréticas allí donde legalmente conviene, no en la prensa sino en los tribunales, pues de lo contrario se vería él en su derecho de sentar en esos mismos tribunales al prelado por «falsas alegaciones».

Si en su carta sólo amenazaba al Obispo con someterlo al veredicto de la justicia, con quienes sí llevó a efecto tal acto fueron los editores de *La Regeneración*, a quienes denunció por acusación indebida de herejía, celebrándose un juicio de conciliación la segunda semana de julio. Aunque la reunión resultó tensa por ambas partes, pues Sanz del Ríó pedía una rectificación que los editores de *La Regeneración* no estaban dispuestos a conceder, se acordó un texto que éstos publicaron, finalmente, en el número del 13 de agosto³⁸ y en el que declaraban que nunca quisieron atacar a Sanz del Ríó sino que «sus censuras en este punto se han referido sólo al gobierno», lo cual era una solu-

³⁶ *La Esperanza. Periódico monárquico*: N.º 3309 (3-VIII-1855); artículo editorial sin título.

³⁷ El hecho de este envío se desprende de los documentos conservados en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, «Fondo Institución Libre de Enseñanza - Julián Sanz del Ríó», bajo la signatura: 110-1663-3. No entramos aquí en comentar la datación de estos documentos y lo que nos lleva a considerar que, en efecto, es muy probable que semejante escrito fuese enviado a la Reina; sobre ello, véase nuestro artículo citado *supra* n. 10.

³⁸ *La Regeneración. Diario religioso, político y literario*: N.º 121 (13-VIII-1855); artículo editorial titulado «Juicio de Conciliación».

ción bien curiosa, pues Sanz del Río acordaba con los editores una declaración de su inocencia sin preocuparle dejar en entredicho al Gobierno que estaba brindándole su propia revista para divulgar unas ideas que tantos quebraderos innecesarios le había generado.

Aquí concluyó la polémica, aunque el Obispo de Barcelona envió a la Reina otra carta en la que volvía a tocar este asunto. Firmada el 24 de agosto y publicada por la prensa en los primeros días de septiembre, en concreto, por *La Esperanza* y *El Católico*³⁹, en ella expresaba el prelado catalán su malestar por la proliferación de declaraciones heréticas y ataques irrespetuosos contra el Pontífice, algo a lo que contribuía el propio Gobierno por su impasibilidad ante las mismas, y le recordaba a la Reina que esta tolerancia gubernamental había quedado probada con el polémico folletín de la *Gaceta*, pues el Gobierno se había dado por satisfecho con las incompletas explicaciones de su folletinista.

Sanz del Río, por su parte, mantuvo su colaboración en la *Gaceta de Madrid* hasta la «Revista literaria» publicada en marzo de 1856, poco antes del desalojo de los progresistas del poder. En sus futuras recensiones sería patente su mayor comedimiento cuando trataba asuntos religiosos, hasta que se le brindó una nueva ocasión para atacar a quienes pocos meses antes le habían dado tantos disgustos, a saber, la condena hecha por el Obispo de París del irracionalismo defendido por los pensadores tradicionalistas⁴⁰.

DE LA POLÉMICA DE LA «REVISTA LITERARIA» A LA DEL DISCURSO DE APERTURA

No tenemos noticia de que esta otra recensión diese lugar a una nueva polémica, quizás porque ahora la prensa afectada no tenía tan de su parte a la institución eclesial; pero no cabe duda de que esa prensa y los sectores a ella allegados hubieron de tomar nueva nota de las opiniones que Sanz del Río seguía vertiendo en la «Revista literaria».

A raíz de la polémica señalada y, en general, de todas estas colaboraciones de Sanz del Río en la *Gaceta de Madrid*, sólo la parte más puritana del moderantismo, aquella que se integró en la Unión Liberal, le mantuvo al catedrático de la Universidad Central su apoyo, mientras que se lo retiraron los tradicionalistas y el moderantismo más severo; éstos, además, habían

³⁹ *La Esperanza. Periódico monárquico*: N.º 3307 (7-IX-1855); artículo «Exposición del Excmo. e Illmo. Sr. Obispo de Barcelona a S. M. la Reina».

⁴⁰ *Gaceta de Madrid*: N.º 1134 (11-II-1855); sección «Revista literaria del mes de enero».

dejado ya de leer las declaraciones de Sanz del Río con la misma candidez que hasta entonces, y no estaban dispuestos a seguir tolerando tanta declaración ambigua.

Sanz del Río, sin embargo, no quiso renunciar al apoyo de éstos e hizo importantes esfuerzos para seguir disfrutando de su favor, sobre todo, a partir de que los moderados accediesen de nuevo al poder en 1856. Con tal fin, por ejemplo, insertó anuncios de los nuevos volúmenes del *Compendio de Historia universal* en *La Esperanza*, y poco antes de dar lectura al discurso de 1857, cuando planeaba con Laverde lanzar una revista de filosofía, ambos acordaron que en el correspondiente prospecto anunciador reinase «mucha circunspección, completa neutralidad, nada que hiera la susceptibilidad de los neo-Católicos, algunos de los cuales han de sonar en el prospecto»⁴¹. Pero esta actitud conciliatoria llegaba ya demasiado tarde, y aunque fue la que inspiró el modo como redactó el polémico discurso de 1857, de nada le sirvió ante quienes habían decidido hacía tiempo no seguir permaneciendo impasibles ante unas ideas que estimaban peligrosas ni ante quien hasta ahora había venido divulgándolas sin apenas discusión.

⁴¹ Las palabras citadas proceden de la carta de Laverde, pero es evidente por el contexto que la propuesta conciliatoria procedía del propio Sanz del Río: R. ALBARES ALBARES; J. EGOZCUE: «Epistolario de Gumersindo Laverde Ruiz y Julián Sanz del Río»: *La Ciudad de Dios*, 207 (1994) 419-494, p. 447 (carta de Laverde a Sanz del Río, 31-VIII-1857).

El 98: Miguel de Unamuno

LA CONCEPCIÓN ANARQUISTA DEL JOVEN UNAMUNO

(ANÁLISIS DE LA CONFERENCIA INÉDITA

"EL DERECHO Y LA FUERZA", DE 1886)

Eugenio LUJÁN PALMA

Esta ponencia que les presento tiene como objeto acercarlos a un manuscrito, inédito por el momento, que se encuentra en la Casa-Museo de Unamuno en Salamanca. Su título es *El derecho y la fuerza*. Antes de entrar en detalle sobre su contenido, voy a hacer algunas consideraciones sobre sus características físicas. Consta de catorce páginas escritas a mano por ambas caras. De ahí que en mis citas utilice las letras "a" y "b" para referirme al *anverso* o *reverso* de cada página respectivamente. Está escrito con trazo rápido, y llama la atención los tachones con los que está jalonado, así como la poco cuidada expresión de algunas de sus ideas, que no terminan por ello de entenderse bien. Todo ello me hace dudar de que realmente se tratase de una conferencia para ser dictada, y no sea más bien un borrador: puede que iniciase el escrito pensando en presentarlo como conferencia, pero nunca llegó a pulirlo y terminarlo como tal. Tampoco tengo noticias de que realmente fuese una conferencia dictada, pues no aparecen recensiones ni en el *Noticiero Bilbaíno* ni en *El Norte*, periódicos locales de la época que se hacían eco de los acontecimientos de la ciudad (pues por esta época, Unamuno o leía sus textos en la Sociedad El Sitio, o los publicaba en los periódicos mencionados). Respecto a su datación, no tiene fecha. Algunos investigadores la incluyen en el periodo que va de 1885 a 1890¹, pero como es bastante amplio he querido ceñirlo más. De ahí que, por concomitancias con los conceptos, ideas y argumentos que expresa Unamuno en los artículos de *Evolu-*

¹ Véase, por ejemplo, el caso del Dr. Pedro Cerezo Galán, que dice en la nota 65 del aptd. 5 del cap. I de *Las máscaras de lo trágico*: "Esta conferencia fue pronunciada posiblemente en Bilbao, aunque nada sabemos de la fecha y de las circunstancias. A juzgar por la gran sintonía de sus ideas con los apuntes de los Cuadernos cabe fecharla entre 1885 y 1890", Madrid, Edt. Trotta, 1996, cap. I, aptd. 5, nota 65, p 168.

ción y Revolución, publicados en el periódico de Bilbao *El Norte* en los días 21 y 22 de marzo de 1886², me atreva a afirmar que su datación correspondería a ese año precisamente de 1886.

Todo este escrito debe ser interpretado a la luz del evolucionismo de Spencer, cuya doctrina tan bien conocía el joven Unamuno: teoría que desarrolla de manera más extensa en su ya citado artículo *Evolución y Revolución*. Sin olvidar su positivismo activo, postura que adopta tras su paso por la Universidad Central de Madrid entre 1880 y 1884 (concretamente a partir de 1883), desde el cual entiende que el camino del conocimiento es el del ir de los hechos a las ideas. Pero un evolucionismo y positivismo entendido a la luz del liberalismo más radical, ya a las puertas del anarquismo, donde el individuo es el elemento configurador de toda sociedad, “el hecho” del que está compuesta toda sociedad, de ahí que él sea su parte más importante, su actor principal, su verdadero creador y en quien reside la capacidad de su cambio.

Resuenan, así, en este texto (como en otros de esta época) las tesis anarquistas de Pi y Margall, político, pensador y publicista bien conocido por el joven Unamuno, al que leyó en su época de defensor de las tesis euskalerríacas, y al que ahora interpreta a la luz del liberalismo más extremo. Incluso al que “imita” a la hora de titular su artículo: *Evolución y Revolución* es un desarrollo simétrico de las tesis que Pi y Margall expone en *La reacción y la revolución*, publicado en 1854. En los dos la revolución constituye el paso cualitativo para el desarrollo de la verdadera y auténtica sociedad humana, o mejor dicho, el paso necesario para que el hombre tome conciencia de su esencia en tanto que ser libre y racional, y desde su ejercicio y aplicación, instituya nuevas relaciones sociales con el resto de los ciudadanos. De ahí el cariz purificador y renovador que para ambos tiene la revolución dentro del campo de las relaciones humanas. Lo que hace el joven Unamuno es sustituir los conceptos que utiliza Pi y Margall de *reacción y revolución* (donde el pensador catalán muestra la influencia de su maestro Hegel en lo que respecta al juego dialéctico de la superación de contradicciones), por los de *evolución y revolución*, aludiendo con ello Unamuno claramente a los postulados positivistas del evolucionismo (que es el marco epistemológico del que se nutre en esta época). De ahí que la explicación de qué nos quiere decir con este juego de conceptos, así como su interrelación para configurar su argumentación posterior, está tomada de los postulados de Pi, con una diferen-

² Núñez, Diego y Ribas, Pedro: *Unamuno y el socialismo. Artículos recuperados (1886-1928)*, Granada, edt. Comares, 1997, pp. 65 y 75-83.

cia: mientras el pensador catalán parte de presupuestos hegelianos y panteístas, el joven pensador bilbaíno lo hace desde los positivistas y liberales más extremos.

Entrando ya en aspectos de su contenido, hay que decir que esta conferencia está compuesta de dos partes. En primer lugar aparece un *Exordio*, encabezado por una cantinela popular que adquiere sentido al final, con el desarrollo de sus tesis. En él, a través de la imagen de un valle circundado por montañas, y éstas envueltas en espesas nubes, Unamuno expresa metafóricamente su adhesión al positivismo como corriente epistemológica que vertebra todo el siglo XIX.

“Son las ideas como las nubes que recorren el espacio azul y cuando descienden se moldean y acomodan a los diversos accidentes del terreno, se enfrían al contacto de la tierra y se resuelven en lluvia. Así las ideas al tocar el mundo real y aplicarse a la práctica, se moldean, sus asperezas se suavizan, sus ángulos se quebrantan, su rigidez se quebranta y se resuelven en hechos, benéficos como el rocío o como la lluvia torrencial, maléficos (p.1a).”

La parte central aparece en un segundo apartado, recogida bajo el epígrafe: *Principios de las sociedades. La Fuerza*. Para desentrañar su estructura, es necesario detenernos en el uso que Unamuno hace en él de cuatro conceptos fundamentales, y de las relaciones que entre ellos establece. Los conceptos son: *individuo*, *fuerza*, *contrato* y *derecho*; que quedarán hilvanados a través de tres ideas claves:

- a) La base de toda sociedad es el *individuo*, que se relaciona e interactúa constantemente con los demás;
- b) Todo *individuo* es entendido como una *fuerza* que tiende a imponerse; elemento característico que, según Unamuno, tiñe a toda sociedad primitiva (y, por tanto, sería la característica de ese primigenio *estado de naturaleza*).
- c) La regulación de esas fuerzas caóticas que conviven viene dada a través de un *pacto*, *acuerdo* o *contrato*; y, será precisamente éste, el que alumbró posteriormente el *derecho* (entendido como un marco normativo de convivencia necesario para toda sociedad humana).

Estos son los elementos del marco epistemológico en torno a los que Unamuno desenvuelve su pensamiento sobre el origen y desarrollo de las sociedades, y del derecho.

“No hay más absoluto que el individuo, pero éste para vivir tiene que relacionarse, el individuo es fuerza, la correlación de las fuerzas por el contrato crea el derecho (p. 13a).”

Pero, ¿de dónde procede el concepto de sociedad que utiliza el joven Unamuno? Explícitamente nos dice que está de acuerdo con Aristóteles en dos aspectos concretos (que aparecen en el libro primero de *La Política*). En primer lugar cuando mantiene que la familia es el origen de la tribu; y ésta a su vez, origen de la polis. Y, segundo, con su tesis del teleologismo social: el hombre es entendido como un ser social por naturaleza, imposible de comprenderlo y de realizarse fuera de ella. A esta visión, Unamuno le añade la de Thomas Hobbes, de quien admite determinadas tesis de su iusnaturalismo individualista, como aquella que le hace mantener que en un estado previo al social, en el *estado de naturaleza*, todos los individuos eran extremadamente agresivos, de tal manera que el sistema que imperaba era el de la guerra de todos contra todos, es decir: *el derecho de la fuerza*³. A todo ello le suma, además, las tesis contractualistas de Rousseau⁴, quien mantiene que todos los individuos salen de ese *estado de naturaleza* primigenio mediante un *pacto* o *contrato*. Con la peculiaridad de que esos individuos entregarían todos y cada uno de sus derechos a la comunidad (o *sociedad*).

Es decir, el joven Unamuno mantiene una posición sincrética respecto a su concepto de sociedad, en la que recoge diversos aspectos de la doctrina de estos filósofos, admitiendo la tesis del teleologismo social aristotélica, de iusnaturalismo individualista de Hobbes así como el contractualismo de Rousseau. Según sus propias palabras:

“A mi juicio hay algo de verdad en todas {estas} tres opiniones, son verdaderas en cuanto se incluyen, en cuanto se excluyen falsas (p. 2b).”

De ahí que sintetice así el desarrollo y evolución de la sociedad humana:

“La tribu fue expansión de la familia, la nación expansión de la tribu, y el poder público representado en el rey o en la junta de reyezuelos metamorfosis del poder del padre, de la patria potestad, resultado a su vez de la fuerza acatada y transformada en derecho (p. 4b).”

Una vez que sabemos cómo entiende Unamuno la sociedad, la pregunta es ¿y cómo se transforma la fuerza en derecho? La respuesta aparece en su concepción contractualista. Influenciado por Spencer entiende a la sociedad como un organismo complejo que está en constante evolución (su ya citado artículo *Evolución y revolución*, es una explicación detallada de ese proceso).

³ Hobbes, T.: *De cive*, Madrid, Tecnos, 2005, capítulo primero.

⁴ Rousseau, J.J.: *El contrato social*, Madrid, Tecnos, 2007, lib. 1º, cap. VI.

El punto de partida, el origen, su momento prístino está en el *pacto*, en el *contrato*, desde el que el individuo se compromete a “*unir sus fuerzas*” para alumbrar un marco normativo de convivencia, es decir: el *derecho*.

“¿Qué es el derecho? El derecho es el contrato, la colisión de dos voluntades y su voluntaria limitación. Nace de la voluntad, así como la voluntad nace de la necesidad. La paz como el derecho no son más que dos fuerzas equilibradas, contenidas en sus límites las dos (p.4b).”

Este pacto va a tener dos momentos principales, dos formas de darse a lo largo de la historia:

- a) Un *pacto* o *contrato unilateral*, fruto de la imposición del más fuerte sobre el débil y, por tanto, expresión fáctica del *derecho de la fuerza*. En él se encontraría el origen más remoto de todas las sociedades fundamentadas en la tiranía y el absolutismo.
- b) Un *pacto* o *contrato bilateral*, donde los débiles han unido sus *fuerzas* individuales para derrocar al fuerte. El problema que va a suscitar este *pacto* será el de la *soberanía nacional* o *tiranía de la mayoría* o *tiranía del número*.

Evidentemente, la naturaleza, la esencia de este otro pacto, de este segundo momento del desarrollo de las sociedades, es muy diferente al primero, y Unamuno las resume en una frase:

“Servicio dado, servicio recibido, las obligaciones concluyen cuando los derechos se ven defraudados, concluyen los derechos cuando las obligaciones se niegan. (p. 6a)”

Las consecuencias que conlleva mantener esta concepción del *pacto* son a su vez doble:

- a) Cuando se terminan los servicios a recibir por parte del individuo, se terminan las obligaciones contraídas por éste para que este pacto tenga vigencia;
- b) O, por el contrario, si el individuo no admite ninguna compromiso respecto de la sociedad, ésta no tendrá ninguna obligación de prestarle servicio alguno.

El hecho curioso es que el *pacto* o *contrato bilateral* en ninguna sociedad es entendido de esta manera, y por tanto, ante cualquier diferencia entre el *individuo* y la *sociedad*, nunca aparecen tales consecuencias. Quien decide si el *pacto* sigue o no vivo, si está o no roto, si las partes quedan desvinculadas o no entre sí, no es una de esas partes, no es una decisión propia de ellas, sino de una ley ajena a ese mismo *pacto* y ajena, por tanto, a sus agentes.

“Dos individuos cierran un contrato, oblígase cada cual a tales obligaciones a cambio de tales servicios recibidos, las obligaciones resultan deberes, los servicios derechos. Quiere uno de los contrayentes romper el contrato, desligarse de él, no le es posible, invoca el otro su derecho y le obliga la fuerza al servicio de la justicia humana, a cumplir contra su voluntad las obligaciones contraídas a cambio de servicios que no quiere recibir (p.5b)”

De ahí que la sociedad, en su evolución, busque desarrollar un:

“(…) contrato, más humano, más racional y más ideal a la vez, el libre contrato que consiste en la mera reciprocidad de servicios. Servicio dado, servicio recibido, las obligaciones concluyen cuando los derechos se ven defraudados, concluyen los derechos cuando las obligaciones se niegan (p. 6a).”

Es decir, donde los auténticos sujetos y actores de la sociedad sean los individuos concretos y particulares que la conforman y la dan sentido, todas y cada uno de ellos:

“No fue este el contrato que asentó y confirmó las sociedades civiles, pero creo que llegará a ser el que ha de asentarlas y confirmarlas, cuando el estado haya cedido su acción a la sociedad, a la razón el instinto, la igualdad a la libertad (p.6a).”

Llegados a este punto, la pregunta pertinente no es otra que la de ¿y qué papel juega el Estado dentro de esta teoría contractualista que nos propone Unamuno? La respuesta comienza a labrarse desde la diferencia que hace entre esa sociedad humana primaria y fundamental, y el conglomerado de *sociedades autónomas* que la configurarán. El hombre, en tanto que zoós politikós, es “por naturaleza”, por necesidad, un ser social: precisa de la sociedad para su formación como ser humano. Pero esa sociedad está compuesta de múltiples *sociedades autónomas*, desde las que aquélla adquiere sentido.

Dichas *sociedades autónomas* no solamente son, así, imprescindibles, sino que se rigen por el *principio de reciprocidad de servicios*. En tanto que en todas se cambian servicios por obligaciones, el sentido de éstas está en la correlación bidireccional de servicio prestado, obligación adquirida: mientras existan servicios que se prestan, existirán obligaciones, y viceversa. Pero, de la misma manera, en el momento en el que no se den los servicios a un individuo, se acabaran las obligaciones de éste respecto a dicha sociedad; o, si es el individuo quien no acepta sus obligaciones, la sociedad se verá liberada de prestar servicio alguno. Esta reciprocidad de servicios y obligaciones es la esencia de las *sociedades autónomas* tales como: las industriales, las económicas, las religiosas, las profesionales,... Por ello, una de sus características

esenciales es que todo individuo puede pertenecer o dejar de pertenecer a ellas en función de sus intereses, y de acuerdo con el criterio de bidireccionalidad de servicios que se adquiere.

Entre tales *sociedades autónomas*, el joven Unamuno se centra en una que se ha hecho más importante que las demás: la sociedad política o Estado. De igual naturaleza que el resto de *sociedades autónomas*, sin embargo ha dejado de ser una sociedad de libre cambio de deberes y derechos, para pasar a imponerse a todos y cada uno de los individuos que componen la sociedad toda. De hecho, en vez de gestionar el Estado única y exclusivamente nuestros derechos y deberes políticos que de él emanan, no duda en embargar nuestra propiedad privada, o privarnos de la libertad, siempre y cuando lo estime oportuno. Sin pensar que poseemos esos derechos (tanto el de la propiedad como el de la libertad, por ejemplo), por pertenecer, por ser miembros, de una sociedad anterior a ésta pura y estrictamente política. Es decir: se trata de una *sociedad autónoma*, que solamente adquiere sentido dentro de la sociedad humana primigenia y original, pero que se atribuye el poder de decidir sobre derechos que poseen los individuos con anterioridad e independencia de la existencia de ésta.

Así, en tanto que el Estado es un tipo concreto de *sociedad autónoma*, más concretamente, esa que gestiona mis obligaciones y derechos políticos, que se atenga única y exclusivamente a desarrollar su cometido:

“Puesto que yo no doy al estado sus derechos políticos quítame mis derechos políticos también, pero la propiedad no es de origen político, la libertad de vivir y moverse tampoco lo es, es una imposición bárbara oprimirlas (p. 6b).”

Idea que expresa también de esta otra manera:

“¿Es libre el hombre de declararse ciudadano de aquí o de allí, de donde más le convenga, y no ha de ser libre de declararse fuera de toda sociedad política? Pues que no goza de los derechos políticos y civiles, no se le exijan obligaciones políticas (p. 7a).”

De ahí que el joven Unamuno nos incite al desarrollo de nuestra sociedad. Un desarrollo entendido como evolución a ese pacto o contrato que él considera más humano y racional: al *contrato libre fundamentado en la reciprocidad de servicios*. Contrato que parte de una concepción humana fundamentada en el liberalismo más extremo: el individuo es el eje sobre el que pivota la sociedad a la que pertenece, y su libertad le compromete, o no, a las diferentes asociaciones autónomas que configuran toda sociedad. Pero sin olvidar que, mientras la pertenencia a la primera sociedad es una necesidad para constituirnos como personas, la pertenencia a las otras depende de nuestra

libre decisión. Incluso la pertenencia o no a la sociedad política que es el Estado, es decisión del propio individuo particular y concreto:

“En la familia a la imposición del macho ha sustituido el libre pacto del amor, que une sin confundir, que distingue sin separar, en que el uno no se somete al otro sino los dos se someten al yugo potente y fecundo de una necesidad libre; en la sociedad natural el interés y la caridad rigen las relaciones, el interés y la caridad fundidos engendran el amor social; en las sociedades especiales a la imposición del contrato, a la libertad que se esclaviza ha de sustituir la libertad que se liberta a sí misma, a los poderes que mandan los poderes que obedecen, a los Estados que ordenan los Estados que administran, a todas las formas del absolutismo que han sido sustituyéndose en evolución lógica, el poder de la libertad para el cual sólo encuentro una palabra, tan expresiva como pesimamente comprendida, la anarquía (p.13b).”

Aunque la ponencia que presento no pretende más que acercarnos a un escrito inédito de Unamuno, debemos decir que éste es bastante más complejo de lo que aquí, debido a la brevedad del tiempo y del espacio del que dispongo, he podido señalar. En él aparecen otros temas muy interesantes, que podrían ser calificados como “colaterales” a la tesis central de este inédito, pero que a su vez arroja luz y clarifica esa postura que aquí está manteniendo el joven Unamuno. Entre ellos están: el problema de la soberanía nacional o la tiranía del número (¿cuál es su limitación?), la dimensión moral de todo contrato social, el problema de la propiedad privada y la herencia, el del socialismo como la última expresión del absolutismo, etc. Por ello quisiera terminar esta ponencia haciendo referencia a uno de ellos. Concretamente me voy a centrar en el problema que acontece respecto a la relación que se establece entre la *igualdad* y la *libertad* en toda sociedad occidental, y la postura del joven Unamuno a cómo debería ser realmente esa relación. Es decir: a cómo el Estado busca la igualdad a costa de la libertad de sus individuos, sin darse cuenta de que no hay más igualdad que la libertad total. Para ello introduce el problema de las subvenciones estatales:

“el abuso de las subvenciones, una de las múltiples formas de proteccionismo, que no es más que un socialismo conservador y moderado (p.10a).”

De tal manera que, sin beneficiar con ellas en nada a aquel *pacto* primero y auténtico, emborronándolo más bien (porque coarta la *lucha por la existencia* de cada cual), favorece sin embargo al débil a la vez que se ahoga al fuerte:

“es invertir la ley natural y sustituir á la fresca y fecunda selección de la naturaleza, la mustia y estéril selección del proteccionismo; es criar rebaños de esclavos no individuos libres (p.10b).”

Por eso exige y grita "*Libertad, libertad, libertad, no pido más* (p.10b)." Una libertad en la que entiende que se encuentra integrada la igualdad; tal es su creencia en este punto que afirma: "*Yo no veo más igualdad que el ser todos los hombres igualmente libres.* (p.8b)" La razón es doble. Por una parte porque en todo contrato o pacto no existen relaciones de sumisión de ningún tipo, sino que todas se establecen a un mismo nivel, donde "se da" y "se recibe": hay acuerdos de cumplimientos, derechos y deberes por ambas partes, por eso cuando se realiza un acuerdo lo que se pide, "*lo único que se puede esperar es correspondencia, no igualdad* (p.8b)." Desde este punto de vista no hay mayor desigualdad que la máxima igualdad, porque no se deja prosperar a los individuos, no se premia el esfuerzo propio de cada uno; en definitiva, que a sus ojos y tal como él entiende la libertad, en ella queda ya incluida la igualdad.

Vemos, nuevamente, cómo esa concepción de "*anarquía*" que él expresa en esta conferencia debe ser interpretado en toda la extensión de su término, y con toda la carga ideológica y de convicciones filosófica que ello conlleva: concepto tomado en toda su dimensión si con él se hace referencia a la importancia que adquiere para su pensamiento político-social la libertad, o mejor, la voluntad libre de cada individuo; o, como no, a ese *individualismo radical* del que procede, que hunde sus raíces en la defensa de la autonomía de la *razón* y de la *libertad*, que aboga en definitiva por la defensa de la persona íntegra. Da la impresión que lo que pretende Unamuno es llevar lo más lejos posible sus planteamientos liberales, no cerrando puerta alguna a la libertad del individuo, a su capacidad de "decidir-se", con lo que llega a tocar los presupuestos anárquicos más generales; pero a su vez, no parece estar dispuesto a romper totalmente con las estructuras que conforman la sociedad, para abrazar así definitivamente y con todas sus consecuencias esos postulados anarquistas. Es acercarse lo máximo al anarquismo, sin dejar de ser liberal, situando su pensamiento en esa intersección en el que el liberalismo más radical se funde con los postulados más generales del anarquismo.

RAZÓN Y LENGUAJE EN LA OBRA DE UNAMUNO

Luis Andrés MARCOS
Universidad Pontificia de Salamanca

Si hay un consenso, filosóficamente hablando, sobre la obra de Unamuno, es aquél que lo caracteriza como un representante de la lucha contra la razón. Este parece ser un hecho que se advierte con sólo abrir alguno de sus textos, pero además en algunos momentos (como en el Prólogo a *Vida de Don Quijote y Sancho*), esta actitud la lleva hasta casi el agotamiento. Pues bien, esta característica es la que, con frecuencia, ha sido esgrimida para afirmar que su obra no puede ser propiamente filosófica. Y a partir de aquí lo más que se le concede generosamente, son títulos como pensador intuitivo, despertador de conciencias (que por otra parte él lo señala), pensador irracional, sentimentalista, existencialista de corazón... etc., títulos que serían solo nombres si no pretendieran negarle el considerado por ellos, más importante: el de filósofo (según la fórmula: darle menos para quitarle más). El tema de si Unamuno es o no filósofo, así formulado, no me parece en verdad ni adecuado ni productivo, pero lo introduzco para que el lector preste atención por si lo dicho aquí, atañe a ese asunto.

Ciertamente se hace difícil concebir que alguien pueda ser llamado filósofo y a la vez poder ser catalogado de anti-racional, pero esto sucede porque los límites de lo que sea racional los dirime hace tiempo, no la razón misma, sino *un modo* de ser-razón y que Unamuno llamará "razón racionante". Por eso nos podría ocurrir que creyendo pelear contra la razón, en verdad lo estamos haciendo solamente contra un modo de ser ejercitada.

Afirmar de un pensador que es anti-racional, podría verse como una eliminación de la posibilidad de poder presentar su obra ateniéndose, al menos mínimamente, a un plan ordenado y coherente, si es que ya no sistemático. Cuando Gadamer en un trabajo que titula "Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona", habla del giro crítico contra el concepto de "sistema", después de señalar a Kierkegaard como principal arremetedor contra Hegel y su escuela, dice textualmente: "El comienzo parece que

estuvo en España, donde Unamuno sirvió de inspiración a toda una generación” (Gadamer, 1998, 12)¹. Efectivamente Unamuno ejerce esta lucha contra el “sistema filosófico”, que es de lo que habla Gadamer, porque es lugar común en la obra de Unamuno encontrar afirmaciones diversas que vienen a significar que el sistema nos introduce en la muerte del individuo, de la persona, y, cómo no, de la vida, con lo que quedaría arruinada nuestra inmortalidad. Individuo, persona y vida quedan mejor reflejados en una novela, en un verso, que en un “sistema filosófico”, como señala en el Prólogo de *Amor y Pedagogía*. Y su obra puede verse como una búsqueda de la contradicción, de lo tragicómico, de la confusión, para librarnos justamente de la cuerda lógica.

De todas formas una primera anotación habrá de ser referida a cómo él entiende el término “razón”. Con él no se refiere a la capacidad de razonar que el hombre posee, esto no lo podría negar un hombre como Unamuno, que no hace sino inquirir y preguntar por todo (tarea por demás socrática y que él mismo reivindica para sí), sino que cuando habla de razón se refiere a lo que otras veces llama razón racionante, la que ponen en juego los hombres intelectualistas, que no conocen otra forma de llegar a las realidades sino es con la lógica deductiva (cuerda lógica).

Salirse de este armazón lógico es lo que Unamuno pretende en su obra. Y Gadamer está en lo cierto pues que Unamuno pelea contra la razón entendida como seguimiento de las realidades a través del juego de conceptos encajados y acomodados jerárquicamente. Dentro de este juego, el individuo, la persona, no tiene nada que hacer, muere por inanición. El ergo, el fatídico ergo, es el esclavizador del espíritu, señala en el Prólogo de *Amor y Pedagogía*. No creo sea necesario insistir más en esto.

Ahora bien, si la lógica no tiene lugar en la obra de Unamuno, ésta aparece desnuda, nómada, como al descubierto, sin unidad ni orden y además, esto con el agrado de Unamuno, entregada a la contradicción. Y como ya se sabe que de la contradicción se deduce cualquier cosa pues he aquí, curiosamente, lo que suele decirse del propio Unamuno. Si una obra que se dice o pretende ser filosófica no se funda en razón estamos perdidos. No habrá filosofía.

Por contra, mi propuesta consiste en que, con el bagaje filosófico acumulado en el siglo XX, podemos volver de nuevo a la obra de Unamuno y

¹ Las citas irán en el texto entre paréntesis y con las indicaciones de Autor, Año y Página. La cita completa se encontrará en la Bibliografía final. En las obras de Unamuno aparecerán las siglas O. C. (Obras completas) con la indicación del volumen en caracteres romanos y la paginación en arábigos.

comprenderla a una nueva luz, pero también que ésta obra misma nos apercebe para establecer una crítica a la filosofía habida hasta ahora y poner así en cuestión los límites de la filosofía misma. Así pues, me parece que Unamuno podría entrar de lleno en lo que se ha venido llamando el “giro lingüístico” de la filosofía. Es decir, que si bien es cierto que no hay sistema filosófico (como bien señala Gadamer y Unamuno mismo afirma casi con las mismas palabras de aquél cuando habla de la obra de Ganivet) sí creo que se pueda hablar de su obra como un “sistema de sentido”. Y tal sistema de sentido gira, no siguiendo la objetividad que ha podido proporcionar la razón raciocinante, sino la objetividad que puede promover el lenguaje, siendo que éste se nos aparece como originariamente anterior a aquella (razón raciocinante). Es el lenguaje el que confiere unidad y coherencia a su obra toda. En su obra se da el cambio de la crítica de la razón tal y como se ha venido ejerciendo (aunque no de forma unánime) en la filosofía, por una crítica del lenguaje.

Me parece que esta tesis puede ser defendida con garantías en la obra toda de Unamuno. Y es lo que voy a intentar hacer entrever, en breves puntualizaciones, aplicada a dos ámbitos: (I) su biografía vital y (II) su pensamiento, aunque referido a su forma (no a su contenido), incidiendo, además, en la propia autoconciencia de ello.

(I) SU BIOGRAFÍA VITAL

Por lo que respecta a su biografía vital habrá que decir que uno de los primeros comentaristas de la obra unamuniana, Miguel Oromí, afirmaba que “los estudios lingüísticos sirvieron únicamente para solucionar el problema económico de Unamuno”(Oromí, 1943, 31). En tanto que lingüística y filología iban solventando su “problema económico”, Unamuno, sigue diciendo el autor citado, pudo ejercer sus dos verdaderas vocaciones que fueron la filosofía y la política.

No parecen, sin embargo, responder estas dos vocaciones a lo que el propio Unamuno pensaba cuando en 1934, en su “Última lección académica”, en la Universidad de Salamanca, exponía que tanto en su cátedra oficial, como con su palabra hablada y escrita y en su acción pública, había intentado buscar la tradición histórica nacional, fuente de su progreso y ventura, y hasta de sus revoluciones, en el tesoro del habla, del lenguaje; bregar en el escudriño de sus entrañas, a desentrañarla (O.C., IX, 448).

Esta última lección impartida no hay que separarla de su primera lección recibida, cuando en su niñez, oyendo hablar a su padre en francés, con un tal M. Legorgeu, comenta Unamuno en *Recuerdos de niñez y mocedad*:

Ya desde antes de mis seis años me hería la atención el misterio del lenguaje; ¡vocación de filólogo! (O.C., VIII, 97).²

Los 64 años que median entre éste acontecimiento (1870) y el anterior (1934), que son años suficientes como para constituir por entero la vida de un hombre, no nos dan pió para poder pensar que su biografía profesional estuviera tan alejada de su vocación filológica, como supone Miguel Oromí. Diversos hechos y situaciones determinadas vendrían a corroborarlo.

En su juventud, a sus 16 años, a la hora de elegir estudios universitarios se orientó hacia Filosofía y Letras, cursos que realizó en la Universidad de Madrid, donde por los años en que los llevó a cabo (1880-1884), el plan de estudios estaba confeccionado sobre la primacía, al menos cuantitativa, de asignaturas que tenían a diversas lenguas como hebreo, árabe, sánscrito, griego, latín y francés como objeto de estudio. Sin olvidar que su tesis doctoral *Crítica sobre el problema del Origen y Prehistoria de la raza vasca*, obedece, del mismo modo, a una elección preferencial por la temática lingüístico-filológica. Con estos presupuestos podemos comprender mejor los testimonios, tanto personales como ajenos, que nos hablan de la facilidad que Unamuno tuvo para el manejo de las lenguas, ya que con más o menos rigor, leyó griego, latín, francés, inglés, vasco, catalán, portugués, danés, italiano y alemán.

Un hecho importante, ya a sus 27 años, marcó la trayectoria intelectual de Unamuno: la consecución de la cátedra de Lengua Griega en la Universidad de Salamanca. Hecho importante, no sólo por lo que para su biografía personal pudo suponer el cambio de residencia a una ciudad como Salamanca, cuanto por lo que para su biografía intelectual determinó el que profesionalmente se dedicase, por fin, a la temática lingüístico-filológica, encarnada esta vez en la lengua griega. Porque sería muy interesante poder constatar la parte de la obra unamuniana que está guiada e inspirada por su tarea profesoral como lector (lección) de lengua y literatura griegas. ¿Acaso Unamuno no pretendió con su obra toda ser lector de la lengua española como lo fue de la lengua griega?

Y efectivamente, la preocupación de Unamuno fue la lengua española. En su trabajo "La enseñanza del latín en España", advierte cómo en los estudios universitarios en el ámbito estatal, si bien incluían otras lenguas, no

² En este mismo contexto de vocación filológica hay que entender las narraciones que en esta misma obra hace Unamuno para constatar cómo en los juegos de la niñez se establece y se delimita la propia vida como jugador y la de los juegos mismos, por usos reglados de la lengua (Así por ejemplo, la propiedad o trastrueque queda hecho efectivo mediante fórmulas como: "Santa Rita, Rita, lo que se da no se quita", etc.).

hablaban nada y no se oía una palabra “sobre el proceso de formación de la lengua en que se pensaba” (O.C, I, 881).³

Consecuente con ello, y con anterioridad a 1900, en *Vida del romance castellano* (el título ya es significativo) Unamuno se quejaba afirmando:

Es vergonzoso que nuestra Facultad de Letras no tenga algún curso de Filología castellana, ya que no románica, y que este estudio esté reducido a la Escuela Diplomática (O. C., IV, 692).

El 20 de Julio de 1900, siendo ministro de Instrucción Pública García Alix, un Real Decreto establecía la creación de las Cátedras de “Filología comparada del latín y castellano” y las añadía a la Facultad de Letras. Cátedra que, en Salamanca, desempeñó el mismo Unamuno, y que con posterioridad pasó a llamarse “Historia de la lengua castellana”.

Sirvan estas indicaciones para hacer notar que el tema lingüístico-filológico estuvo presente en toda la trayectoria vital (biografía y pensamiento) de Miguel de Unamuno. Pero no solamente eso. Fue la lengua española precisamente, el punto de unión, el hilo de Ariadna, tanto de su obra como de su vida, y a la vez la unión de ellas dos. En la lengua, Unamuno condujo al unísono tanto su acción como su pensamiento, su teoría y su praxis. El mismo nos lo recuerda ya al final de su vida, en el “Discurso inaugural del curso 1934-1935”, en la Universidad de Salamanca:

Al recordar todo esto (se refiere a su dedicación a desentrañar el romance castellano) creo mostraros el hilo de la propia continuidad de toda mi obra, y que este hombre, a quien se le ha supuesto tan versátil, ha seguido en su profesión académica, como en la popular, una línea seguida.

A esta mi obra responde, creo, vuestro homenaje. Lo acato. Homenaje, - ¡siempre el filólogo!-, deriva de hominem, de hombre... (O.C., IX, 251).

A la vez que en el texto citado se duele Unamuno de haber sido tildado de versátil, él, que ha seguido una línea continua en su obra y en su vida, nos descubre que “el hilo de la propia continuidad” de toda su obra, ha sido su afán por desentrañar la lengua castellana. Es por tanto, una continuidad consciente, y no una justificación de lo hecho, pues en el fondo está obediendo a un mandato suyo que ya había expresado en 1900, en su ensayo “La Fe”, cuando escribía:

Escudriñad la lengua, porque la lengua lleva, a presión de atmósferas seculares, el sedimento de los siglos, el más rico aluvión del espíritu colectivo; escudriñad la lengua. ¿Qué os dice? (O.C., I, 963).

³ En este mismo ensayo señala cómo en la Universidad Central el Prof. Sánchez Moguel (que fue quien le dirigió su tesis doctoral), suplía esta deficiencia con el estudio de la Historia de la Lengua en que esa literatura había sido escrita.

Qué diga la lengua castellana, hacerla hablar y pensar o cómo la filosofía habla castellano, eso es cosa que voy a dejar para otro adecuado momento, porque ahora, según lo señalado al comienzo, se habrá tratar el segundo punto.

(II) LA FORMA DE SU PENSAMIENTO Y JUSTIFICACIÓN

Tal justificación la da a conocer en *Del Sentimiento trágico de la vida*:

“Y es que el punto de partida lógico de toda especulación filosófica no es el yo, ni es la representación -Vorstellung- o el mundo tal como se nos presenta inmediatamente a los sentidos, sino que es la representación mediata o histórica, humanamente elaborada y tal y como se nos da principalmente en el lenguaje por medio del cual conocemos el mundo; no es la representación psíquica sino la pneumática. 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” (O.C., VII, 290-291).

Me parece un texto central. El punto de partida lógico, no es como ha entendido toda especulación filosófica el mundo tal como se nos da a los sentidos. No es representación psíquica sino pneumática. Pues bien, esta representación pneumática está dada en la lengua, y la lengua se realiza en metáforas de la que parten los conceptos; y no al revés.

La filosofía, pues, no está fundada en la representación objetiva, como se ha defendido durante largo tiempo, sino en lo recibido como herencia. Y quien recibe la herencia de la lengua para pensar, cosa de la que nadie está a salvo, recibe ya ideas, sentimientos, interpretaciones hechas, es decir, prejuicios. “El pensamiento reposa en prejuicios y los pre-juicios van en la lengua” (O. C., VII, 291)⁴. No es posible una experiencia pura, pues el lenguaje es ya una experiencia “impura”, ya que en su interior lleva una experiencia social histórica. “Toda filosofía es, pues, en el fondo, filología” (O. C., VII, 291).

La filosofía sería el proceso de hacer consciente, racional, lo que es irracional, pues “la lógica opera sobre la estética; el concepto sobre la expresión”. La filosofía opera sobre la lengua, pero con la lengua misma. No podemos, entonces salirnos de ella misma como dice en *Del sentimiento trágico de la vida*:

⁴ Esta idea de prejuicio no está separada en su significación de la del propio Gadamer, en tanto que juicio previo.

“El lenguaje es el que nos da la realidad, y no como mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne, de que todo lo otro, la representación muda o inarticulada, no es sino esqueleto. Y así la lógica opera sobre la estética; el concepto sobre la expresión, sobre la palabra, y no sobre la percepción (O. C., VII, 291).”

La representación, si nos entrega la realidad lo hace encarnada en lenguaje, y no desde la percepción; por eso la realidad, previo a todo conocimiento, está interpretada en la lengua, y la misión del filósofo es una misión filológica, en el sentido en que Unamuno entiende este término, es decir, el estudio de los textos literarios para penetrar en la vida íntima de quienes han obrado y actuado en dichos textos y por medio de la lengua. La lingüística, a diferencia de la filología, sería el estudio científico del lenguaje, es decir entender la lengua como instrumento del pensar.⁵

Filología (no ciencia lingüística) y filosofía, en la obra de Unamuno no pueden considerarse separadas (Lafuente, 1987, 55; Orringer, 1987, 187-199). Es sabido cómo su Tesis doctoral se transformó de Filológica en Lingüística precisamente por no poseer el pueblo vasco “monumentos escritos en vascuence cuya autenticidad sea probada”(O.C. IV, págs. 86, 90, 95 y 105). Fijada, entonces, la única manifestación verdadera del pueblo vasco en el idioma, ha de ser éste el punto de partida, el hecho primordial y el objeto de cualquier estudio que tenga como finalidad conocer dicho pueblo.

El Programa filosófico de Unamuno toma como punto de partida, la Lengua, que actúa de mediación entre hombre y realidad. Normalmente se suele decir que Unamuno discurre por intuiciones y a la vez que esto se afirma, se aprovecha para teñir la palabra intuición de un hábito de irrazón como para significar un pensar a golpes y extraviado.

Pero quiero pensar que en él, es la Lengua la que proporciona racionalidad y objetividad al pensamiento, de tal manera que el sujeto que habla, de seguir el camino de su lengua, no puede discurrir a golpes ni extraviarse so pena de no ser comprendido (Cf. Cerezo, 1996, 383).

La lengua es una manera de concebir el mundo y la vida, de interpretarlos, pues antes de conocer, ya “sabemos” algo de ellos, aunque más por sentimiento que por razón. Es la lengua la que nos insufla el ánimo, nos da

⁵ Dice textualmente: “Cabe, en efecto estudiar el pensamiento de la edades pasadas en los monumentos literarios que nos han legado, y por examen de los textos de aquellos penetrar en su vida íntima, estudio que constituye la filología y cabe, haciendo posible abstracción entre literatura y lengua en que encarna, estudiar el lenguaje en sí, como instrumento del pensamiento, y en la evolución de aquel a la de éste, estudio que constituye la lingüística” (*Vida del Romance castellano*, O.C., IV, 687).

el alma, más que la razón que sólo nos enseña la relación entre las cosas ya vividas. Lo primero, pues, es estudiar la lengua en que se piensa. Es lo que Unamuno emprende en sus primeros años, aunque al comienzo sin distinguir de forma clara la tarea lingüística de la filológica, pues recordemos que la separación entre ellas la realiza Unamuno en torno al año 1900, aunque bien es cierto que, inconscientemente, ya la había realizado en la práctica mucho antes.

El platonismo, dice, es la lengua griega que discurre en Platón, como el hegelianismo o el cartesianismo son las lenguas alemana o francesa discurrendo en Hegel o Descartes. Porque el pensamiento es una herencia, una herencia que se transmite en la lengua. El comienzo del pensar no puede ser, pues, para Unamuno nada que tome su fundamento ni en los sentidos (léase empiristas), ni en las ideas (léase idealistas), pues toda introducción de datos en el hombre parte de un mundo ya interpretado por otros y que está contenido en la lengua propia. La lengua, pues, es una filosofía potencial; no que pueda ser filosofía, sino que lo es, con sólo que alguien intente y se esfuerce en desvelarla (“nuestra lengua misma, como toda lengua culta, lleva implícita una filosofía”).

Es justamente la lengua la que unifica todos los diversos momentos sucesivos que se han dado en la filosofía, y todos ellos están relativizados por ella. El conocimiento no parte de ningún yo, bien sea confeccionado a partir de los sentidos o de procesos mentales (ideas para Unamuno), sino que parte de una historia, de una tradición, que es lo ya-pensado, y lo ya pensado se encuentra en la lengua.

Es a la lengua a la que hay que volver, como ya señaló en su tesis doctoral, para comprender y conocer la historia y la vida de un pueblo. Pero es también la lengua la que nos ha de guiar y a la que habremos de acudir para comenzar a pensar, ya que de ella, como manifestación de lo ya pensado, habremos de partir, querámoslo o no, para pensar. Pero no de la lengua erudita y de estufa, sino de la lengua que habla el pueblo, aquella en que se expresa el sentido común, la lengua viva, la que contiene el pensamiento y sentimiento inconsciente, pero presente y actuante, elaborado en el tiempo por todo el pueblo. En este sentido es sabido cómo Unamuno quiso construir una ciencia que hubiera debido llamarse Demótica (=lengua del pueblo)⁶.

Y es de este modo como la filosofía se introduce (o se traduce) en la filología, porque sucede que al mismo tiempo, el proceso lingüístico refleja el del pensamiento; la gestación y crecimiento de los vocablos, los de las ideas

⁶ “Sobre el cultivo de la demótica” (O. C. IX, 47-59)

que expresan, y hasta hay más y es la parte principalísima que la lengua juega en la formación del pensamiento humano (O. C. IV, 879).

Para Unamuno, las facultades superiores del hombre son debidas al estado social, “a la influencia de la sociedad humana sobre los individuos, influencia que toma cuerpo en el lenguaje”.⁷ El pensamiento, que para Unamuno no es estático, sino que tiene, como la lengua un proceso formativo, corre paralelo en su evolución y desarrollo, con el de la lengua. Y de la lengua parte la razón, que es producto social, así como la generación de todo conocimiento humano:

El hombre piensa con palabras, el lenguaje ha nacido con la razón y hasta la ha hecho, y como es el lenguaje producto social o colectivo, producto social es la razón también. Y de aquí que el estudio científico del lenguaje sea el mejor camino para investigar lo que se llamaba en un tiempo la generación de los conocimientos humanos (O. C., IV, 346).

Ella, no es solamente el instrumento con el que cada uno piensa, sino que es también el hecho objetivo desde el que pensamos todos, porque ya nuestros antepasados dejaron en ella su pensamiento. Pero no sólo su pensamiento sino también todo lo sentido, es decir, lo vivido. Por eso en ella quedan aunados pensar y sentir. Lo pensado se manifiesta en la lengua, pero con más energía vital, lo sentido.

El sentimiento, es entonces, la facultad que pone al hombre concreto, a cada yo, en relación con su historia viva. El hecho fundamental es que cuando creemos que nuestras ideas nos dirigen, es el sentimiento el que ya nos ha puesto en el entorno concreto desde el que ya para siempre vamos a reflexionar y a pensar. En esta polaridad entre el pensar del yo, y el sentir común, polaridad que es extensión de aquella otra entre el orden mental o lógico y orden real, Unamuno coloca la lengua.

Esta formulación de que la lengua articula y forma el pensamiento es el lugar central de la obra de Guillermo Humboldt (1767-1835), cuya obra conoció Unamuno de joven pues ya en su tesis *Sobre el Origen y Prehistoria de la raza vasca* lo cita cuando quiere defender a quienes propugnan la tesis del iberismo de los vascos. Y después en 1889 (a los 25 años) tradujo *Reiseskizzen aus Biskaya* de G. Humboldt con el título: “Bocetos de viaje a través del país vasco”⁸. Su tío y primo Telesforo Aranzadi había traducido otros textos de Humboldt (Salcedo, 1998, 51).

⁷ Cf. “El siglo en España”, sobre todo las páginas 789-880 del artículo que tratamos, así como la nota 1 de ésta última página, que es de donde procede el texto citado.

⁸ Humboldt, llamó Vizcaya a los vascos, según era frecuente, pero dice Unamuno que no pisó Vizcaya (IV, 188).

Pues bien, es justamente desde estos supuestos como la obra de Unamuno puede ser comprendida dentro de los parámetros del llamado giro lingüístico ocurrido en Humboldt, que propone acabar con la idea de que la lengua es instrumento del pensar para hacerla formadora y configuradora del pensamiento. Es decir, órgano del sentir y del inteligir, como señala Unamuno. Es en la lengua donde Unamuno se apercibe de la filosofía y desde dónde se observa el deterioro de la misma lengua por la aplicación a ella de una exacerbada razón, de la susodicha “razón racionante”. Dice: suelen estropear la lengua más que el pueblo, que es más funesta que todas las desviaciones patológicas del instinto, la razón racionante aplicada a la lengua (O. C. IV, 886).

En resumen, que es preciso, para conocer el propio pensamiento y su proceso de formación, estudiar la lengua del pueblo, pues como organismo vivo (ya que está presente entre los hablantes), nos posibilita, a modo de espejo retrovisor, ir viendo y conociendo los lugares de donde venimos, nuestra historia, a la vez que viajamos en dirección de la marcha.

Para nuestro autor, el filósofo es el que da a luz lo que el pueblo ha metido a presión de siglos en las palabras. En el lenguaje va implícita la filosofía. Citando a Roscelino había dicho Unamuno en su tesis que “el hombre piensa con palabras, afirmación que después vuelve a citar en “El espíritu de la raza vasca” (O.C., IV, 156). El lenguaje no “expresa” el pensamiento, sino que lo contiene. Por eso si a un sistema filosófico se le quita lo que tiene de poema, de recreación de lo vivo por las palabras, y se convierten en meros signos lógicos, el resultado no es sino una vacía metalógica. Como señala en “Plenitud de plenitudes” (1904):

“Un sistema filosófico, si se le quita lo que tiene de poema, no es más que un desarrollo verbal; lo más de la metafísica no es sino metalógica, tomando lógica en el sentido que se deriva de logos, palabra. Suele ser un concierto de etimologías. Y hasta tal punto es esto así que cabe sostener que hay tantas filosofías como idiomas y tantas variantes de estas como dialectos, incluso lo que podemos llamar el dialecto individual” (O. C. I, 1178).

Así pues Unamuno no llevó la racionalidad por la vía del sujeto puro, sino por el sujeto que acontece en la lengua a la que se pertenece, por eso el problema de Unamuno es el problema de España. Estas ideas podrían ponerse en relación con la idea wittgensteniana del lenguaje como “forma de vida”.

Como resumen de lo que vengo diciendo podrían valer estas palabras de D. Sánchez Meca:

“Este carácter mediador del lenguaje es el que invalida la teoría instrumental que durante tanto tiempo se ha hecho valer, basada en el principio de que el

lenguaje es un instrumento útil para expresar lo pensado. Las palabras no son recipientes prefabricados para archivar en ellos ideas. El mismo pensar es ya lingüístico, funciona como lenguaje, mediante lenguaje (Sánchez Meca, 1996, 208).”

Y como señala muy atinadamente Ferrater Mora, si Unamuno combatía a los filólogos de oficio a los “desenterradores” de palabras, era porque él quería ser filólogo “de veras”, es decir, tener como tarea des-entrañar el lenguaje, encarnarse e incorporarse (=tomar cuerpo) en él, lo que equivaldría a vivir y morir en las palabras. Y esto para Unamuno no es sino ser filósofo pues

“Un filósofo es un hombre capaz de elevar a suma potencia las infinitas posibilidades del alma humana, de desarrollar hasta el fin las metáforas seculares de la propia lengua” (Ferrater, 1985, 103).

De este modo podemos afirmar que las investigaciones filológicas le permitieron “elaborar una determinada concepción filosófica y crítica”. Y es tan importante esta propuesta que, como señala I. Lafuente, podría verse la obra de Unamuno, como una reducción de todos los temas al lenguaje en un intento cercano a Gadamer (Lafuente, 1987, 44).

Así pues es la lengua en Unamuno la expresión de la unidad de su obra toda, su totalidad integradora, y su “pensamiento único” como dirá más tarde. Ahora bien, el lenguaje que usa la razón, que discurre de forma lógico-deductiva, está mutilado, sólo contempla lo que discierne en su aspecto formal, pero olvida la carga afectiva que conlleva su significación. No que tal lenguaje racional sea falso, no sino que no es todo; que deja fuera realidades que no se ven o se perciben, pero que se manifiestan y pueden ser expresadas. Incluso lo que podría entenderse como anti-racional, puede ser expresado, como por ejemplo la inmortalidad.

De aquí que la filosofía, en tanto que lenguaje pueda y deba *decir* y *contra-decir*, cosa que no sería aceptable desde la filosofía de la razón raciocinante.

La lógica de la racionalidad no admite lo que no cabe en ella, debe ser un sistema lineal (“cuerda lógica”) sin rupturas en su interior, donde todo vaya encajando... pero esto no vale para recoger la vida, que se pierde por entre las grietas y recodos de dicho sistema. La lógica llega a ser coherente por haber prescindido de lo vital porque en lo vital se encuentran las paradojas⁹. Es

⁹ A este respecto señala Gadamer: “Es uno de los prejuicios de la filosofía de la reflexión el considerar como una relación entre frases cosas que realmente no están en el mismo nivel

por eso que en Unamuno la racionalidad no puede ser independiente del sujeto concreto que la lleva a cabo.

Así pues en Unamuno no podría darse un sistema filosófico, entendido de forma lógica, pero sí en cambio un sistema de sentido, que viene dado justamente en y por la lengua. Entendemos por “sistema de sentido” la reducción del mundo complejo y contingente a unos elementos que entramados adquieren un determinado significado (Cf. ISER, 119-120). Decimos “sistema de sentido” porque en Unamuno lo lógico no determina el significado sino a la inversa. En el sistema de sentido que fundamenta la lengua, lo estipulado como lógico no es el único modo de acercarnos a la realidad, sino que por contra, toda realidad al introducirse en un sistema de sentido, tiene algún tipo de logos. De aquí se deriva que la justificación del sistema de sentido no puede realizarse lógicamente, pues en él lo lógico queda rebasado. Pero sin embargo el sistema de sentido no puede negar algún tipo de razón, pues pretende argumentar que es más pleno y mejor que otros. Sólo que tal argumentación no puede ser sostenida por teorías del juicio (lugar de la lógica) sino en una teoría de la experiencia. La obra de Unamuno se podría catalogar, si no como teoría, sí como una *Poética de la experiencia*.

Efectivamente en Unamuno contradicción no es exclusión del sistema, sino descripción de límites y por tanto una vez delimitados, aceptarlos en unidad agónica (“la vida es muerte y la muerte vida”). Estas contradicciones son relaciones vitales y no conceptos lógicos, como por otra parte ya hemos señalado con Gadamer. Pero el sistema de sentido no solo no prescinde de ellas sino que las necesita para que, al tomar conciencia expresa de ellas, quede justamente orientado el sentido.

Por todo lo cual, me viene pareciendo que Unamuno es el primer escritor español que quiere de forma consciente y pretendida usar la lengua española (castellana) para pensar, pero que además lo intenta legitimar (eso es lo que pretendo sobremanera señalar) de forma razonable. Su obra, aunque solamente fuera por atentar (que es también estar atento) contra la filosofía debe ser considerada como tal. Pero no sólo atenta contra ella, sino que además propone un nuevo modo de hacerla, según ha sido mi propósito mostrar¹⁰.

Lo que Unamuno hace, tomando palabras de J. Mugerza es resaltar “la enjundia filosófica del lenguaje” (Gabás, 1980, 9). La realidad que conoce-

lógico. /.../ No se trata de relaciones entre juicios que deban mantenerse libres de toda contradicción, sino de relaciones vitales” (GADAMER, *Verdad y método*, p. 538).

¹⁰ Esta idea de transformar la filosofía sirviéndose del protagonismo del Lenguaje puede equipararse al proyecto nietzscheano, tal como lo aprecia L. Enrique de Santiago Guervós, en su Introducción a la obra de Nietzsche *Escritos sobre retórica* (2000, 19).

mos y en que actuamos es lingüísticamente mediada. Que su sustancia es de urdimbre lingüística.

Lo que pretende Unamuno no es sólo conocer objetos, sino hacernos caer en cuenta no que el sujeto, sino el hombre concreto, es el que introduce el “punto de partida”, que no es un punto de partida lógico, como hemos dicho, pero tampoco perspectivista. La perspectiva es una mirada del mismo objeto desde un lugar distinto. Pero en la perspectiva no se cuestiona el sujeto que ve o mira, sino sólo su posición. El punto de partida implica que vemos el objeto no sólo desde otro lugar sino desde distintos puntos de vista no tanto espaciales como temporales. Y esto también lo permite la lengua, por eso hay contra-dicción. En la obra de Unamuno, me parece, se inicia la búsqueda del pensar desde la propia lengua, que por vez primera se pone en juego aislada de toda muleta de idiomas extraños. Hay que pensar la entraña, y desde la entraña, es decir desde la lengua propia, y desde ella se conforma el pensamiento.

Por eso el yo no es lógico, sino pneumático. Hay un espíritu colectivo desde el que se parte y del que se participa, porque se comienza a él perteneciendo. El yo mismo es ya una interpretación pneumática que se da en una lengua. De aquí que para Unamuno la lengua aparezca como un Evangelio, una buena-nueva. El yo está siempre apalabrado. Y esto crea una objetividad más real que la pretendida racional. No se suman pues, subjetividades, sino que ésta está dada en una intersubjetividad que dicta, en un primer momento lo objetivo y lo real.

No hay subjetividad que se funde en sí misma si no está encarnada en una lengua. No hay ningún yo que tenga plena realidad como tal, a no ser que esté configurado con sentido dentro de una organización lingüística. Por eso el yo es siempre fruto del pueblo, del sentido *del* común. Y de este modo podríamos afirmar que ninguna filosofía puede venir a fundar otra evidencia que no sea ésta. Porque ya la razón al ser lingüística comienza siendo plural (Arregui, 2004).

Una filosofía que quiera recoger (si es posible) en unidad el ámbito del sujeto y el objeto (o dilemas que se fundan en tal distinción como idealismo/realismo, etc.), siempre presentes en nuestro mundo académico, en mi opinión se requiere un nuevo lenguaje, tal vez un metalenguaje (en terminología actual), que los entregue realmente en unidad. Se requiere un lenguaje creador, y de este modo poético (poíesis) donde quede mostrada tal unidad y no sólo proclamada.

A mi modo de ver cualquier programa que intente crear ese metalenguaje será digno de prestarle atención como novedad filosófica. Ortega y Gasset creía que la razón, en su fondo, podría ser vital con mirar más en

derredor (circunstancias); y María Zambrano que la razón si se abre a la creación, podría atraer dicho lenguaje (o metalenguaje). Ella en su obra lo intentó; de aquí que merezca la pena detenernos y prestarle la debida atención aunque sólo fuera por ver en qué medida lo alcanzó.

Unamuno, en cambio, cree que toda concordia es lógica, formal, porque los anhelos vitales no pueden rebajarse, dado que no pueden negociarse. No puedo negociar mi fe, ni mi valor, ni mi esfuerzo, ni mis promesas, ni mi afán de inmortalidad, pues son cosas sustanciales. Y no pueden entregarse al decir de las palabras que significan por exclusión, que es lo que hacen los conceptos lógicos. Y si no tenemos más remedio que hacerlo, será necesario tanto decirlas como contradecirlas, como antiguamente señalara el mismo Heráclito. Y es que la lengua en su interior ya tiene los géneros determinados y delimitados y no vale ninguna mediación, sino únicamente aguantar la tensión entre ellos y diciendo todo cuanto se puede decir, y contradiciendo lo dicho para asegurar la armonía, como arco y lira. Y es la obra de Unamuno la que quiere guardar esta agónica tensión. Por eso para él es tarea difícil encontrar ese “metalenguaje”. A no ser que el mismo lenguaje por sí mismo, presente el “duelo”, la lucha a la vista de todos. Punto y contrapunto. Dicción y contra-dicción.

En el “Discurso de inauguración del curso 1934-1935, en la Universidad de Salamanca” hay un párrafo que, sin duda, lo entiendo como el mejor Resumen:

“Cada lengua lleva implícita, mejor, encarnada en si, una concepción de la vida universal, y con ella un sentimiento -se siente con palabras-, un consentimiento, una filosofía y una religión. Las lleva la nuestra. Y el enquisar, el desentrañar esa filosofía, es obra de la filología, de la historia de la lengua. La llamada filosofía en general, ¿qué es sino la historia del pensamiento universal humano encarnado en la palabra? No definición silogística, sino descripción narrativa; no dogmas, sino leyendas, personas. Los genuinos pensadores son los poetas” (O. C., IX, p. 449).

Para terminar cito a Heidegger en su “*Carta sobre el Humanismo*”:

“Pensar contra “la Lógica” no quiere decir romper una lanza por lo ilógico, sino quiere decir solamente repensar el logos y su esencia, aparecida en el amanecer del pensar; quiere decir: esforzarse en primer lugar por la preparación de tal repensar” (Heidegger, 1970, 47).

Eso es lo que creo que ha pretendido Unamuno y es lo que he querido desarrollar aquí: que la obra de Unamuno, en continuidad con las palabras citadas de Heidegger, ha pensado contra la Lógica, pero que eso no significa

favorecer lo ilógico sino volver a repensar el logos, en vistas a crear, primero, el Lenguaje con que tal repensar habrá de realizarse. Y en un segundo momento darle contenido a dicho repensar. Quede pendiente esta tarea para otro momento.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ARREGUI, J. V., (2004): *Pluralidad de la razón*, Madrid, Síntesis.
- BLANCO AGUINAGA, C., (1954): *Unamuno, teórico del lenguaje*, México, FCE.
- CERESO, P., (1996): *Las máscaras de lo trágico*, Madrid, Trotta.
- FERRATER MORA, J., (1985): *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Madrid, Alianza.
- GABÁS, R., (1980): *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, Ariel.
- GADAMER, H.G. (1984): *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.
- GADAMER, H.G. (1998): *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra.
- HEIDEGGER, M., (1970): *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Taurus.
- ISER, W., (1987): *El acto de leer*, Madrid, Taurus.
- LAFUENTE, M^a Isabel (1987): “Mundo ideal y realidad humana en Unamuno”, en *Lecturas de Unamuno*, Universidad de León.
- NIETZSCHE, F., (2000): *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta (Edición, traducción e introducción de L. E. de Santiago Guervós).
- OROMI, M., (1943): *El pensamiento filosófico de Unamuno. Filosofía existencial de la inmortalidad*, Madrid, Espasa-Calpe.
- ORRINGER, N. (1987): “Filosofía y Filología en Unamuno”, en VVAA., *Filosofía, Lenguaje, Comunicación*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, pp. 187-199.
- SALCEDO, E., (1998): *Vida de Don Miguel de Unamuno*, Salamanca, Anthema.
- SÁNCHEZ MECA, D., (1996): *La historia de la filosofía como hermenéutica*, Madrid, UNED.
- UNAMUNO, M., (1966): *Obras Completas (I-IX)*, Madrid, Escélicer.

El 98: Miguel de Unamuno

EL CONCEPTO DE MUJER EN EL PENSAMIENTO DE MIGUEL DE UNAMUNO

Antonio SANDOVAL ULLÁN
Doctor en Filosofía
Universidad de Salamanca

En el siguiente trabajo hemos indagado la concepción de Unamuno respecto a la mujer, releyendo sus escritos más importantes como son las novelas *La Tía Tula*, *Dos madres* y *El marqués de Lumbría*. Así como todos los artículos y cartas donde Unamuno nos expresa de la manera más directa, como es tan usual en él, su opinión sobre la mujer.

Analizaremos su relación con las mujeres de su entorno, como son su madre, sus hermanas, su esposa, sus hijas, pasando por mujeres de fuera de éste, como fue Delfina Molina y Vedia de Bastianini o la maestra salmantina Natividad Calvo Montealegre. Posteriormente continuaremos con las opiniones de los expertos sobre el pensamiento “feminista” de Unamuno.

Empezaremos por el entorno familia porque éste es el que moldea su pensamiento y su actitud hacia el segundo. Es de todos sabido que el padre de Unamuno murió cuando éste tenía seis años de edad, en 1870, por lo tanto su educación, fue totalmente patriarcal, además que por la sociedad en la que vivió. La sociedad vasca es eminentemente patriarcal:

“la mujer vasca. Una mujer perenne recordatorio del sosiego del hogar, del castillo, en que se recobran bríos y restauran fuerzas para la lucha inacabable símbolo del espíritu conservador que templó y regula el torbellino del progreso, tierra del hombre Anteo, verdadero principio de continuidad en los pueblos todos, vaso de su íntimo carácter, fuente constante de vida y de consuelo.

Y a la par que es la mujer el relicario de la raza, el último y más cerrado depósito de su pegujar, el arca de sus tradiciones, es también la que mejor enlaza a los diversos pueblos, siguiendo la suerte de su hombre, por muy extranjero que al tomarla lo fuese, pues vive ella en la base de nuestro linaje. Es la sabina que se deja robar por el romano. Levanta hogar, la única patria chica estable, sobre las patrias todas, y une la familia natural a la gran familia humana,

sobrenatural, guiada por su sentido de la realidad concreta, libre de elucubraciones y de eso que llamamos opiniones, que son cosa de hombres. ...aquí marchó siempre en los caminos de la vida a la vera de su hombre, con su mano en el hombro de éste, apenas dejando adivinar, si apoyándose o empujándole con dulzura...¹.

Como podemos comprobar tiene una concepción mitológica de la mujer y del poder mágico de ésta. La mujer es el descanso del guerrero, la que le da sosiego y calma después de un día lleno de problemas y luchas, pero si además, unimos a estos problemas el tormento interior unamuniano, la cosa se complica. Unamuno debe quedar claro que era un ser muy inestable psicológicamente, era la personificación de la contradicción. Esto le lleva a necesitar apoyo, ya fuera de amigos o de esposa, por este motivo, él necesitaba novia desde muy temprano, necesitaba alguien en quien apoyarse, alguien en quien poder llorar, y que siempre, siempre, estuviera a su lado, sin cambios, sin dudas, y ¿quién puede ser esta persona? Concha Lizárraga. Ya desde muy temprano Concha se convirtió en la madre de Unamuno, en la madre-virgen.

Pues ella está por encima de la mancha, pues D. Miguel es hijo suyo sin haberlo parido, sin haberlo engendrado y en este hecho es en donde encontramos el germen de la verdadera concepción de la madre-virgen.

De la madre de Unamuno pocos datos podemos aportar, algunos dispersos en cartas, recuerdos, que si no directos de Unamuno, si los tenemos de sus hermanas o parientes cercanos. Como es el caso de su nieta Felisa de Unamuno la cual nos dice: *yo no tengo casi recuerdos de mi abuela, pero desde luego había muy buenas relaciones con mis padres y según dicen era de carácter tranquilo*². Doña Salomé es descrita físicamente como *Alta como una lanza*³, y refiriéndose a su carácter como *muy severa, seca y de pocas palabras*⁴. Por lo que hemos leído Doña Salomé era muy poco efusiva en el trato, parca en palabras, en abrazos y besos, y en demostraciones de cariño, lo que no quiere decir que no los quisiera y amara. El mismo Unamuno comenta: "Mi madre era una señora tan severa en el cuerpo como en el espíritu, alta, seca, de ter-

¹ Unamuno, Miguel De: "Discurso en los Juegos Florales", celebrados en Bilbao el 26 de agosto de 1901.

² Felisa de Unamuno, carta personal del 3 de julio de 1969.

³ Ortega y Gasset, Eduardo, *Monodialogos de Don Miguel de Unamuno*, New York, Ediciones Ibérica, 1958, pág. 145.

⁴ *Ibidem.* pág. 147.

nura envuelta en dureza, y la ausencia de manifestaciones efusivas de amor maternal es posible que contribuyese a mantenerme de niño en cierto modo ausente y alejado de la feminidad”⁵. Pero no sólo de niño sino de mayor este comportamiento siguió en sus relaciones con las mujeres, como lo atestiguan amistades de Unamuno.

La influencia de la madre se puede rastrear también en la fe de Unamuno. ésta era una católica ferviente, como buena vasca que era. Lo cual no es obstáculo para que provocara en D. Miguel un rechazo a la mojigatería y desvirtuación de la esencia del cristianismo. Pues como él mismo nos dice son las mujeres las que más la han desvirtuado.

Cuando muere la madre de Unamuno él siente la pena normal que todo hijo siente por tan grave pérdida. Con los años se dará cuenta de que su madre fue su apoyo, fue su todo hasta que apareció su otra madre, la madre de sus hijos y su madre verdadera, Concha Lizárraga. Este hallazgo fue paulatino pues Unamuno y Concha se conocían desde la infancia aunque su noviazgo como tal no comenzó hasta la edad de 14 años. Si Unamuno es parco en comentarios y en expresar sus sentimientos respecto de su madre, no lo es con respecto a su novia, Concha. Para él su novia será su costumbre, me arriesgo a decir que incluso más importante que su madre.

Concha nació en Guernica el 25 de julio de 1864, era dos meses mayor que Unamuno, D. Miguel supo desde el primer momento que esa mujer iba a ser su esposa y su compañera para toda la vida. Concha tenía: *cara de niño*⁶, *una cabecita rubia*⁷. Fue tan fuerte el enamoramiento y tan sólido que los amigos de Unamuno, los más íntimos le recomiendan, incluso, que deje a Concha. Pero claro él se revela.

Lo cierto es que está muy ocupado porque el poco espacio libre que le queda y algo más lo dedica a viajar para ver a su novia, por lo que Pedro Múgica le aconseja que deje un poco a Conchita, ante lo cual Unamuno le dice:

“Sentí asombro, pesar, hasta indignación (hablo claro) al leer en su carta de V. estas palabras extrañas: Deje V. por ahora el amor en segundo término”, etc., ni por nunca, ni puedo, ni quiero, ni debo dejarlo. Ella es lo primero, ante todo y sobre todo, y si me exigiera el sacrificio de mis estudios favoritos, lo haría: si para alcanzarla pronto tuviera que quemar mis apuntes de todas clases, mis notas, mi tesoro, la labor de tantos años de reclusión y meditación ter-

⁵ *Ibíd.* pág. 147.

⁶ ARZADUN Y ZABALA, Juan, “Miguel de Unamuno íntimo”, *Sur*, 119, 1944, p. 37.

⁷ *Ibíd.* pág. 37.

ca, los quemaría. Ella representa para mí doce años de vida, doce hace que la conozco, los sueños y los anhelos de doce años, día tras día: en fin es toda mi vida y lo mejor de ella”⁸.

Unamuno lo da todo por ella, porque la necesita, la ama. Ella lleva una existencia difícil que hace que Unamuno se compadezca de la chiquilla:

“Mi muy querido amigo. Voy a contestar a sus dos últimas cartas. Ahora resulto más ocupado, porque mi novia vino hace tres días de Tudela a Guernica y haré frecuentes viajes a ésta. Ayer mañana, día de Santiago (fiesta en España), fui a Guernica; he llegado esta mañana, para dar hoy, sábado, mis lecciones y mañana, domingo, saldré de aquí a las 7 de la mañana para llegar allí a las 8? y volver el lunes por la mañana. Voy allá todos los días de fiesta, es mi mayor sedativo, el calmante de mis berrinches. Tiene un carácter hermosísimo, más hermoso que sus ojos, que es la más alta ponderación. La pobre se ha educado en la escuela de la desgracia, huérfana a los 12 años, más tarde con sus abuelos, enfermera de su abuelo, recibiendo disgustos de sus hermanos y siendo en su casa la verdadera administradora”⁹.

Hemos dicho anteriormente que se compadecía de todo lo que tenía que padecer su novia, pero una de las cosas que más le atrae es su alegría, su inocencia y sus ganas de saber y, aunque tenga que desarrollar tareas de una persona mayor la alegría no la pierde:

“Y todo alegremente, siempre la he conocido de buen humor, un buen humor espontáneo y sin artificio. Ahora fue con un tío que quedó viudo con 5 hijos pequeños, y el pobre, afectadísimo, me decía que gracias a ella lo ha podido pasar, que ha llevado la alegría a su casa. Es imposible, absolutamente imposible, hallar una muchacha que con la instrucción disparatada y deficientísima de nuestras españolas de la clase media, viviendo en un pueblecito y haciendo vida de casa, tenga más perspicacia, mejor juicio, más penetración y más gusto. Lee lo que yo la llevo, lo comprende, razona su gusto y sobre todo tiene el corazón más sencillo y más entero que se puede hallar. Es una niña (no por su edad) alegre, parece un canario o un jilguero, y sin un átomo de desenvoltura. Juega con sus primitos que le quieren con delirio, les entretiene y lleva el peso de la casa”¹⁰.

Si la pobre Concha ya tenía bastante con lo suyo ahora con D. Miguel se le unen los problemas de éste, pero ella lo apoya y le sirve de bastón en la

⁸ FERNÁNDEZ LARRAÍN, Sergio, *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, editorial Zigzag, Chile; Rodas, Madrid, Madrid, 1972. Carta del 26 de julio de 1890.

⁹ *Ibidem*. Pág. 00.

¹⁰ *Ibidem*. Pág. 00.

vida: “Repito a V. el estudio y mi pobre novia, que con tanta resignación me espera, me sostienen en este batallar”¹¹. Y unos meses después vuelve sobre el mismo tema:

“Mi pobre novia, que es la que sufre todas mis cosas y la que aguanta las peores consecuencias de mi abulia (abulía como V. quiera), está en Bermeo, he estado allí a verla.

No encuentro energía en mí más que para proseguir mis estudios sobre la guerra civil y el carácter de este mi pueblo; alterno esto con mi obligado estudio del griego.

De filología ni una palabra, ni pizca, hace tiempo que lo tengo olvidado. La guerra civil es mi salvación, ella me saca de la apatía, me sacude un poco y es con mis visitas a la pobre Concha lo único que me alivia¹².

Todos estos pensamientos materializados en las cartas a Pedro Múgica me hacen reflexionar si Concha fue un desahogo al tormento de vida unamuniana. El conocimiento desde la niñez le hizo conocer muy bien a Concepción Lizárraga y se acostumbró a ella. A parte de experimentar con su comportamiento y gestos:

“A mi novia, que es lo que más quiero y lo que pongo sobre los cielos y la tierra; a mi novia, que me representa en el pasado muchos años de recuerdos y en el porvenir muchos más de esperanzas; a mi novia, que desde que tengo uso de razón llena mi vida, la quiero así, no sé cómo decirlo, analíticamente, y perdone V., lo bárbaro de la expresión. Con ella gasto especie de observaciones y experimentos psicológicos, estudio sus hechos, sus palabras, sus cartas, sus gestos, los anoto, los comparo, y gozo en ello”¹³.

La influencia es tal que el aspecto de nuestro autor ha cambiado, el toque femenino se nota y él mismo se da cuenta de ello. Pero lo más bonito es que según palabras de D. Miguel ella se engrandece cuando la gente le dice que ha pulido al oso y se siente tan orgullosa:

“no sabes tú lo que goza cuando le dicen que me ha pulido; que antes andaba hecho una facha, que ahora me remilgo un tantico más; cuando oye eso, se esponja como quien dice: “ya ven ustedes, he domesticado al oso; muy pronto saltará el aro y bailará sobre el tonel; gruñendo, eso sí, siempre gruñendo; pero saltará y bailará. ¿Ustedes creen que se come a los niños crudos? ¡quía! Le cojo de una oreja y va tan manso; si le riño me lame la mano; al pobre se le podría llevar con una baba de buey. (...)”

¹¹ *Ibíd.* Pág. 00. Carta del 29 de abril de 1890.

¹² *Ibíd.* Pág. 00. Carta del 1 de septiembre de 1890.

¹³ *Ibíd.* Pág. 00. Carta sin fecha.

Nunca olvido un día un día en que me puse a bailar; se desternillaba de risa; se gozaba en mi torpeza. Que me ha civilizado es indudable; pero aunque el oso es susceptible de cultura, queda siempre oso y yo siempre cuáquero. (...) Sin embargo voy civilizándome, ella me ha enseñado a saludar, a hablar con señoritas, me ha enseñado muchas cosas muy útiles y muy agradables, y ¡las que aun me enseñará!”¹⁴.

La transformación es evidente aunque como él dice la impronta cuáquera siempre lo acompañará.

De tanto hablar de novia, ahora tenemos que hablar de matrimonio. Para Unamuno el matrimonio es un mal menor, lo acepta porque así viene impuesto pero no entra en él. En los cuadernillos de Filosofía podemos leer que Unamuno tenía miedo al matrimonio, tenía un miedo atroz a que la mujer le frenara la libertad, los movimientos, es, decir, que al final todo lo soñado fuese una mentira, que el amor se acabara poco después de casarse: “Casi todos los matrimonios por amor empiezan lo mismo, todos acaban también lo mismo...Derrocharon el amor en unos cuantos meses y después... arrastraron lánguida vida”¹⁵.

Es normal que opinara de esta forma tan pesimista pues veía el sufrimiento de los matrimonios que tenía alrededor y él se dejaba contagiar.

Pero también tenía momentos de deseo de cambio y sólo lo veía este cambio con una mujer, que significara el descanso del guerrero, la paz espiritual al llegar al hogar y, por lo tanto la creación de una familia:

“Cuando el hombre tiene una familia tiene un fin que cumplir y su vida verdadera significación. En los hijos se perpetúa el padre, y continua su vida en la vida de éstos. (...) El hombre solo, aislado, que no sirve de algo a los demás no tiene razón de ser, la vida (...) su valor verdadero consiste en ser una vida que concurre a la vida de todos. (...) El único medio de hacer amar al hombre la vida y evitar el suicidio y el pesimismo es hacer del hombre un hombre de familia. (...) la familia le da dicha, calma, sosiego y energía para vivir. (...) El egoísmo del soltero sólo se comprende cuando en él se hace de la humanidad familia”¹⁶.

Por fin el 31 de enero de 1891 Unamuno pierde los miedos a entrar en el matrimonio y se casa con Concha. Personalmente creo que la vida de Unamuno estuvo preconcebida para compartirla con Concepción Lizárraga.

¹⁴ ARZADÚN Y ZABALA, Juan, o. c., pág. 34 y 35.

¹⁵ Unamuno, Miguel De: *Cuadernos de Filosofía*, XXVIII. Pág. 25.

¹⁶ Unamuno, Miguel de, *Ibidem*. pág. 56- 57.

Tanto Unamuno como Concha son hogareños, les gusta el hogar por lo que no les puede ir muy mal:

“tengo el matrimonio por cosa seria y mi espíritu de cuáquero lo acepta como el mal menor del mundo, dispuesto a toda su prosa. Ella es una planta casera y yo un oso casero: todo irá bien. Acabará civilizándome, y tendré en quién refugiarme para huir de las necesidades del mundo”¹⁷.

Lo que está muy claro es que Unamuno necesitaba de un tipo muy peculiar de mujer. Una mujer que no entrara en sus disputas intelectuales, en sus dudas, en sus opiniones políticas y religiosas, es decir, una madre, una mujer intelectualmente inferior a él, pues si la lucha que mantiene fuera, la traslada al interior del hogar habría sido hecatombe.

D. Miguel necesitaba una mujer que tuviera ganas de aprender pero pocas, que le bastara con lo básico, con lo cual no quiero decir que no tuviera esa chispa de inquietud, por supuesto que no. Y esto, quiero dejarlo claro, no por machismo, sino por el espíritu atormentado que no hubiera podido soportar si dentro del hogar hubiera tenido que mantener la misma lucha dialéctica. No olvidemos que para Concha los poemas de Unamuno eran *berzas*¹⁸, como muy bien le recordaba Felisa de Unamuno a José Martín Barrigós en su interesante entrevista. La misma Felisa le manifiesta que su madre:

“No era estrepitosa. Nunca la oí cantar. Reír, en cambio, se reía mucho, mucho. Lo que mi padre tenía de pesimista ella lo tenía de optimista. Siempre le dio cariño y apoyo, lo que él necesitaba. Cuando mi padre decía, pensando en el dinero: **no tenemos** (entonces eran muchos los gastos porque todos estábamos estudiando). Ella contestaba enseguida: **¡Cómo que no tenemos! Sí tenemos. Tenemos lo que nos hace falta y siempre hay un duro para gastarlo en lo que queremos. Pues ¡Ea! Basta**¹⁹. Pero es que cuando el amor es verdadero no se ama al intelectual ni a la intelectual sino al hombre y a la mujer en sí, a lo que ambos llevan dentro: ella siempre tranquila, siempre sosegada, hallando la paz en su fe y en la oración, y él, atormentado por mil dudas, en continua lucha, refunfuñando contra la política, contra los métodos de la enseñanza, contra la paz misma que conduce al embrutecimiento”²⁰.

Se puede decir perfectamente que la compenetración entre los dos miembros de la pareja es perfecta, Unamuno siente veneración por su mujer.

¹⁷ ARZADUN Y ZABALA, Juan, o.c., pág. 37.

¹⁸ MARTÍN BARRIGÓS, José, *La niña Felisa, hija de Don Miguel*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ CIPLIJAUSKAITE, Birute, *El amor y el bogar: dos fuentes de fortaleza en Unamuno*, CCMU.

Y de esto se dan cuenta los amigos que los visitan, en cierta ocasión vino a Salamanca Eduardo Ortega y Gasset los conoció personalmente y posteriormente escribió que le había confesado D. Miguel que Concha tenía mucho más entendimiento que él y que viniendo de este filósofo que tildaba de tonto a los demás y luego lo demostraba es todo un elogio.

Pero entre todos los recuerdos que tenemos de D^a. Concha es muy interesante el de su hijo Fernando para comprender que esta mujer fue la única en la vida de nuestro autor y que cualquier relación extramatrimonial procede sin duda de la maleficencia de las personas:

“fue la única mujer en la vida de mi padre. Era vitalmente optimista, con una permanente alegría juvenil y un sentido claro y real de todos los valores espirituales y materiales. Y en estas virtudes de su carácter, sereno y tranquilo, encontró mi padre consuelo y fuerza para sus momentos de depresión y angustia”²¹.

El apoyo emocional que le proporcionaba Concha fue la base principal para que nuestro autor no cayera en la manos de la esfinge, en manos de la Nada. Ella era su ángel de la guardia, por ello autores como Juan Rof Carballo opinan que en Unamuno el erotismo, lo sensual en la pareja es un componente primordial pero secundario. En Concha encontró D. Miguel a una madre, no a un objeto de deseo sexual:

“También en el amor “casto”, tal como Unamuno lo entiende, lo diatrófico acaba dominando sobre lo sensual. Es la mejor forma de eternizar el amor, de convertirlo en perdurable, por encima de todas las tempestades de la sensualidad. Una vez procreados los hijos pasa la mujer a ser madre de todos, incluso del marido. Así fue el amor en la vida íntima del propio Unamuno y las admirables estrofas que ha dedicado a Concha, su mujer, revelan constantemente esta situación “maternal”, gracias a la cual el amor matrimonial queda a salvo de borrascas afectivas, de peripecias peligrosas”²².

Y por lo tanto de esta manera de entender el amor que recibe de su esposa, Unamuno goza sobremanera del calor del hogar, del calor de su familia:

“Y si hay algo que me ha servido de contrapeso a las tendencias hipocondríacas y algo tristes de mi espíritu es mi mujer. Ha sido para mí alegría, la vida y

²¹ Unamuno, Fernando de: “Su familia en nuestra casa”, *La Esfera Literaria*, 300-301, 1964. Pág. 67.

²² CARBALLO ROF, Juan, “El erotismo en Unamuno”, *Revista de Occidente*, año II, 2^a época, Madrid, octubre 1964, pág. 84.

la salud. Tiene mi misma edad, 36 años, y parece en cuerpo y alma una niña, siempre alegre, siempre confiada, serena siempre. Tal vez sea mi sentido de la realidad”²³.

Solamente tenemos que observar en las fotografías que se conservan de Concha para darnos cuenta que tenía una mirada infantil, cálida ante la cual el filósofo Don Miguel de Unamuno se doblegaba:

“Y allí, (en la tienda de campaña, es decir en su hogar en medio del desierto) me restaura la mirada de mi mujer, que me trae brisas de mi infancia”²⁴.

Los recuerdos de Unamuno hacia su esposa, su “costumbre” son pocos pero muy intensos. Para terminar un suceso en el cual se vio metida Concha sin haberlo deseado, pero que sirve a Unamuno para darse cuenta de que su esposa es toda una mujer: El caso es que después de visitar concha, con su hijo e hija a Unamuno en Hendaya, ésta, al regreso, en Irún, llevaba en la maleta cuatro ejemplares de la revista “Hojas Libres” y fue detenida y metida en la cárcel. La noticia corrió por toda España rápidamente y fue Primo de Rivera quien mandó que fuera liberada inmediatamente.

Unamuno nos lo cuenta:

“¿el delito? Llevar cuatro ejemplares de las hojas Libres. Estuvo en la cárcel unas horas, acompañada por nuestra hija mayor, y luego me escribió: ya me habían hecho las hermanas de la Caridad la cama con colchón, y una presa que está allí hace veintidós meses, muy simpática, estaba dispuesta a servirme en todo lo que me hiciera falta. Yo le dije que desde mañana le ayudaría a coser la ropa de los presos, pues hay más de cincuenta y sólo cuatro monjas, y la dicha presa que les ayuda mucho. Cuando me dieron orden de libertad se quedó un poco desconsolada, pues preveía que nos íbamos a hacer grandes amigas.

Al leer esto sentí que me subía del corazón a la boca y a los ojos toda la entrañada costumbre de una convivencia de más de treinta y seis años y de un lazo de querencia de más de cincuenta, y me dije: “Es mi mujer, toda mi mujer”.

Pero ella, mi mujer, toda mi mujer, hizo lo que hice yo cuando me detuvieron en nuestra casa para deportarme a Fuerteventura, y fue no pedir merced...

Al soltarle de la cárcel a mi mujer no le devolvieron su pasaporte. Ya que dicen que puedo, cuando quiera, volver a España, -que no es la mía-, buscan, sin duda, que mi mujer no pueda venir a verme, a calentar mi soledad con más de cincuenta años de recuerdos de una querencia vivificadora, a ver si así me rindo.

²³ Unamuno, Miguel De: *Carta a Pedro Corominas*, de junio de 1901.

²⁴ Unamuno, Miguel de, *Carta a Joan Maragall*, del 15 de febrero de 1907.

Pero, aunque, hubiera de caer aquí para siempre y sin llevar en mis ojos la gloria de los ojos de mi Concha... ¡Mi Concha! ¡Toda mi mujer!..”²⁵

Y es que Concha personifica la gran Pachamama. Diosa de los Quechuas, engendradora de vida. Que cuida de su pueblo, creadora de todo lo que rodea al ser humano. Concha crea y protege el universo unamuniano al igual que Pachamama que crea y engendra el universo de los Quechuas, es decir, de todo el género humano: Concha Lizárraga no es más que una encarnación de la Madre Eterna, de la feminidad divina. Así, nos dice en su *Diario Íntimo*: “María es de los misterios el más dulce. La mujer es la base de la tradición en las sociedades, es la calma en la agitación, el reposo en las luchas. La virgen es la sencillez, la madre la ternura”²⁶.

La eternidad de la que nos habla María Dolores Dobón Antón está en consonancia con lo dicho anteriormente de la Pachamama, es un ente dador eterno de protección hacia sus hijos, en este caso cristianizado:

“Pasa de la Virgen a la mujer; María se transforma en la eterna Virginitad y la eterna Maternidad, que a su vez adquieren un carácter histórico al compararse con la “eterna calma” que permanece mientras que “imperios, teorías, doctrinas, glorias, mundos enteros” pasan. Pero ¿qué es aquello que permanece tras la gloria pasajera del mundo? Lo acabamos de ver, y todo lector de Unamuno lo sabe perfectamente: “la intrahistoria”. La mujer, la Virgen, la Madre es la intrahistoria, y Concha Lizárraga misma es una encarnación de la intrahistoria, y como la esencia de la intrahistoria (...) es Cristo, es por la virginitad maternal de Concha por lo que Unamuno renace en Cristo”²⁷.

Esta concepción mitológica se fundamenta en la concepción unamuniana de maternidad- virginitad. Concha a pesar de haber tenido hijos sigue siendo conceptualmente virgen, pues no se ha manchado como diría Tula.

Su cuerpo no ha servido de vehículo de lujuria, solamente ha sido un cuerpo procreador de seres humanos, que es su principal cometido. Pues el fin de Concha es ser madre, no sólo de los hijos que tuvo sino de su marido también. Es madre de los dos aspectos más importantes de la vida. Y esta concepción de madre- virgen las extrapola Unamuno a todas las mujeres de

²⁵ Citado por Manuel Aznar en el Periódico *La España de hoy* titulado: “Toda mi mujer”, el 7 de febrero de 1928.

²⁶ Unamuno, Miguel de, *Diario Íntimo*, manuscrito original, libro I, signatura 1/20.

²⁷ DOBÓN ANTÓN, María Dolores, *Matria contra Patria en la trayectoria espiritual de Unamuno*, CCMU 34, Salamanca, 1999, pág. 82.

sus novelas. Enfrenta las dos maneras de ser. Para ello véase *El Marqués de Lumbria*, *Dos madres* y *La Tía Tula*; con sus respectivos personajes femeninos y masculinos, en el mismo orden en que los he citado tendríamos a Carolina y Luisa, Raquel y Berta y de *La Tía Tula* Rosa y Gertrudis y pagando las culpas de todo la criada Manuela. En los tres casos el concepto es el mismo: deseos de engendrar sin mancharse, deseos de sentirse “madre” pero sin las obligaciones del matrimonio:

“...todas las mujeres que aparecen en las novelas de Unamuno se caracterizan por su actitud maternal, por un anhelo insaciable y darse y poseerse en el hijo, sí, pero también en el marido para el que son y se sienten más madres que mujeres. Parece como si en ellas el autor viera reflejada la imagen de la que tuvo siempre con él cuidados y atenciones maternas y, sirviéndose de una trama novelística, diera vida a nuevas Conchas. No puedo dejar de consignar ahora, al referirme concretamente a la crisis de la noche de 1897, la curiosa coincidencia de escenas muy similares en diversas obras literarias”²⁸.

Pero como todo en la vida tiene un final, la “costumbre” de Unamuno fallece. Concepción Lizárraga muere de una hemiplejía el 15 de mayo de 1934. Este año va a ser muy duro para Unamuno pues durante estos doce meses fallece también su hermana monja, Susana, el 3 de marzo. D. Miguel nos habla de los ojos de su esposa, de cómo se van apagando, como los de aquel perro que les compró a sus hijos cuando éstos eran pequeños, se van cerrando pero al mismo tiempo con la interrogación en ellos de ¿por qué?, ¿por qué a mí? El proceso de la enfermedad de Concha lo podemos leer en una carta dirigida a Teixeira de Pascoaes:

“cayó en cama con una congestión y una hemiplejía, perdió pronto el conocimiento y tras una larga agonía –de días- se me fue con Dios el 15 de este mes. Había hecho los 70 años el 29 de julio (sic), día de Santiago; yo el 29 de septiembre. Nos conocíamos de niños y llevábamos de matrimonio 43 años. Era más que mi amor, mi costumbre... mi todo. La madre de mis ocho hijos –y de mis nietos- y mi madre también. Y agora retrucando un verso célebre de Bécquer puedo decir: “Dios mío, que solos nos vamos quedando los vivos”²⁹.

Leyendo estas líneas llenas de dolor y de vacío comprendemos y sentimos la honda pena y el desamparo que siente Unamuno.

²⁸ MORALES, Carmen, *Mujeres en la vida de Unamuno*, publicado en la Revista Razón y Fe, Madrid, 1979, tomo 199, N° 973, pág. 131.

²⁹ Teixeira De Pascoaes, *Epistolario Ibérico, cartas de Pascoais e Unamuno*. Edicao da Cámara municipal de Nova Lisboa, 1957. Lisboa. Carta del día 24 de mayo de 1934.

Meses después del óbito de D^a. Concha, Unamuno seguía sintiendo la presencia de su “*costumbre*”, y llevaba contados los meses y los días, como por ejemplo en uno de sus poemas del Cancionero que escribe que han pasado dos meses y medio y tres días, como medicina para su desamparo y para su soledad del alma. Su corazón había migrado hacia ella y ahora al morir se había quedado su corazón huérfano.

A continuación, seguiremos nuestra investigación con aquellas mujeres con las cuales no le unió nada y decimos nada porque una de ellas fue, podríamos decir, acompañante en el trayecto a la Universidad y la otra, aunque comenzó bien terminó siendo una pesadilla para D. Miguel.

En el primer caso la afectada, digo afectada, porque se vio presa de las habladerías de esta pobre ciudad provinciana sin haberlo planeado ni deseado. Según Emilio Salcedo seguramente ella ni llegara a enterarse ni Unamuno tampoco:

“Frente a la torre de Monterrey vive la directora de la Escuela Normal de Maestras, doña Natividad Calvo Montealegre, joven, guapa y animosa. Unamuno la conocía de los tribunales de oposiciones a los que doña Nati se había presentado. Llevan los dos el mismo camino, la Calle de la Compañía por ellos dicen las malas lenguas que ésta es “la novia de Unamuno”³⁰.

De esta mujer nada más sabemos.

En cambio de la siguiente sabemos mucho. Se llamaba Delfina Molina y Vedia de Bastianini nació en Buenos Aires el 7 de marzo de 1879 y era la cuarta de diez hijos. Se casó y tuvo tres hijos. La personalidad de Delfina era de exacerbación continua de lo pequeño, de lo insignificante, de ahí que por pocas cosas sintiera ese amor desbordado por D. Miguel. Él nunca le dio motivos para que esta neurótica del amor sintiera tanto amor y pasión por nuestro autor. Delfina murió enferma de Parkinson a los 82 años el 22 de enero de 1961.

La relación con Unamuno comenzó en septiembre de 1907, a los 28 años de edad, por estás fechas ya se encontraba casada. Delfina le pide bibliografía para la tesis doctoral que estaba elaborando. No sabemos si la terminó o no. Lo que si manifiesta es una gran admiración por Miguel de Unamuno y su obra.

Si se caracteriza la correspondencia³¹ de esta mujer por algo es que comienza el intercambio epistolar de una manera profesional, sin demostrar

³⁰ SALCEDO, Emilio, *Vida de Don Miguel. Unamuno, un hombre en lucha con su leyenda*. Salamanca, Anthea ediciones, 1998, pág. 214.

³¹ Citamos según las cartas originales que se encuentran depositadas en la Casa Museo Unamuno.

ningún sentimiento, aunque personalmente creo que Delfina ya sentía algo por Unamuno. Desde la primera carta hasta la última se puede entrever que hay sentimientos solapados, ocultos, quizás propiciados por el mismo Unamuno por la manera de dirigirse a ella y que ésta interpretara mal. De 1907 hasta 1911 el lenguaje es discreto y sin palabras altisonantes de un amor exacerbado. Pero en diciembre de 1911 la cosa cambia, lo profesional se deja aparcado a un lado y se empieza a abrir el lenguaje de los sentimientos: “Desde su última carta, desde que la tuve en mis manos, desde antes de leerla, sentí que lo quería a Vd. Intensamente”³². D. Miguel debía haber cortado cualquier esperanza de esta mujer, de una manera elegante y no dándole pie con su silencio a que ella siguiera alimentando el fuego de su pasión. Este fuego crece en poco tiempo, siendo el tono de las cartas mucho más elevado y fuera de tono pues si conocía a nuestro autor, como decía ella que lo conocía, debía conocer el profundo amor que profesaba D. Miguel a su Concha:

“De tal modo lo siento a vd. Vivir en mí, que como la virgen en el momento de la anunciación yo me siento milagrosa. No sabía ni sospechaba siquiera que se pudiera que se pudiera llegar a querer tanto... y me siento como ella embargada por una divina revelación”³³.

El amor de Delfina por Unamuno causó muchos problemas a su marido y a sus hijos. Laura la hija mayor de Delfina sufrió más que nadie el desvarío de su madre pues ella es la que acompañó a ésta hasta fuerteventura y hasta París para ver a Unamuno:

“no sé qué hay en vd. De tan mío... no sé. No está en las ideas ni en la forma de ellas, no, es algo más íntimo... es algo inexpresable y del todo milagroso. Mi marido está preocupado de que yo le quiera tanto a vd. Tiene y no tiene razón. Pensé sacrificarme por él... pero no puedo. Y esto de resolverme a no resolverme podrá parecerle mal a vd. Porque una vez más le prueba que no me mando. Mándeme vd. Y verá si no me mando”³⁴.

El desvarío es tan grande que unas veces se despidе como su amada, su esposa, su hija, bueno de las maneras más variopintas que pueda haber. Pero lo peor de todo es que ella comprende que lo que siente son “*arrebatos*”³⁵. La

³² Carta a Unamuno del 1 de diciembre de 1911.

³³ Carta a Unamuno del 16 de mayo de 1912.

³⁴ Carta a Unamuno del 18 de abril de 1913.

³⁵ Carta de Unamuno de abril de 1915.

personalidad de Delfina es dominadora, sometedora de la persona a la que ama:

“El secreto merced al cual todas nuestras diferencias se concilian es exclusivamente mío”.

Lo que antes me acontecía raras veces de soñar con Vd. Ahora no, es por el contrario frecuente.

¡Qué estrechamente unidos estamos uno y otro en tales momentos!... y todo por la fuerza de mi amor. Vd. Muéstrase indiferente, pero yo lo someto a mi sentir.

En sueños siempre logro convencerlo. Y hasta parece que lo quisiera más. No sé si le dije en una carta anterior que deseaba que no me escribiera nunca más, comprendiendo la violenta situación en que le ponían mis arrebatos³⁶.

El amor de Delfina por Unamuno se convierte en una obsesión, ella llega a enloquecer de amor sin motivos, Unamuno nunca le dio pie para que ella sintiera ese amor tan desbordado y tan paranoico.

Concha lo supo desde el principio y cuando Felisa de Unamuno recordaba estos episodios nos comenta:

“ella nunca tuvo celos, y eso que mi padre era un hombre guapo y las mujeres se volvían para mirarlo, lo mismo aquí que en París. Hubo una época en que a casa llegaban cartas de una intelectual argentina que se confesaba locamente enamorada de él. Mi padre ignoraba las cartas. Mi madre le decía: **ahí tienes otra carta de esa loca**. Estaba muy segura. Lo conocía muy bien. Una vez fuimos a verlo a Hendaya y lo encontramos muy decaído. Un amigo de casa le aconsejó ir a Bayona a que lo miraran por rayos y él, que tenía mucho miedo al cáncer, le pareció bien. Y a la vuelta, cuando mi madre lo vio entrar por el jardín me dijo: **tu padre no tiene nada, sólo hay que ver la cara que trae**”³⁷.

Para terminar con el caso de Delfina solamente decir que incluso el año en que murió Concepción Lizárraga, en una muestra de absoluta falta de respeto y educación, le expresa a Unamuno:

“Tengo que esforzarme por olvidar tristes preocupaciones. No estás sólo. ¡Me quieres! Y mi presencia no a distancia, junto a ti la sientes, como yo siento la tuya cuando me abandono en tus brazos. Estamos juntos, ¿Me oyes miguel mío? Juntos. Somos uno del otro, un solo cuerpo y un solo espíritu”³⁸.

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ MARTÍN BARRIGÓS, José, *La niña Felisa, hija de Don Miguel*.

³⁸ Cartas de Delfina a Unamuno. Signatura M5-27 al 41, 175 cartas originales, 632 hojas.

Delfina no distinguía realidad con locura, ella olvidando la muerte de Concha le sigue insistiendo que lo ama. En realidad nunca se quiso enterar que Miguel de Unamuno amaba a Concha, a su costumbre, que ella le daba las fuerzas para seguir viviendo, para seguir luchando en la batalla que es la vida y, que cuando ella se le murió se acabaron para Unamuno las ganas de vivir.

Lo único que lo mantuvo vivo fueron sus hijos e hijas, pero sobre todo, sus nietos y que la mayoría de las cartas que llegaron con posterioridad a la muerte de Concha, según me contó Miguel de Unamuno Adárraga, sirvieron de juego para los nietos, con ellas jugaron y Unamuno ni siquiera las miró y mucho menos leyó, pues no merecían la pena que por ellas perdiera tiempo.

Es tal la demencia de Delfina que la última carta que se conserva en la Casa museo Unamuno es una muestra del mundo que se había montado esta mujer, en ella le dice que si él quiere, que ella sabe que quiere, se puede marchar con él:

“Óyeme, alma mía, abandona la vanidad de resistirme. Abandona la partida absurda del silencio. Confíame tus zozobras, tus inquietudes, tus esperanzas, tus ensueños, tus deseos. Dime si como sospecho, quieres que vaya a reunirme contigo.

Te lo he dicho y te lo repito. Hay algo peor que tu silencio y es que tu voz me llegue a través del mundo en veladas confesiones. Como si el amor fuera instrumento de vanidad... y la vanidad lo primero”³⁹.

Ella veía mensajes ocultos, declaraciones de amor en las frases de nuestro autor, lo cual nos demuestra la profunda locura de esta pobre mujer, que solamente llevó dolor y desesperación a su familia, cierto que su vida había sido muy difícil y con apenas muestras de cariño y ternura hacia ella, pero no debió meter a terceros en su mundo de locura. Entre las personas que más sufrieron esta locura podemos encontrar a su marido, sus hijos y a Unamuno, aunque Unamuno nunca la tomó en serio y menos Concha.

Entre las pocas citas que tenemos de Unamuno respecto de Delfina destaco las siguientes. Una la encontramos en su novela *De Fuerteventura a París* de 1924 donde no encontramos ni el más mínimo tono de enamoramiento o siquiera cordialidad hacia esta mujer. La cita se reduce a lo siguiente:

³⁹ Carta de 1935, no consta ni el día ni el mes, lo que nos demuestra una vez más la impetuosidad y la falta de racionalidad de esta mujer. Las últimas carta enviadas a Unamuno fueron puro impulso, pura demencia.

“Después de escrito este soneto el día 1 de julio supe que mi hijo mayor, con su mujer, habían llegado a Las Palmas, donde se vinieron con los de L Aiglon que venían a libertarnos, y esperaron allí el resultado, creyendo que nos evadiríamos a la isla de Madera y de allí a Lisboa para ir a Francia. El 2 llegó Delfina Molina Vedia de Bastianini, mi amiga argentina, con su hija, y se fue el 6. El día 9 nos evadimos y el 11 llegamos a Las Palmas, donde me reuní con mis hijos. El 21 embarcamos en el Zeelandia, con rumbo a Charburgo.”⁴⁰

Él se refiere siempre con respeto pero nada más, sí manifiesta la persecución epistolar que sufre que lo pone fuera de sí:

“Y entonces, al final de mi confinamiento en la isla, después que mi hijo mayor hubo venido, con su mujer, a juntárseme, presentóseme una dama —a la que acompañaba, para guardarla acaso, su hija— que me había puesto casi fuera de mí con su persecución epistolar. Acaso quería darme a entender que llegaba a hacer conmigo lo que los míos, mi mujer y mis hijos, no habían hecho. Esa dama es mujer de letras, y mi mujer, aunque escriba bien, no lo es. ¿Pero es que esa pobre mujer de letras, preocupada de su nombre y queriendo acaso unirlo al mío, me quiere más que mi Concha, la madre de mis ocho hijos y mi verdadera madre? Mi verdadera madre, sí.

En un momento de suprema, de abismática congoja, cuando me vio en las garras del Ángel de la Nada, llorar con un llanto sobre-humano, me gritó desde el fondo de sus entrañas maternas, sobre-humanas, divinas, arrojándose en mis brazos: “¡hijo mío!” Entonces descubrí todo lo que Dios hizo para mí en esta mujer, la madre de mis hijos, mi virgen madre, que no tiene otra novela que mi novela, ella, mi espejo de santa inconciencia divina, de eternidad. Es por lo que me dejó solo en mi isla mientras que la otra, la mujer de letras, la de su novela y no la mía, fue a buscar a mi lado emociones y hasta películas de cine”⁴¹.

Es curioso como esta mujer en cuanto sabía algo de la vida de Unamuno lo aplicaba para ella, no sé cómo llegaría a enterarse pero en cuanto pudo lo llamaba hijo mío y le decía que ella se sentía su madre ¡Qué ridiculez! Delfina cayó en el más espantoso ridículo y se convirtió en un esperpento.

Para terminar con este apartado el último extracto de una carta del año 1935. lo peor de todo es que Delfina se pensaba que Unamuno estaba a su lado, es decir, que compartía los mismos sentimientos que ella sentía hacia él:

“Alma mía:

Estas palabras con que suelo empezar mis cartas no son en realidad palabras, son besos con los que te cubro alma y cuerpo. Lo pensé siempre sin decírtelo,

⁴⁰ Unamuno, Miguel de, *De Fuerteventura a París*, Madrid, Excelsior, 1989, pág. 102- 103.

⁴¹ Unamuno, Miguel de, *Cómo se hace una novela*. Introducción de Francisco Yndurain. Asociación de Amigos de Unamuno, Bilbao, 1986, pág. 63.

pero es bueno que lo sepas. Alma mía. Es simple traducción de esto otro. Te abrazo y te beso... te beso. Y como no sé cómo expresártelo, allá va, Alma mía. ¿Estás contento de estar a mi lado? Comprendes como yo, y mejor que yo, que la fe es flor tardía y que es menester amar durante muchos años, para amar de veras.
¡Quién nos hubiera dicho, que habríamos de alcanzar esta dicha inefable: creer yo en tu amor, y creer tú en el mío”⁴².

Creo que con lo mostrado ya se pueden hacer una idea por el calvario que pasó con esta mujer.

Después de analizar las mujeres del entorno de D. Miguel ahora nos ocuparemos de cuál era el pensamiento que tenía nuestro autor sobre ellas y cuál era la opinión que tenían el resto de su manera de pensar. Así como el concepto de “mujer” que vierte en sus novelas.

Respecto al concepto de mujer que tenía Unamuno debemos decir que antes que mujer es madre. Este es el principio generador de toda la concepción feminista de nuestro autor y por el cual va a circular todo su pensamiento.

La mujer debe luchar por su independencia pero sin abandonar sus deberes y no debemos interpretar este “sus deberes” como algo machista como han hecho personajillos como Eugenia Serrano en su artículo,⁴³ sino como algo que se le puede exigir al hombre igual.

A la mujer la hemos cosificado en un lugar y desempeñando un papel del cual debe salir. Ahora recién estrenado el siglo XXI es mucho más fácil que en la sociedad de Unamuno aunque siguen teniendo sus dificultades.

Y tampoco es cierto que Unamuno fuera un desconocedor del mundo femenino como escribe Santiago Ruipérez y Milá:

“Consumieron sus vidas entre libros, no entre mujeres, supieron más de aquéllos que de éstas. Estas relaciones son fundamentales para la identificación de su pensamiento y el análisis de su compostura vital. En síntesis todas sus páginas son un clamor de voces ateridas y sin ternura”⁴⁴.

⁴² Cartas de Delfina a Unamuno. Ver nota 33.

⁴³ SERRANO, Eugenia, *D. Miguel de Unamuno y su severidad hacia las mujeres*, publicado en el periódico *Arriba* del 16 de febrero de 1964. también en este artículo nos cuenta una anécdota en la que Unamuno se pone a hacer pis delante de una mujer algo pesada en el Cigarral del doctor Marañón.

⁴⁴ RUIPÉREZ Y MILÁ, Santiago, “Los del 98 y las mujeres”, *ABC*, 15 de abril de 2001.

Unamuno vivió siempre rodeado de mujeres. Debido a la prematura muerte de su padre, el cual murió teniendo Unamuno la edad de seis años, por lo tanto los recuerdos de éste eran parte, fruto del recuerdo y parte, de la inventiva mental, donde uno va componiendo el pasado con eventos y datos del presente, esto lo hemos hecho todos cuando nuestros recuerdos son borrosos, intentamos, inconscientemente completarlos sea como fuera:

“murió mi padre en 1870, antes de haber yo cumplido los seis años. A penas me acuerdo de él, y no sé si la imagen que de su figura conservo no se debe a sus retratos que animaban las paredes de mi casa. Le recuerdo, sin embargo, en un momento preciso, aflorando su borrosa memoria de las nieblas de mi pasado. Era la sala en casa un lugar casi sagrado, a donde los niños no podíamos entrar siempre que se nos antojara; era un lugar donde había sofá, butacas y bola de espejo en que se veía uno chiquito, cebezudo y grotesco”⁴⁵.

El gran respeto que sentía Unamuno por las mujeres procedía de su trato habitual con ellas, pero debe quedar claro que si algo no lo compartía lo decía, porque si D. Miguel se caracteriza por algo es por su sinceridad, no puede ser ambiguo, no puede guardárselo en su interior y dejarlo dentro, que repose. Por ello cuando compara las mujeres españolas con las argentinas él dice lo que ha visto en su vida:

“Aquí en España, oigo hacer la apología de nuestra mujer casi en los mismos términos en los que el señor Vergara Biedma “apologiza” a la mujer de su tierra. Y yo creo que es la mujer lo que España tiene que cambiar más.

Una mujer puede ser fiel, y amante esposa, muy ama de casa, muy señora de su hogar, muy devota de sus hijos y ser, sin embargo, una muy imperfecta ciudadana y un elemento de estancación social. Entre las mujeres más honradas y más revestidas de todas las virtudes que el confesor les inculca, es donde suelen encontrarse los espíritus más mezquinos y más lastimosamente apegados a la tierra.

De nada hay que desconfiar más que de la supuesta religiosidad de la mujer. Va a misa como va al teatro, y rige sus devociones por la ley de la moda. Es en los países católicos por buen tono. Juega al juego masculino de las comisiones y las juntas formando asociaciones en que una representa la presidenta y otra la secretaria. Y suele llevar a esas sociedades y cofradías, toda la mezquindad de un espíritu limitado”⁴⁶.

En estas líneas Unamuno hace una descripción de cómo ve él a la mujer y no veo en ellas tintes de machismo. Si es cierto que generaliza un poco,

⁴⁵ Unamuno, Miguel de, *Recuerdos de niñez y mocedad*, Madrid, Espasa Calpe, 1982, pág. 9.

⁴⁶ Autor, fecha y periódico desconocidos: *La mujer según Unamuno*.

pero es comprensible pues D. Miguel no tenía relación con las mujeres del pueblo, con la gente llana, solamente vivía la experiencia de las clases acomodadas donde la hipocresía en los llamados actos de piedad eran de absoluta falsedad, o el mero hecho de ir a misa solamente para ser vistas y que las demás vieran los vestidos y medias que ser habían comprado. Incluso hoy vemos en las llamadas mesas para el cáncer, Unicef, para los pobres... a lo más granado de nuestra alta sociedad con sus abrigos y su "bondad innata". Y es que debemos tener muy claro que la concepción de la mujer es eclesiástica, es decir, la forjada desde la iglesia, la mujer ha sido lo que la iglesia ha querido y en sociedades como la española donde la iglesia era la que gobernaba, en la sombra, pero gobernaba, la mujer era la esclava del señor. Entiéndase señor el hombre, señor Dios. Y sino mírese también la situación de las congregaciones y órdenes religiosas femeninas, el papado que es masculino, etc., etc.

Pero la crítica unamuniana va al meollo de la cuestión cuando opina sobre el terrible rol que se le asigna cuando hablamos de cosas que, supuestamente, pertenecen al mundo de la mujer como pueden ser las labores de casa. Al respecto Unamuno nos comenta que asignarles estas tareas a las mujeres es no permitirles la salida de una constante minoría de edad. Porque al hombre le interesa que la mujer no piense, y al no pensar tendrán una actitud de sumisión al género masculino:

"La enseñanza del bordado, por otra parte, es un símbolo de esclavitud de la mujer, esclavizada a eso que con una frase degradante llamamos "labores de su sexo". Se busca, distrayéndoles con esas futesas, mantenerles en cierta perpetua minoridad intelectual. Es ello una vergüenza y una forma de aquello de que a la mujer le basta con saber guisar y remendar los calzones de su marido.

En el fondo, parece se trata de impedir el desarrollo de la dignidad humana, de todo lo más elevado y más noble. Y esto no solo en la educación de la mujer, sino también en la del hombre, y muy especial en la del maestro"⁴⁷.

Siendo los mayores culpables de esta situación los maestros y los curas, los primeros por impartir una educación sexista y los segundos por querer hacer de la mujer algo derivado, secundario pues procede de la costilla da Adán. Al tener esta concepción se olvida y desdeña la mitad de la humanidad: "La concepción de Dios nos dice Unamuno ha sido hasta ahora, no antropomórfica sino andromórfica, varón, olvidando así a media humanidad,

⁴⁷ Unamuno, Miguel de, "Conferencia en la Sociedad de Ciencias de Málaga", 23 de agosto de 1906.

la femenina”⁴⁸. Todos los elementos estaban en contra del progreso de la mujer, de su desarrollo integral dentro de una sociedad que la necesita, pero no interesaba que la mujer pensara, sino que viviera en la ignorancia y así fuera más sumisa. La concepción de la mujer era doméstica, no se la quería ver fuera del hogar:

“Esta concepción de la feminidad como esencialmente doméstica parecería reducir la función y las preocupaciones de la mujer al círculo del hogar (...) pero sí podemos afirmar que Unamuno rechaza toda ideología de confinamiento femenino y critica la posición masculina contemporánea que hace de la mujer un fetiche al que bajo pretexto de adorarla se la aprisiona (...) Unamuno integra los géneros varón (“aner”, “vir”) y hembra (“gyne”, “mullier”), incompletos en sí, en la unidad superior de hombre (“anthropos”, “homo”). Las preocupaciones políticas, culturales y religiosas del hombre, y las tareas que ella conllevan, deben ser comunes a ambos. Aunque la conclusión a que llega Alejandro Martínez tiende a simplificar la posición de Unamuno, y aunque es evidente que su pensamiento permanece en parte prisionero de su elevación de la domesticidad a un plano divino, es lo cierto que en gran parte Unamuno ha roto con las limitaciones que la ideología de su época imponía a la naturaleza femenina y ha intentado crear una apertura por la que la mujer pudiera unirse a la vida de la cultura”⁴⁹.

Ella no debe abandonarlo pero al mismo nivel que el hombre no debe abandonarlo tampoco.

La mujer no pertenece a nadie, pero es difícil hacérselo comprender a los hombres, de ahí el “la maté porque era mía” y a esto ha colaborado mucho la iglesia y la educación fascista de hasta hace poco. La mujer debe estar callada, debe hacer lo que el “HOMBRE” de la casa diga y hará lo que él le mande. Además habrá tantos hijos como el semental, es decir, el hombre, quiera, porque la mujer es un simple recipiente.

Otro de los problemas que sufren las mujeres es el vicio de que tenga que existir una literatura para mujeres, específica para ella, como si fueran imbéciles mentales:

“Mucho de nuestros escritores me parecen modistos. Escriben libros para señoras y señoritas y estos libros son necesariamente hórridos. Y tan detestable como escribir “para niños” es escribir “para mujeres” considerándolas, ¡claro está!, como niños. A esos escritores para mujeres que estiman que hay preocupaciones e inquietudes y problemas que a éstas no les interesan,

⁴⁸ DOBÓN ANTON, María Dolores: “Matria contra Patria en la trayectoria espiritual de Unamuno”, *Cuadernos Cátedra Miguel de Unamuno*, 34, Salamanca, 1999.

⁴⁹ *Ibidem*.

ni pueden interesarles, a esos escritores les llamo yo modistos. Y a su género modistería”⁵⁰.

Es un insulto como bien dice Unamuno y el denominarlos modistos es todo un acierto pues no hay cosa más imbécil que distinguir a la hora de escribir entre una mujer y un hombre. Igual que cuando hablamos con un niño o una niña utilizar expresiones estrambóticas o diminutivos a diestro y siniestro.

La literatura para mujeres la compara con una enfermedad que debe ser curada, extirpada de la sociedad, la mangla:

“Esta literatura “para” señoras y señoritas suele ser mangla⁵¹, pura mangla. Por mi parte, no la soporto. Me empacha y me empalaga. Desde que tengo uso de razón y me dediqué a la literatura, vengo fijándome en los grandes éxitos de librería y estudiándolos, vengo buscando las razones a que se debe que un libro de literatura de ficción, sea novela o drama o poesía, obtenga mucha venta. Y casi siempre he encontrado debajo del éxito o la mangla o el alcohol, es decir, el narcótico. Y ahora más. Porque ahora la gente quiere olvidar las perspectivas del mañana”⁵².

Los defectos de la mujer y, por tanto, los del hombre, atañen a uno como a otro, aunque muchos quieran ver que los de la mujer son de género.

En realidad esta actitud es una autodefensa masculina para protegernos de nuestros propios defectos:

“La mezquindad de espíritu, es en nuestras mujeres, las españolas, el correlativo de la falta de elevadas y nobles ambiciones en los hombres. A hombres irreligiosos, quiero decir, a hombres superficiales, que rehuyen las más profundas inquietudes espirituales y cifran su anhelo en adquirir fortuna o renombre, cuando no en irlo pasando sin quebraderos de cabeza, a hombres así corresponden mujeres fetichistas. Cuando el sumo de la ambición del marido es llegar a ministro o a millonario, calcúlese cuál será el sumo de la ambición de la mujer. (...)

¡No he de caer en la injusticia de sostener que nuestra mujer, la mujer española, es inferior a nuestro hombre, no! Tal para cual. A la depresión del espíritu masculino corresponde la depresión del femenino”⁵³.

⁵⁰ Unamuno, Miguel de, “Literatura de modistería, alrededor del estilo”, *La Nación* de Buenos Aires, 22 de febrero de 1920.

⁵¹ Es una enfermedad de ciertos frutos como la aceituna y la bellota. Aunque al que más afecta es al árbol del olivo.

⁵² Unamuno, Miguel de, artículo citado en nota 47.

⁵³ Unamuno, Miguel de, “Nuestras mujeres”, *La Nación* de Buenos Aires, 23 de marzo de 1907.

La situación de la mujer en estos años era difícil, complicada, tenía derechos, pero siempre dados con un halo de condescendencia y después de haber luchado mucho e incluso haber perdido la vida alguna mujer. La lucha fue terrible pues en España, como en el resto de Europa se daba la convivencia entre el modelo de mujer sumisa y relegada al papel de madre y esposa y el modelo de *mujer moderna*, disfrutando de su libertad. La sociedad, en general, y la prensa, en particular, darán clara opinión a favor o en contra de esta emancipación, ya iniciada en la Restauración, a pesar del Código Civil de 1889, claramente discriminatorio para la mujer.

Las mujeres debían luchar también contra autores que opinaban que eran inferiores biológicamente, quedando sujetas a la inferioridad biológica:

“si la mujer ha brillado mucho menos que el hombre en el cultivo de las ciencias, de las letras y de las artes, este hecho sólo es debido en una parte muy pequeña a la diferencia de educación, ya que principalmente se debe al talento y a la actividad naturales, que difieren bastante de uno a otro sexo; diferencias que son innatas y, por consiguiente, fundamentales y permanentes.”⁵⁴.

Por lo que vemos según este autor la situación de inferioridad de la mujer no tiene solución pues podríamos decir que es genética.

A Unamuno lo situaríamos entre los dos polos, es decir, para Unamuno es fundamental la mujer como madre pero también como elemento emancipado que debe luchar por sus derechos y que llegará hasta donde ella desee. La “mujer” de Unamuno es por tanto una mezcla. Igual que el hombre, con lo bueno y lo malo del hombre, pues ¿Por qué no iba a ser igual en los dos aspectos? D. Miguel hace una defensa de la mujer caiga quien caiga pero si tiene que criticar los comportamientos femeninos los criticará sin ambages. Algo que no aguanta Unamuno del feminismo es que las mujeres luchen con las mismas armas que los hombres.

“Lo peor que encuentro en ese movimiento que se llama femenino es que las mujeres que se dejan arrastrar por él protestan de los hombres en hombre y no mujer y pretenden oponerse a sus evidentes abusos y brutalidades con armas masculinas, hechas por hombres y para hombres”⁵⁵.

Siguiendo con el pensamiento de nuestro autor abarcamos ahora su opinión sobre las mujeres y su literatura. El artículo es en respuesta a una carta

⁵⁴ TUSQUETS, Francesc, *El problema feminista*.

⁵⁵ Unamuno, Miguel de: “A una aspirante a escritora”, *La Nación* de Buenos Aires, 25 de julio de 1907.

que le remite una señorita que quiere ser escritora y le pide consejo a D. Miguel. Lo primero que le dice es que cómo se le ocurre querer ser escritora en estos momentos y en este país, que se niega a tener a la mujer a la misma altura que los hombres y que cuando ha querido escribir ha tenido que utilizar seudónimos. Analizando todos los aspectos de la historia de la humanidad nos damos cuenta de que ha sido masculina y que intentar hacer literatura femenina, para las mujeres, es un mal camino:

“Me parece difícilísima y muy delicada la posición de una mujer que entre nosotros quiere dedicarse a la carrera de las letras. Me parece difícilísima su posición en todo país y en todo tiempo, pero mucho más en nuestro país y tal vez en nuestro tiempo.

La civilización es, con todo lo que tiene de bueno y todo lo que tiene de malo, predominantemente masculina. La influencia femenina se ejerce, sin duda, en ella, pero se ejerce de una manera en general funesta para actuar sobre un conjunto de tipo masculino, con todo lo malo de la masculinidad. Lo femenino tiene más su campo de acción en la esfera privada y doméstica —en la domesticidad—, pero no en la civilización, que es la civilidad, la vida civil. Esta vida civil tiene orígenes militares y una constitución política, y la milicia es masculina y masculina es la política. La mujer no ha sido ni guerrera ni ciudadana”⁵⁶.

Aunque parezca que la está desanimando, no es cierto, solamente le está dibujando el mundo hacia el que quiere dirigirse y los obstáculos con los que se encontrará en su futura carrera como escritora: “Tendrá usted, pues, que servirse de un instrumento hecho por hombres y para hombres”⁵⁷. En cierta manera D. Miguel le está diciendo que aunque las armas que va a utilizar son masculinas ella debe intentar convertirlas en femeninas y si se atreve debe inventar armas femeninas, pero que por favor no caiga en el tópico de hacer literatura solamente para mujeres pues es un craso error en el que ha caído la mayoría de la mujeres y hombres que ha escrito, supuestamente para mujeres, pues ¿Por qué vamos a distinguir si va dirigida a uno hombre o a una mujer? Lo que sí está claro es que no tendrá éxito si no es aprobado por los hombres la literatura escrita por mujeres:

“Otra cosa tiene usted que tener en cuenta, y es que la mujer, así como se viste más para las demás mujeres que no para los hombres, Así cuando se pone a escribir públicamente escribe más para los hombres que no para las demás mujeres. La mujer, en efecto, se viste sobre todo para las demás mujeres. Cuando va al teatro o al paseo va a fijarse en cómo van vestidas sus amigas y conoci-

⁵⁶ *Ibíd.*

⁵⁷ *Ibíd.*

das, a criticar sus trajes y tocados y a ser admirada por ellas. Le importa más el juicio de las demás mujeres que no el de su novio o marido, y no se recuerda un caso de una mujer que se haya vestido a gusto de novio, por muy enamorada que de él estuviese, si por hacerlo así había de aparecer cursi o vistosa o ridícula a los ojos de sus compañeras”⁵⁸.

Y lo que estamos consiguiendo es hacer de la mujer y ella misma, por lo tanto, es que todo lo que esté relacionado con ella huela a infantilismo, a puerilidad, aunque tiene la gran responsabilidad de la maternidad, pero eso según los “machistas” es algo inherente a ella, pues es algo con lo que la ha dotado Dios:

“Estamos haciendo de la mujer un niño grande. Lee puerilidades, aprende puerilidades, repite puerilidades y de puerilidades vive. Basta ver cuáles son los escritores preferidos por las mujeres. El tipo de literato, al que se llama confesor laico de señoras, es el tipo de literato más ridículo que cabe.

“¿Qué debe leer una muchacha?”, me preguntaba una vez un amigo, y le contesté lo que contesto a los que me preguntan qué debe leer un niño: “¡lo mismo que leen sus padres!”

Cuando un padre esconde un libro para que no lo lean sus hijos, de cada diez veces, las nueve insulta con ello a sus hijas, no al autor del libro. Y la otra vez se rebaja a sí mismo leyendo libros semejantes”⁵⁹.

Hasta que no se consiga que la mujer sea considerada un ser humano igual al hombre no se adelantará nada y así lo manifiesta Unamuno cuando le aconseja en otro artículo a la señorita que le pide consejos para ser escritora que cuando escriba piense en mujeres y en hombres, que no se circunscriba al ámbito femenino pues ella misma conseguirá encasillarse:

“Tendrá usted, pues, que servirse de un instrumento hecho por hombres y para hombres”⁶⁰.

Es cierto que cuando la mujer escribe e interpreta sentimientos es mucho más profunda y sensible que los hombres, sabe llegar mucho más adentro y por ello no debemos de calificarla ya como una rara avis. Y dentro de este mundo de incongruencias que, por cierto Unamuno cae en ellas, encontramos que si una mujer dice algo referido al hombre igual que éste lo

⁵⁸ *Ibíd.*

⁵⁹ Unamuno, Miguel de, “Nuestras mujeres”, *La Nación* de Buenos Aires, 23 de marzo de 1907.

⁶⁰ Unamuno, Miguel de, *A una aspirante a escritora*, ver nota 53.

dice de las mujeres es una impúdica, como dice D. Miguel, pero si lo dice el hombre de la mujer es un machote:

“Agregue usted otra cosa, señorita, y es que hay ciertos sentimientos íntimos en cuya expresión es casi imposible que sobresalga una mujer entre nosotros. O dice todo lo que siente, y tal como lo siente, y aparece impúdica aun no siéndolo y por tanto insincera, o se guarda y oculta y vela esos sentimientos y aparece también insincera. (...)

En general se desempeña mucho mejor la mujer en lo que es objetivo y no subjetivo. (...)

Cuenta mucho mejor lo que ve u oye que no lo que siente, reproduce mejor el hecho externo que no la impresión que le causara”⁶¹.

También nos comenta que la mujer se desarrolla mejor en el ámbito de lo objetivo y por consiguiente tiene más aptitudes para la ciencia que para las letras: “...Creo que la mujer tiene más aptitudes aún para la ciencia que no para el arte. Creo que hay ciertos campos de la ciencia en que las cualidades femeninas han de lograr copioso fruto”⁶².

Unamuno termina este artículo diciéndole a la señorita que la mujer puede ser lo que quiera y que luche por ello pero que ante todo es madre, que no lo olvide. El instinto de maternidad es mucho más fuerte que el de la sexualidad. Unamuno en estas líneas es decimonónico totalmente:

“Y es, señorita, que la mujer es ante todo y sobre todo madre. El instinto de la maternidad es en ella mucho más fuerte que el de la sexualidad. Como tratándose de una señorita que piensa dedicarse a escritora ciertos repulgos serían hasta ridículos, he de recordarle a este respecto que el hombre se hace padre en pocos segundos, mientras que la mujer necesita nueve meses de gestación, más de un año de lactancia y mucho más de cuidados y afanes. La mujer es madre ante todo. (...)

A la mujer está encomendada principalmente la perpetuación del linaje humano, su persistencia natural, y al hombre la civilización. Sin que ella deje de influir en ésta como él influye en aquélla. Un hombre se sacrifica por sus hijos lo mismo que una mujer, pero una mujer no se sacrifica por la patria lo mismo que un hombre. (...)

Parece que el amor es en la mujer compasión y en el hombre orgullo, pero si se mira bien es en éste la necesidad de amparar y proteger”⁶³.

Lo que está claro es que ahora en el siglo XXI las cosas han cambiado mucho y las miras unamunianas se habrían ampliado al ver mujeres solda-

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

dos en misión en Bosnia, mujeres astronautas, doctoras, etc., etc. Pero todo lleva su tiempo. Porque lo que si está claro en Unamuno es que tanto el hombre como la mujer comparten la misma capacidad craneal y, por lo tanto son iguales sus capacidades intelectuales, de esto no hay duda, otra cosa es que no podamos pedirle más a D. Miguel. Opina que la mujer al quedar relegada a la casa su intelecto se adapta a lo casero, al hogar, el hombre, en cambio al dedicarse a muchos quehaceres se abre su inteligencia a muchos campos:

“No voy a meterme a dilucidar si el intelecto de la mujer es igual, inferior o superior al del hombre; me basta con que sea diferente del de éste y sobre todo la igualdad, superioridad o inferioridad respectiva de dos seres no puede ni debe buscarse en el intelecto solamente. (...)”

El organismo de la mujer está hecho para concebir, gestar y amamantar al niño, y las molestias inherentes al embarazo y a la lactancia hacen que ya desde los pueblos salvajes las mujeres no puedan seguir a los hombres en la guerra y la caza, que es donde principalmente se aguza la inteligencia. La mujer se queda en casa y su inteligencia se hace casera, doméstica, estadiza y minuciosa. Y como esto sucede en una y otra generación, acaba por producirse una forma de inteligencia femenina distinta –no hablo de igual- ni superior ni inferior- de la masculina. (...)”

Sí, señora, nuestra cultura, incluso la de las mujeres, es una cultura masculina, con todas las ventajas y todos los inconvenientes de la masculinidad. La colaboración de las mujeres en ella tiende a familiarizarla y esto es una ventaja, pero yo en mi artículo me limité a mostrar todas las dificultades de que esa colaboración está rodeada.

Una mujer, ¿deberá escribir?”, se pregunta usted, y yo respondo: “Sí, debe escribir; pero, lo mismo que el hombre, cuando tenga algo que decir”⁶⁴.

Para D. Miguel el matrimonio debe ser un ámbito de libertar. No se debe confundir matrimonio con esclavitud aunque tiene manifestaciones que son hijas de su tiempo: “Para la mujer no debe haber otro guía espiritual que el que la sostiene y la lleva por los senderos de la vida, quien le da el pan del cuerpo debe también darle el del alma y ser gloria de ella la libertad de él”⁶⁵. El hombre así entendido es como el salvador de la mujer, el que la libra de la ignorancia y la enseña lo que es la vida. Lo que está claro es que D. Miguel tiene dos vías de pensamiento, uno es considerar a la mujer como ser humano, y dos, considerar a la mujer pero dentro del matrimonio; dentro

⁶⁴ Unamuno, Miguel de, “A la Señora Mab”, *La Nación* de Buenos Aires, 4 de enero de 1908.

⁶⁵ Unamuno, Miguel de, “Discurso en los juegos florales de Almería”, celebrado el 27 de agosto de 1903.

del matrimonio la mujer es madre y como tal debe ser su cometido la maternidad y estar con el marido, pero no de una manera peyorativa sino engrandeciendo a la mujer por esa capacidad tan tremenda que es el dar vida:

“Una mujer es siempre madre, aunque muera virgen”.

Solía ser costumbre en estos actos dedicar unas palabras a las mujeres. No me gusta declamarlas, señores. Lo mejor que se puede a un hombre es hombre. Pues a una mujer, mujer. Estas palabras eran una especie de flores por las que quedaban sujetas a un estado de inferioridad, y se dejaban las cosas serias para los hombres. Hoy, que ya se les ha concedido el voto, ya se les ha concedido todo. Están en las mismas condiciones que nosotros, tienen las mismas características.

¿Cómo voy a ignorar que lo que más puede distinguir a vosotras de nosotros es la maternidad? Toda mujer tiene algo de madre desde su nacimiento. Es siempre madre, aunque muera virgen. Sucede en todas partes, y acaso más que en ninguna en España, donde tan honda y entrañada está la maternidad, que hasta esas mozas sin familia, de esas pestañas largas, pestañas uñas de sus ojos, con las que a veces cogen un mosquito y lo devoran, tienen el sentido del pudor maternal. Lengua, madre o hija.

Yo, que muchas veces he pensado, he creído en los sentimientos de la mujer. Creo que ha de ser un momento de una gran dulzura, cuando se llegue al fin de nuestra carrera, poder cerrar los ojos en el regazo de una hija que sea a la vez nuestra madre, y sonreír desde allí a la vida que pasa. ¡Que nos ayudéis, que seáis verdaderas madres de la patria! Así lo espero. Creo que contribuiréis a hacer con nosotros esta España que nace. Creo en esta primavera en flor. Primavera mejor que (es) cuando llega el fruto. Espiritualmente, la flor⁶⁶.

Más tierno no se puede ser y se nota en este discurso, ya casi al final de su vida la evolución de su pensamiento hacia la mujer, en donde reivindica con fuerza y valentía que la mujer es madre ante todo y sino hagan la prueba, miremos a nuestras hijas y comprobemos cómo cogen las muñecas, y luego me lo cuentan. En términos puramente biológicos no sé si habrá algo que condicione la función de maternidad sin serlo pero creo que debe haber algo. Y como ser humano puede llegar a donde ella quiera y nadie se lo debe impedir pero, ¿cómo se pueden compaginar las dos situaciones? Habrá que esperar a mediados del siglo XX para que con la igualdad efectiva entre hombre y mujer, por lo menos en el mundo occidental, sea efectiva.

El hombre no puede pretender ahogar la conciencia, el pensamiento de la mujer al suyo por el mero hecho de haberse casado. Sino que se debe

⁶⁶ Unamuno, Miguel de, “Discurso en los juegos florales de Murcia”, pronunciado el 27 de marzo de 1932, *El Sol*, 1 29 de marzo de 1932.

fomentar el de ambos. Pero claro en los tiempos de Unamuno lo normal es que la mujer quedara supeditada al marido y este hecho fuese considerado como normal, también había casos en los que el hombre quedaba supeditado a la mujer por tener ésta un fuerte temperamento y el hombre ser un pusilánime. La pérdida de la libertad por parte de la mujer era algo aceptado por ellas mismas, salvo excepciones:

“No espero yo así de la mujer española de mañana, sino que sienta que su único modo de reinar bien estriba en la íntima convivencia espiritual con el hombre, en comunión de libertad, de igualdad y de fraternidad con él, en fe, esperanza y amor mutuos. Así y sólo así llegarán a perfección ambos, pues suponer como más perfecto en sí cualquier estado que no pueda, sin peligro para el linaje, universalizarse, un estado que haya de reservarse por fuerza a unos pocos, excluyendo de él a la mayoría, es asentar una de las doctrinas más antievangélicas que cabe concebir”⁶⁷.

La comprensión de la situación de la mujer es grande y D. Miguel no la entiende, no entiende cómo se puede pensar esas cosas sobre ella y tratarla como la trata la sociedad, además tiene muy claro qué tipo de mujer le interesa y cuál no:

“Una señora o una señorita en un salón, en un baile, en una solemnidad, en un palco de teatro, no me interesa absolutamente nada; interésame, sí, cuando vuelve a ser ama de su casa, mujer de su hogar o trabajadora en su trabajo. Y sobre todo cuando es en ella, en ella misma, dentro de sí, tratando de defender, afirmar y corroborar su propio espíritu, ese espíritu, ese espíritu que en la mujer tiene que sufrir tan terrible asedio por todas partes.

Le cuesta tanto a la mujer, en efecto, que le reconozcan personalidad, ¡verdadera personalidad! ¡Nos cuesta tanto a los hombres persuadirnos de que sea más que un niño grande! ¡Y nos cuesta tanto reconocer y comprender la personalidad del niño! La pedantería masculina es una cosa formidable. Lo queremos todo hecho, concluido, definido, formulable. Y la mujer está siempre haciéndose, siempre por hacerse, sin concluir nunca, indefinible, informulable. Que es como es la vida. Y cuando tiene conciencia de esa su feminidad, de ese espíritu plástico, comprende como a penas un hombre comprende, la vida, la vida que no cabe en fórmulas ni en definiciones. La mujer sabe mejor que nadie cuán grande locura es querer reducir la las biología a la química, aunque se la disfrace llamándola bio-química”⁶⁸.

⁶⁷ Unamuno, Miguel de, ver nota 63.

⁶⁸ Unamuno, Miguel de, *Carta a mujeres* en *De esto y aquello*. Ordenación, prólogo y notas de Manuel García Blanco, tomo III, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1953, pág. 236-237.

Se me puede argumentar que el concepto de mujer en Unamuno está íntimamente relacionado con el hogar, lo cual no debemos interpretarlo como algo peyorativo, pues para nuestro autor todo lo relacionado con el hogar, la familia es algo que engrandece a la mujer misma. En la actualidad relacionar a la mujer con el hogar es denigrante, pero en los años de D. Miguel era algo normal y muy pocas mujeres aspiraban a algo más que a fundar un hogar gracias a que un hombre las mantuviera, eso sí, si había algo de amor mejor, pero no era imprescindible.

Si queremos entender el concepto que tenía Unamuno de la mujer no podemos por menos que analizar el tipo de mujer protagonista de sus novelas. Para ello analizaremos dos interesantes: *Dos madres*⁶⁹ y *El Marqués de Lumbria*. Y por supuesto la novela fundamental: *La Tía Tula*. Las dos primeras son de 1920 y la tercera de 1921, por lo tanto podemos afirmar que son los antecedentes, las dos primeras, de *La Tía Tula*. Donde Unamuno va perfilando al personaje Gertrudis. Tanto en DM como ML el nexo de unión no son las mujeres sino los hombres, una característica de los hombres, su pusilanimidad. Son hombres que se dejan manipular por la fuerte personalidad de las mujeres: en DM por Raquel y Berta y en ML por Carolina y Luisa, reconociendo en ambas novelas dentro de las mujeres dos personalidades muy diferentes.

Por un lado la fuerte, dominadora y manipuladora, Raquel y, por otro lado, la mujer sensual, dócil, Carolina. Como muy bien dice Carlos Feal si las mujeres de estas tres novelas se caracterizan por la **voluntad** los hombres, Juan en DM y a Tristán en ML se caracterizan por la **noluntad**. Por un espíritu anodino, que se dejan fácilmente dirigir en cuestiones tan importantes como son las relaciones personales, en el tener relaciones sexuales e, incluso, en el tener hijos. De esto se deriva que otro nexo de unión entre las tres novelas son los hijos que las protagonistas: Gertrudis, y Raquel, ante todo, desean tenerlos pero sin mancillar sus cuerpos. Pues consideran que el acto sexual es una mancha imposible de quitar, que te marca de por vida. En realidad Gertrudis no sabe lo que quiere pues no desea mancillarse con la mancha que supone el semen del hombre pero por otra parte rechaza a D. Juan porque éste es estéril y el fin del matrimonio es la procreación, ¿En qué quedamos?:

“...ella no está dispuesta a mancharse entregándose a ningún hombre, pero sin embargo incita a su hermana a pasarse la vida en la cama con Ramiro. (...) ésta no rechaza su propia sexualidad, sino que lo que rechaza es al hombre

⁶⁹ Para no repetirnos las llamaremos: DM a *Dos madres* y ML a *El Marqués de Lumbria*.

como medio de alcanzar su plenitud de mujer y la realización de sus instintos maternales⁷⁰.

Entonces nos asalta la pregunta de las preguntas: ¿Cómo puede compaginar Gertrudis la virginidad con la maternidad? Pues haciéndose cargo de los hijos de otra, pues ella aunque no los haya engendrado ni parido son suyos, y los siente tan suyos que, incluso intenta darle el pecho al más pequeño de los hijos de Manuela:

“Gertrudis tomó a su sobrinillo, que no hacía sino gemir; encerróse con él en un cuarto y sacando uno de sus pechos secos, uno de sus pechos de doncella que arrebolado todo él le retemblaba como con fiebre, le retemblaba por los latidos del corazón –era el derecho–, puso el botón de ese pecho en la flor sonrosada pálida de la boca del pequeñuelo. Y este gemía más estrujando entre sus pálidos labios el conmovido pezón seco.

Un milagro, Virgen Santísima –gemía Gertrudis con los ojos velados por lágrimas–; un milagro, y nadie lo sabrá, nadie⁷¹.

El acto sexual para Gertrudis es una sumisión inaceptable, ante la cual la mujer no debe caer, y ella nunca caerá, está muy segura, al igual que está muy segura, aunque no tiene pruebas, de que no es estéril:

“Cierto es, Gertrudis, que si estuviese sola lo mismo me casaría con usted, si usted lo quisiera, ¡claro!, porque yo soy muy claro, muy claro, y es usted la que me atrae; pero en ese caso nos quedaba el adoptar hijos de cualquier modo, aunque fuese sacándolos del hospicio. Pues yo he podido ver que usted, como yo, se muere por los niños y que los necesita y los busca y los adora.

(Tula le contesta) Pero ni usted ni nadie ha visto, Don Juan, que yo haya sido y sea incapaz de hacerlos; nadie puede decir que yo sea estéril, y no vuelva a poner los pies en esta casa.

¿Por qué, Gertrudis?

¡Por puerco!⁷².

Gertrudis está dolida por la afirmación de D. Juan. Esa afirmación ha sido como una puñalada en el corazón de Tula, la ha herido en lo más hondo de su sentirse madre. Cómo ha podido Don Juan afirmar eso si no tiene

⁷⁰ Unamuno, Miguel de, *La Tía Tula*, edición de Carlos A. Longhurst. Madrid, Cátedra, 1987, pág. 22.

⁷¹ Unamuno, Miguel de, *La Tía Tula*, Cátedra, Madrid, 1987, pág. 101.

⁷² *Ibidem.* pág. 154- 155.

pruebas de nada, ha sido una osadía que le ha valido al pobre hombre perder a Tula para siempre.

Después de la pérdida, por decirlo de alguna manera, del pretendiente Don Juan, Tula se dedica por entero al cuidado de los hijos de Rosa y Manuela con Ramiro. Ya no hay obstáculos ni nada que la distraiga pues Don Juan se había convertido, últimamente, en un ser algo pesado. Y es que Tula tiene la suprema libertad de hacer lo que quiera, sin pensar en el qué dirán, ella vive y cumple con sus obligaciones con respecto a sus “hijos”. No le importa la opinión de la sociedad que la ve como una mujer que vive en pecado con un viudo, está por encima de los convencionalismos:

“Tula está en contra de la autoridad de los hombres. Para Ramiro, Tula solo podría llamarse madre de sus hijos si se casara con él. Ella rechaza este punto de vista jurídico, y afirma en cambio la existencia de una maternidad respecto a los hijos de un hombre que ni es su marido ni su amante. Tampoco le importa el qué dirán las personas al verla vivir en la misma casa con Ramiro, ella está por encima de todos los convencionalismos”⁷³.

Y es que si Tula rechaza a Ramiro es porque solamente siente hacia él una fuerte atracción sexual nada más y esto para Gertrudis no significa nada pues el hombre que hubiera podido compartir su vida con ella todavía no existe. Además la vida se le fue complicando a Tula poco a poco, cuando Ramiro está viudo, libre por tanto de ataduras conyugales y ella podría haber pensado en una posible unión con Ramiro pues viven en la misma casa, cuida de sus hijos y, además cuenta con la aprobación de la difunta Rosa, va este y deja embarazada a Manuela, la criada. Es entonces cuando tenemos otra muestra de las reivindicaciones sociales de Gertrudis. Unamuno pone en boca de Tula su pensamiento acerca de la responsabilidad de los hombres ante los embarazos no deseados. Durante el siglo XIX y el XX lo más normal era que si la criada quedaba embarazada del señorito, ésta debía aguantarse y resignarse ante el nuevo rumbo que había tomado su vida. No había rebelión posible pues tenía todas las que perder. Por lo tanto Unamuno para evitar esta injusticia hace casar a Ramiro con Manuela y que se responsabilice de sus actos pues la pobre no tiene culpa de que su señor sea un impresentable que sólo la utilizó para satisfacer sus más bajos instintos sexuales. Nos dice el narrador: “Era Manuela una hospiciana de diecinueve años, enfermiza y pálida, de un brillo febril en los ojos, de maneras sumisas

⁷³ FEAL, Carlos: *Nada menos que toda una mujer: la Tía Tula de Unamuno*, Universidad del Estado de Nueva Cork, pág. 69- 70.

y mansas, de muy pocas palabras, triste casi siempre. A ella, a Gertrudis, ante quien sin saber por qué temblaba, llamábale *señora*⁷⁴.

Y un poco después nos dice Gertrudis: “Esa hospiciana tiene derecho a ser madre, tiene ya el deber de serlo, tiene derecho a su hijo y al padre de su hijo”⁷⁵. Tula no puede permitir tal actuación del cobarde Ramiro, el cual solamente utilizó a Manuela, el miedo de Manuela, pues como nos dice Gertrudis, esta chica nació con miedo y vivió con miedo. Ramiro es obligado a casarse con Manuela y el niño nace bien pero la madre debido a su constitución frágil queda en muy mala situación porque según el médico Don Juan la pobre hospiciana era una: “*tísica consumada y consumida*”⁷⁶. Pero a pesar de todo Manuela vuelve a quedar preñada dos veces más, pues era un mero recipiente donde un pusilánime desahogaba sus instintos. Pero después del tercer parto Manuela muere: “Y murió como había vivido, como una res sumisa y paciente, más bien como un ser”⁷⁷. Ramiro había muerto poco antes, no llegó a conocer a su tercer hijo. Entre todas las muertes que había vivido Gertrudis la que más le impresionó fue la de Manuela. A la pobre Manuela se le vino todo encima, incluso la vida: “en sus solitarias cavilaciones se decía (Tula): -los otros se murieron; ¡a ésta la han matado! ¡la han matado...! ¡la hemos matado! ¿No la he matado yo más que nadie? ¿No la he traído yo a este trance? ¿Pero es que la pobre ha vivido? ¿Es que pudo vivir?”⁷⁸.

Nos interesa la muerte de Ramiro porque es el momento en que la mujer Tula, la enamorada Tula puede más y confiesa en el lecho de muerte su amor, su eterno amor.

La mujer enamorada aflora en este momento pero rápidamente da paso a la fría Tula pues se da cuenta que ¿Y si Ramiro no muere? Tendrá que cumplir todo y vivir con él pues se han confesado mutuo amor, pero Manuela vive todavía y la que tendría que abandonar el hogar sería Gertrudis. Menos mal que le sale todo bien. Ramiro muere y poco después también muere Manuela, quedando ella como madre de los cinco hijos.

Con la muerte de Ramiro la vida de Gertrudis toma un nuevo rumbo: “Porque quería hacer de éste lo que de aquél habría hecho al haberle conocido y podido tomar bajo su amparo y crianza cuando fue un mozuelo a quien

⁷⁴ Unamuno, Miguel de, *La Tía Tula*, Madrid, Cátedra, 1987, pág. 136.

⁷⁵ *Ibidem*. pág. 139.

⁷⁶ *Ibidem*. pág. 144.

⁷⁷ *Ibidem* pág. 150.

⁷⁸ *Ibidem*. pág. 150- 151.

se le abrían los caminos de la vida”⁷⁹. Su objetivo principal será que Ramirín no caiga en los errores en los que cayó su padre. Darle una educación diferente para que no sea una res mansa toda su vida.

El pobre Ramirín se parece en exceso a su padre, pero no en lo bueno, sino en lo malo:

“El mayor, Ramirín, era la viva imagen de su padre, en figura y en gestos, y su tía proponíase combatir en él desde entonces, desde pequeño, aquellos rasgos e inclinaciones de aquél que, observando a éste, había visto que más le perjudicaban. Tengo que estar alerta –se decía Gertrudis- para cuando en él se despierte el hombre, el macho más bien, y educarle a que haga su elección con reposo y tiento. Lo malo era que su salud no fuese del todo buena y su desarrollo difícil y hasta doliente”⁸⁰.

El segundo fin de Gertrudis a conseguir con respecto a su sobrino es casarlo bien. Como podemos comprobar Tula ha dirigido, manipulado más bien, la vida de los padres y ahora la de los hijos también, con esto queremos hacer ver, demostrar más bien, que el pensamiento de Miguel de Unamuno con respecto a la mujer, tema de esta investigación, es el de la importancia de la mujer en la vida del hombre, como organizadora y reina de todo el ámbito masculino, es la gran abeja reina que para desarrollarse no necesita del macho y, cuando éste le sobra, lo deja morir, pues ella ya ha tenido los hijos que deseaba, por lo tanto Ramiro ya sobra. El feminismo que nos intenta hacer sentir Unamuno en la figura de Tula es un poco excesivo, un poco radical, y lo notamos sobre todo al final, cuando muere Ramiro y estos dos se confiesan el uno al otro.

Toda la fortaleza de Tula, que la ha ido demostrando poco a poco y con tenacidad se derrumba al ver que su gran amor Ramiro se le muere, es entonces cuando en ella aflora la parte femenina, la parte pasional y dulce que ella lleva dentro, pero que muy dentro y escondida. Unamuno la deja, no obstante seguir viviendo. Pero cuando Gertrudis está a punto de morir, la deja otra vez que recobre cierta lucidez, que la mujer que lleva dentro resurja, pero al igual que Cervantes, la tiene que dejar morir porque puede recobrar la razón y rebelarsele:

“Todo esto parece mostrar que Gertrudis ha pasado por la vida envuelta en una especie de locura- sus ideales acerca de la maternidad y de la virtud-, que poco antes de morir comienza a poner en tela de juicio, momento en el cual

⁷⁹ FEAL, Carlos: *Nada menos que toda una mujer: La Tía Tula de Unamuno*, ver nota 73.

⁸⁰ Unamuno, Miguel dep *La Tía Tula*. Ver nota 74, pág. 151- 152.

Unamuno, enamorado de su personaje como Cervantes del suyo, decide matarlo antes de que recobre la razón y reconozca lo irracional de su sacrificio”⁸¹.

La postura tomada por Tula no es natural y por lo tanto le produce dolor. Gertrudis no ha sido feliz, y transmite a todos los que la rodean este dolor y por tanto la infelicidad que, incluso, la está transmitiendo a los más pequeños de la casa, pues Manolita es una tía Tula II. Es la heredera de toda la tradición pues su contacto fue mucho más íntimo debido a su salud quebradiza, además Tula se volcó mucho más con ella que con los demás que eran más fuertes e independientes. Ella es la depositaria de los secretos de la familia, de las llaves de los cajones de la Tía... y por qué no decirlo es la guardiana de la unidad familiar alrededor de la figura de la fallecida Tía Tula. La Tía se ha convertido en un tótem alrededor del cual discurre la vida y la moralidad de la familia.

El pensamiento unamuniano reflejado en el personaje de Tula se adelanta a su tiempo. La rebeldía de Gertrudis a no concebir, a hacer de su vida algo libre pero sin renunciar a lo máspreciado de su condición de mujer es algo de una valentía suprema. En nuestros días hubiera sido una postura fuera de lugar pues no hace falta ni hembra ni macho para ser padre ni madre, pero en los años de Unamuno la ciencia no había llegado a estos avances. La dicotomía cuerpo-alma en Tula se concilian, pues ella no renuncia a lo máspreciado pero sin manchar su cuerpo, no renuncia a tener hijos, a sentirse madre, pero sin la mancha de la cópula.

Pero debemos tener en cuenta que la sexualidad reprimida de Gertrudis le crea un desasosiego que se convierte en patología mental. Influida por la doctrina católica ella piensa que hace bien en reprimir todo posible deseo sexual hacia Ramiro. Ella lucha por reprimir todo deseo sexual pero a veces el cuerpo vence y se recrea en dicho pensamiento como por ejemplo cuando ella se imagina que cuando Ramiro y Rosa conciben a ramirín no es Rosa la que está en el pensamiento de Ramiro sino ella misma. Y esta recreación excita a Gertrudis. Acontecimiento que será confirmado por el mismo Ramiro años después. Lo mismo ocurre con Manolita cuando ésta la lleva a una habitación y le da el pecho, al dejar que la niña juegue con su pezón, éste se excita y enarbola todo su esplendor. Pero lo que sí está claro es que todo pensamiento de tipo sexual es rechazado por Tula, y cuando presente que éste está desarrollándose lo destierra de su mente realizando cualquier otra tarea doméstica: “Gertrudis es muy consciente del sexo y de lo sexual, y su

⁸¹ HIDALGO, Manue,: “El combate de la carne”, *El Mundo*, 5 de marzo de 2001.

deseo carnal negado (y digo negado más bien que reprimido, porque esto último implica un proceso inconsciente y la conducta de Gertrudis no tiene absolutamente nada de inconsciente) se revela de diversas formas pero de manera constante”⁸².

La novedad y, por lo tanto la rebeldía de Unamuno consiste en esta obra, *La Tía Tula*, en no hacer lo que se realizaba siempre con este tipo de personajes, es decir, los autores cuando desarrollaban el guión de una mujer que deseaba seguir siendo virgen, la introducían en un convento, no había otro camino posible más que la vida religiosa. Pues Unamuno no, sino que la manda a fundar un hogar pero a través de otros, Rosa y Ramiro y después con Manuela. Al mismo tiempo esta rebeldía unamuniana se plasma en la introducción de factores que se encontraban fuera de su tiempo como es lo que le manifiesta Gertrudis a Rosa de que a ella le gusta elegir al hombre y no esperar a ser elegida.

Nos comenta Lidia Falcón: “la mujer de la época es gorda, blanca, envuelta en telas, dedicada a coser y a tener hijos, de los que apenas superviven la mitad, analfabeta, sucia y embrutecida. Empleada en la crítica y la maledicencia y en educar a sus hijas en los mismos métodos”. Así es la mujer de la época de Unamuno según la investigadora Lidia Falcón, personalmente creo que es un poco exagerado, pero sí que existía este tipo de mujer en un porcentaje mucho más elevado que en la actualidad.

En Tula el deseo sexual es manifiesto y muy fuerte pero cree Gertrudis que ceder a este instinto es admitir una inferioridad manifiesta en lo que respecta al campo sexual, de las relaciones entre un hombre y una mujer. De ahí que se hable de la figura fálica en *La Tía Tula*, pues ella es la penetradora. Este deseo de dominación de todas las situaciones ya sean sexuales o no, es debido a un deseo de regresión al eros uteral, que es la forma en que ella queda por encima del bien y del mal, reduciendo todo, por ello en vez de ver a Ramiro como hombre lo ve como hijo o, por lo menos lo intenta, cosa que creo que no consigue plenamente Gertrudis. Como manifiesta Montes-Huidobro: “lo que propone Tula es una eros uteral. Ella concibe el sexo como parte de un proceso regresivo uteral, de achicamiento, de retorno al útero. Por eso insiste en ver a Ramiro como “hijo”, e inclusive se dirige a él como tal, lo que produce en Ramiro un inevitable desasosiego”⁸³. Además que para Tula, ya lo hemos dicho páginas atrás es una mancha el acto sexual.

⁸² Unamuno, Miguel de: *La Tía Tula*, ver nota 70.

⁸³ MONTES-HUIDOBRO, Matías, *La Tía Tula: credo de la abejidad y erótica de Dios*, Discurso literario, 2: 2, 1985, Pág. 466.

El potencial erótico, de sensualidad de Tula es impresionante. Rosa es la mujer abierta y que manifiesta su cuerpo con soltura, se da y se muestra libremente, pero Gertrudis da la impresión de frialdad e inaccesibilidad pero en un primer momento, porque cuando las distancias se acortan y el rayo de sus ojos llegan se sienten los hombres cautivados por ella pues su sensualidad es mucho más fuerte que la de Rosa, pero el problema estriba en la concepción teológica del amor, del eros de Gertrudis. La teología hace esclava a Tula y no le permite que su sexualidad se manifieste al mismo nivel que el de Rosa: “mientras su hermana Rosa abría espléndidamente a todo viento y a toda luz la flor de su encarnadura ella era como un cofre cerrado y sellado en que se adivina un tesoro de ternuras y delicias secretas”⁸⁴.

Tula es una manifestación viviente de los traumas de la teología del sexo donde impera el verbo “prohibir”. Y esta concepción arrastra a Gertrudis a ser durante toda su vida una manipuladora, esta es la verdadera definición de Tula. Sus negaciones se ven compensadas en la manipulación de todos los seres humanos que viven y transitan a su alrededor. Ella planifica sus vidas a su antojo, a su conveniencia. Todos piden y siguen los mandatos de Tula. Tula es la gran diosa, la Abeja Reina rodeada de zánganos.

Era tal la personalidad de Gertrudis que su influencia persiste aun después de su muerte:

“¿Murió la Tía Tula? No, sino que empezó a vivir en la familia, e irradiando de ella, con una nueva vida más entrañada y más vivífica, con la vida eterna de la familiaridad inmortal. Ahora era ya para sus hijos, sus sobrinos, la Tía, no más que la Tía, ni madre ya ni mamá, ni aun tía Tula, sino sólo la Tía. Fue este nombre de invocación, de verdadera invocación religiosa, como el canonizamiento doméstico de una santidad del hogar”⁸⁵.

Todo quedó personificado en la figura de Manolita, la hija de la hospiciana, que era un calco de Tula, fue la más delicada y al volcarse en ella la Tía ella copió, moldeó el comportamiento de Gertrudis convirtiéndose en una segunda parte de Tula. Ella dirigía la vida de todos los hermanos y hermanastros. Manolita llevaba el timón de la casa y lo conducía tal y como lo hubiera llevado la Tía.

Aunque Manolita deseaba que todos los miembros de la familia se mantuvieran unidos y que reinara la paz en el hogar, es decir, la paz que ella mar-

⁸⁴ MONTES-HUIDOBRO, Matías: “Un retrato femenino: *La Tía Tula*”, *Káñina, Revista de Artes y Letras*, Universidad de Costa Rica, vol. VIII (1- 2). 1984, Pág. 83- 95.

⁸⁵ Unamuno, Miguel de, *La Tía Tula*, o.c., pág. 183.

caba, las disensiones y los grupos afloraron a la muerte de la Tía. Por un lado estaban Rosa y Caridad; por otro Elvira y Enrique, y Manolita y Ramiro en medio. Tula II, es decir, Manolita intentaba se el lazo de unión entre las cuatro posibles y futuras familias:

“Manolita se preparaba a ser el posible lazo entre cuatro posibles familias venideras. Desde la muerte de la Tía habíase revelado. Guardaba todo su saber, todo su espíritu; las mismas frases recortadas y aceradas, a las veces repetición de las que oyó a la otra, la misma doctrina, el mismo estilo y hasta el mismo gesto. ¡Otra Tía!, exclamaban sus hermanos, y no siempre llevándose lo a bien”⁸⁶.

La herencia de esta gran mujer fue recogido por Manolita, ella, solamente ella almacenó en su memoria todos lo hechos y recuerdos de la familia. Los demás podían haberlo hecho también pero no, ellos decidieron pasar página y que comenzara una nueva vida sin la Tía:

“Ella guardaba el archivo y el tesoro de la otra; ella tenía la llave de los cajoncitos secretos de la que se fue en carne y sangre; ella guardaba, con su muñeca de cuando niña, la muñeca de la niñez de la Tía, y algunas cartas, y el devocionario y el breviario de Don Primitivo; ella era en la familia quien sabía los dichos y hechos de los antepasados dentro de la memoria”⁸⁷.

⁸⁶ *Ibidem* pág. 184.

⁸⁷ *Ibidem* pág. 184

El 98: Miguel de Unamuno

UNAMUNO, LEDESMA Y ORTEGA:
VISIONES Y ESPEJISMOS DE 'EL QUIJOTE'

Alfonso MORALEJA
Moisés SIMANCAS

NUESTRA INTERPRETACIÓN DE 'EL QUIJOTE'

¿Realmente Cervantes se propuso tan sólo parodiar aquellos libros de caballería que desde hacía ya medio siglo no se publicaban? ¿Acaso el mismo ingenioso hidalgo Don Miguel de Cervantes no hacía también la guerra a molinos de viento? Las intenciones, ciertamente, no están claras, pero, por otra parte, no es preciso que lo estén. Los personajes cervantinos, al igual que la propia vida del autor, se le van de la mano. Como si de una *novela* se tratara, Quijote y Sancho caminan juntos más allá de las motivaciones iniciales. Es posible que, como señalan Nietzsche, Borges o Savater,¹ Cervantes quiera ridiculizar a su hidalgo hasta el punto de que sus lectores se «mueran de risa». Nuestra lectura, seguramente, se ha convertido en una lectura piadosa con el paso del tiempo. Hoy, nos reímos más con él que de él. Pero, ¿acaso no es también esta lectura legítima? ¿No es lícito cuestionar el adagio nietzscheano de que “sin crueldad no hay fiesta”? Buena parte de las lecturas contemporáneas dependen de la interpretación que de la obra cervantina realizó Nietzsche en *La genealogía de la moral*. Por otra parte, ¿no es el propio Cervantes quien asegura que los sucesos de nuestro hidalgo han de celebrarse con risa o “con admiración” (II, 44)². Debemos preguntarnos también por qué, en numerosos episodios, Cervantes salva al hidalgo del ridículo más espantoso.

Don Quijote se balancea entre la locura y la discreción: lo que sus actos realizan, sus razonamientos lo desmienten, y viceversa. Parece evidente que

¹Ver por ejemplo de Jorge Luis Borges *Borges A/Z*, Siruela, Madrid, 1988; y de Savater *Instrucciones para olvidar el Quijote y otros ensayos generales*, Taurus, Madrid, 1985.

² La edición de *El Quijote* que utilizamos es la de Martín de Riquer, RBA, Barcelona, 1994.

Don Quijote no «se hace el loco», ni siquiera *está* loco: Don Quijote *es* un loco, pero loco discreto. Tiempo ha que dejó de ser protagonista Alonso Quijano: poco importan las preguntas unamunianas sobre su infancia, mocedad y juventud; el relato acaba precisamente cuando recobra su cordura. El estado de Don Quijote no es transitorio, no depende de las situaciones o momentos, por ello mismo no es un ser enajenado, un demente, un ser irreflexivo, caprichoso, extravagante e irracional. ¡En absoluto! Al demente le falta todo aquello que a Don Quijote le sobra: el juicio y la fortaleza mental. Don Quijote es un ser delirante y disparatado, pero en absoluto por falta de juicio o razón. Muchos delirios quijotescos, algunos de ellos tremendos, son precisamente producto de la razón. Ésta, llevada hasta sus máximas consecuencias, a la manera de Goya o el *Calígula* de Camus, crea monstruosidades. Por ello es disparatado, por ir a los propios límites de la razón, por asomarse a la sinrazón misma, por no andar con la «conciencia escrupulosa» (II, 1). Su demencia tiene algo de realismo mágico: en un mundo en el que el valor y la virtud están demás, en un mundo al revés, sólo la fantasía enseña a la realidad el camino. Si la vida es sueño, el sueño es vital. La locura de Don Quijote no es producto del defecto, sino del exceso. En Don Quijote no hay mediaciones: todo o nada. La vida no es para él una serie de relaciones cuantitativas: se es o no se es virtuoso, se es o no se es un caballero. Frente a Gracián, que nos previene “nunca exagerar”, Cervantes parece adelantarse a Adorno y a Ortega para decirnos: “sólo la exageración es verdadera”. Si Don Quijote está “ido” es porque está a vuelta de todo, si pierde el seso es porque lo tiene, si desvaría, porque se muestra invariable, no hay despropósitos porque no se propone, hace, actúa y cumple.

En un mundo en donde las grandes hazañas ya no tienen lugar ni sentido, Aranguren nos recuerda que sólo caben dos posturas: el pesimismo antropológico de su amigo Mateo Alemán, de un Quevedo o del mismo Gracián, o la interiorización del heroísmo en un ánimo esforzado. «Veo lo mejor y lo apruebo —decía Tomás de Aquino, pero sigo lo peor». ¿Cómo es posible que, sabiendo realmente lo que debemos hacer, no lo llevemos a cabo? Cervantes nos da la respuesta: la razón necesita siempre ser razón apasionada. La lógica, desprovista de pasión, es sin duda rigurosa, pero también rigorista; sólo el sentimiento de la equidad devuelve a la lógica su amistad con la justicia. Erasmo nos asegura que la verdadera prudencia, asociada a las excelencias del valor y el ingenio, «se debe a la necesidad»³. El supuestamente necio y loco ante nada retrocede, no hay en él timidez, miedo o vergüenza. Mien-

³ *Elogio de la locura*, Orbis, Barcelona, 1970.

tras que el sabio se refugia en sus libros, «el necio, arrojando de cerca los peligros, adquiere, si no me equivoco, la verdadera prudencia». La pasión —dice Erasmo— no sólo hace la vez de piloto para navegar hacia el puerto de la sabiduría, «sino que también suele ser en todo acto de virtud algo así como la espuela y acicate que estimula a obrar bien». Mucho antes que Nietzsche, Maquiavelo ya afirmaba que la Roma católica, con su exaltación de la humildad, había destruido en el mundo moderno la «energía de obrar»; desde luego, no es este el caso de Don Quijote. Es hora de contestar a Tomás de Aquino: el deber y la razón necesitan el empuje de la pasión. Saber qué es lo que debemos hacer no es suficiente: entre el *saber* y el *hacer* debe mediar siempre una buena pizca de pasión.

El Caballero de la Triste Figura —frente a Aristóteles o Gracián— prefiere ser cuerdo a solas que loco con todos. En donde la virtud es extraña y la malicia corriente, Don Quijote es también insólito, y a los ojos de muchos incluso insolente. ¿Es realmente Don Quijote un loco? Tal vez sea mejor denominarlo *maniático*. Dulcinea no es tan sólo el símbolo de la gloria o del amor, sino también de la dulce e inalcanzable virtud. «Dios sabe si hay Dulcinea o no en el mundo, o si es fantástica, o no es fantástica; y éstas no son de las cosas cuya averiguación se ha de llevar hasta el cabo. (...) Dulcinea es hija de sus obras, y que las virtudes adoban su sangre» (II, 32). A pesar de que en la reflexión ética no basta con la «buena voluntad», las acciones de nuestro hidalgo («hijo de virtudes» según Huarte y Unamuno) se convierten en *quijotadas* en la medida en que el lector olvida la intencionalidad del agente. «En este mundo, —dijo el decepcionado Simón Bolívar—, los tres imbéciles más grandes hemos sido Jesucristo, Don Quijote y yo». ¡Bienaventurada estulticia! No, la locura de Don Quijote no clama siempre —como cree Zambrano— por ser rescatada o liberada; la locura de Don Quijote clama también en ocasiones por ser imitada e incluso emulada. Don Quijote es sin lugar a duda un *maniático* de la virtud.

Don Quijote no quiere ser un mero espectador, son los otros los que, expectantes, miran su actuación. Y, sin embargo, en el gran teatro del mundo, el único que no actúa es él. Don Quijote no es un espectador, pero tampoco es un actor. No hay ningún papel para él, todos arrieron con sus libros. En un mundo de espectadores y actores, Don Quijote da la espalda a una vida escenográfica. Si al menos el mundo fuera de los actores... El mundo es un mundo de espectadores, y cada vez más. El mundo está repleto de personas pasivas y desinteresadas que ceden a otros el protagonismo de sus propias vidas; la mayoría de las personas viven sus vidas como si éstas fueran prestadas. Ciertamente, muchos son los espectadores, pero ojo con los héroes de escena dispuestos a la hazaña desmedida. La razón necesita el empuje

de la pasión en la misma medida en que la pasión exige la sujeción de la razón: la razón debe ser apasionada, la pasión razonable.

Los excesos de nuestro hidalgo también muestran nuestros defectos. Frente al Quijote terrorista de Savater debemos advertir que el terror no contempla razones, o todo lo contrario, se limita a contemplar de manera impasible cualquier razonamiento. El terror no tiene tiempo, no puede esperar, debe hacer y sobre todo deshacer. La reflexión es siempre un sucedáneo, un momento inevitable y lamentable de la acción. En el terror la pasión no sólo empuja, arremete. El lenguaje del terror no es la pasión, sino la furia. La crueldad y brutalidad que Nabokov⁴ ve en el *Quijote* a través de sus personajes son también gigantes a los que Don Quijote se enfrenta. Don Quijote no es un fanático, y no lo es porque a Don Quijote no le mueve ni la ambición, ni el odio, ni la crueldad ni el poder. Los inocentes y los indefensos no son por lo general objetos de su ira, sino sujetos de sus acciones. Cuando Thomas Mann pone rumbo a América, no huye de «lúgubres Quijotes de la brutalidad» como cree Savater, sino de una Europa en que el nihilismo ha profanado todo tipo de valor. Es preciso que no confundamos la razón de la locura quijotesca con la barbarie de la razón. El pecado de Don Quijote es su redención.

No quiere Don Quijote ser malo de puro bueno. La dulzura sólo es para niños y necios: no todas las palabras y actos pueden y deben ser de seda. La maldad de Don Quijote proviene de una amarga bondad: es preciso decir no a la indolencia, a la injusticia y al poder desenfrenado. Numerosas interpretaciones del Quijote han insistido en el proceso de ridiculización y escarnio que Cervantes lleva a cabo con Don Quijote; no obstante, también estas interpretaciones minusvaloran el momento ético de verdad que comportan las acciones descabelladas de nuestro caballero. Cuando Don Quijote se dirige a zafias mozas –nos recuerda Unamuno– como si de señoras principales se tratara, la locura de Don Quijote se convierte en locura redentora: la risa de las mozas cede, por arte de magia, a un respetuoso silencio y servicio. ¡Qué fácil hubiera sido en este pasaje ridiculizar al hidalgo! Pero las acciones quijotescas no contienen tan sólo un momento ético de verdad; la ocasión de reivindicación social corre a la misma altura y velocidad: «la risa del lector –dice Benjamin en correspondencia con Adorno– salva en don Quijote el honor del mundo burgués, frente al que el mundo caballeresco se presenta como necio y uniforme»⁵. La risa, subrayada hasta la extenuación por el mundo burgués, no deja oír la tragedia ética que supone la desaparición de

⁴ Vladimir Nabokov, *El Quijote*, Ediciones B, Barcelona, 1987.

⁵ Theodor W. Adorno y Walter Benjamín, *Correspondencia 1928-1940*, Trotta, Madrid, 1998.

algunos valores del mundo caballeresco. Sancho es a la moral lo que Don Quijote a la ética: la aceptación de los valores establecidos que representa Sancho es cuestionada constantemente por la locura quiijotesca.

Puede ser inmoral no hacer de la moralidad una práctica. En ocasiones, la realización de las normas nos descubre sus falsedades e inconveniencias. Precisamente por ello Don Quijote no es un mero idealista: la concreción de la idea da a ésta su verdadero valor. Pero si la moralidad es para nuestro hidalgo una práctica, también lo es su forma de conocer el mundo. Cervantes nos recuerda que conocer, mirar o ver, supone un sujeto activamente metafórico. Dios, o una naranja, son construcciones activas. Don Quijote realiza las alegorías cognitivas que su moralidad requiere: imágenes desoyuntadas para acciones justas. Como Galileo, uno de los pocos capaces de ver a través de su telescopio las deformidades lunares, Don Quijote es también *único* para ver deformidades terrestres. En un mundo en que la escritura ha fragmentado los valores medievales, Don Quijote hace suyos valores que su propia sociedad considera ya risibles e irrisorios. Sólo desde esta perspectiva puede entenderse la apología de la libertad que proclama nuestro hidalgo a través de todo el relato.

Pero no es sólo Don Quijote quien en ocasiones disloca el principio de realidad: el buen Sancho responde a las más diversas situaciones con la previsión o explicación retrospectiva del refrán. El relato muestra hasta qué punto los refranes, como apunta Jauss, «se enredan en la casuística de la vida; con lo que subrayan la contradicción básica del refrán considerado como categoría de la experiencia práctica»⁶. Frente al refrán de Sancho se erige orgulloso el dicho quiijotesco. Un ejemplo: «las obras de caridad que se hacen tibia y flojamente —dice el caballero— no tienen mérito ni valen nada» (II, 36). Estas palabras, censuradas en el índice expurgatorio del cardenal Zapata de 1632, muestran la distancia que media entre la ética del dicho y la moral del refrán. No obstante, no seamos injustos con Sancho, no seamos injustos con quien reconoce que es más loco quien sigue al loco. La locura de Sancho es un excelente antídoto al alcoholizado heroísmo de Don Quijote. La mancha de mora con otra verde se quita.

UNAMUNO

Para el joven Unamuno Don Quijote no es más que un “Ulises arabizado”. El pensador vasco, que profesa por los árabes “una profunda antipatía”,

⁶ Hans Robert Jauss, *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Taurus, Madrid, 1992.

considera su paso por España “la mayor calamidad que hemos padecido”. Unamuno se opone así, radicalmente, a la interpretación de Ganivet,⁷ que considerará a Don Quijote símbolo nacional y cultural, así como la muestra de la decisiva influencia de la cultura árabe en la psicología española. En el *Idearium*, la visión de Don Quijote se asocia, frente al Sancho positivista, con una visión idealista y trascendental de la justicia. Ganivet considera a Don Quijote “un prodigio humano en el que se idealiza todo cuanto idealmente se concibe. (...) Sin los árabes, Don Quijote y Sancho Panza hubieran sido siempre un solo hombre, un remedo de Ulises”.

Unamuno cree que Ganivet desconoce lo que significó la Reforma, así como el dogma cristiano. En 1898, Unamuno escribe dos artículos en relación a la obra cervantina: «¡Muera Don Quijote!» y «¡Viva Alonso el Bueno!». La interpretación que realiza aquí Unamuno es diametralmente opuesta a la que realizará en *Vida de Don Quijote y Sancho* siete años después. Frente a la interpretación romántica al uso, Alonso Quijano encarna en la figura quijotesca el prototipo de alienación marxista. Laín Entralgo llamó “quijánico” (por Alonso Quijano) a esta primera interpretación que de *El Quijote* hace Unamuno. Esta misma visión será compartida por Ramiro de Maeztu. Maeztu publica en 1901 el artículo “El libro de los viejos” (*Correspondencia de España*). En esta obra, *El Quijote* representa la decadencia española por excelencia; por ello, no es un libro para recomendar a los jóvenes de la nueva España, pues la obra tan sólo podría infundirles “melancolía”. Es interesante subrayar una cuestión metodológica: siguiendo el “consejo del maestro” (Nietzsche), la perspectiva con la que se enfoca la obra es la de “ver la verdad por la óptica del artista, pero el arte por la óptica de la vida”. Visto *El Quijote* por la óptica de la vida, es un libro de desaliento y fracaso.

Dos años más tarde, en diciembre de 1903, Maeztu publica el artículo “Don Quijote en Barcelona” (*Alma Española*), en donde sigue desaconsejando *El Quijote* frente al ideal de aventura y acción que España necesita. Curiosamente, sea cual sea la interpretación, se exige, como Zaratustra, mirar al futuro más que al pasado.

Es importante recalcar lo que el desastre del 98 significó, tanto para los intelectuales de la época, como para el propio Unamuno en relación a su propia crisis personal: Alonso Quijano simboliza –tomando de nuevo como punto de partida el *Idearium* de Ganivet– el realismo que tanto precisa el pueblo español para superar la crisis del 98, así como la sensatez individual de sus intelectuales. El problema de España ha consistido precisamente en su

⁷ La versión que hemos utilizado es la de Espasa-Calpe, Madrid, 1998.

“quijotismo”, en un desquiciamiento del principio de realidad. Sin embargo, esta perspectiva cambiará radicalmente. En *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905) a pesar del aparente relativismo gnoseológico del autor (perspectiva “es bacía y es yelmo a la vez porque hace a los dos trances”), Don Quijote, precisamente por loco, por irracional, es capaz de conocer la profunda verdad del mundo. Unamuno confirmará esta visión en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913); el salmantino se pregunta: «¿Qué ha dejado a la cultura Don Quijote?». Y diré: “¡el quijotismo, y no es poco!”. Todo un método, toda una epistemología, toda una estética, toda una lógica, toda una ética, toda una religión sobre todo, es decir, toda una economía a lo eterno y lo divino, toda una esperanza en lo absurdo racional». En esta obra, el quijotismo se convierte en el soporte religioso por excelencia: «El quijotismo no es sino lo más desesperado de la lucha de la Edad Media contra el Renacimiento que salió de ella» (Cap.XII). Nadie como España ha mantenido en Europa sus raíces medievales. Frente al regeneracionismo europeizante, Unamuno reclama la autenticidad de una supuesta «vitalidad nacional» basada en valores religiosos medievales. A pesar de la bipolaridad de su interpretación, poco tienen de dialéctica sus aproximaciones, sobre todo al compararla con la lectura de *El Quijote* que realiza un hegeliano como Karl Rosenkranz⁸, capaz de aunar en la figura de Don Quijote caricatura y autenticidad. Unamuno, caballero andante, se nos presenta como adalid de una españolidad de rancio abolengo, pero también de abolengo rancio: “Siéntome con un alma medieval, y se me antoja que es medieval el alma de mi patria; (...) y el quijotismo no es sino lo más desesperado de la lucha de la Edad Media contra el Renacimiento, que salió de ella”. Don Quijote simboliza la tensión entre lo que debe ser el mundo y lo que la ciencia, el sentido común y la razón nos muestra.

Es posible que la posición de Nietzsche respecto al *El Quijote* fuera decisiva en el cambio de interpretación que realiza Unamuno. A pesar de la indudable presencia de Nietzsche en la obra del salmantino, a pesar de la manera “zaratústrea” que dirá Clarín, aquél no fue nunca “santo de su devoción”. “El pobre Nietzsche”, “el desgraciado Nietzsche”, “el embaucador”, el “tal Nietzsche”, representa una filosofía impía aderezada con un desmedido orgullo y una total falta de compasión. El hombre solo podrá ser superado en el intento de encontrar a Dios. El superhombre no es Napoleón, Borgia o Maquiavelo, sino Cristo.

El primero que parece establece en España la relación entre el superhombre nietzscheano y Don Quijote es el positivista Pompeyo Gener. El 17

⁸ *Estética de lo feo*, Julio Ollero, Madrid, 1992.

de mayo de 1900, Gener publica en la revista *Joventut* (I, nº 14) un fragmento titulado “De mon ‘Evangeli de la Vida” del un libro que quedará sin concluir titulado *L’Evangeli de la Vida*. Parece que en este texto, Gener, tras distinguir la grandeza de la fuerza (Napoleón, Riego o Garibaldi), la grandeza del genio (Balzac, Stirner o Nietzsche) y la del dinero, ensalza la figura de Don Quijote como aquel ideal sobrehumano capaz de cuestionar al pequeño hombre de negocios preocupado meramente por las cuestiones materiales. Sobejano recoge en su *Nietzsche en España*⁹ un texto de Gener que recuerda Francisco Navarro y Ledesma (1869-1905) tras la consumación del desastre colonial, y en el que se reprocha a Unamuno y a otros negadores de la figura quijotesca su homicidio frustrado:

“Ahora (...) hablan mal por aquí de Don Quijote, maldicen de Don Quijote... Don Quijote es lo único bueno que había en España; porque el espíritu de Don Quijote no perdura en el alma nacional, hemos perdido Cuba, Puerto Rico y Filipinas... Don Quijote es la justicia, es la práctica denodada de la justicia. Lo que los sociólogos modernos llamamos el *super-hombre* sería Don Quijote si tuviera representación moral.”

“Pensadores como el Sr. Unamuno (dice ya Navarro) han pedido a la raíz de las últimas catástrofes, que matemos de una vez a Don Quijote. –No, Sr. Unamuno: tiene razón y mucha, en este punto D. Pompeyo Gener. –No matamos a Don Quijote ahora: lo hemos ido matando poco a poco, en el transcurso de unos cuantos siglos. (“Después del otro jueves” *La Revista Moderna*, III, nº 117, 26-5-1899)”.

Dos años después, Gener realiza un pequeño ensayo para definir a “Don Quijote y Sancho Panza com à tipos simbòlichs espanyols y com à tipos simbòlichs humans” (*Joventut*, II, nº 82 y 83 del 5 y 12 de septiembre de 1901). Don Quijote, símbolo de la raza castellana, posibilidad sobrehumana, espíritu de Justicia sin sentido práctico, e ideal prefijado como imperativo categórico se opone diametralmente al hombre degenerado inmovilista y sin expectativa de progreso que representa Sancho. España podía haber sido la “raza superior del planeta” si, uniendo y respetando la diversidad de nuestros pueblos, hubiera conservado el impulso quijotesco. Navarro Ledesma fue especialmente conocido por una no mala biografía de Cervantes: *El Ingenioso Hidalgo Miguel de Cervantes Saavedra*, publicada en 1905 (2ª ed. Suc. de Hernando, Madrid, 1915), año de su prematura muerte. Allí, la comparación entre el Caballero de los Leones, El loco Vidriera y la imagen del superhom-

⁹ Madrid, Gredos, 1967, pág. 170.

bre, también se aúnan. Muchos retomarán la comparación entre Don Quijote y el espíritu de Zaratustra: Gabriel Alomar en *Notas al margen de mi Quijote* (1905), Azorín en “Nietzsche, el Quijote y los Duques”, *Los valores literarios* (1914), León Felipe en *Versos y Oraciones de Caminante* (1930), o Manuel Bueno en *Poniente solar* (1931) son algunos ejemplos.

LEDESMA RAMOS

La obra de Ledesma a la que nos referiremos es *El Quijote y nuestro tiempo* (1924)¹⁰, ensayo publicado con algunos párrafos censurados por Tomás Borrás en la edición de 1971. A pesar de que Ledesma pudiera conocer la interpretación nietzscheana («hoy hay ya muchos que no se ríen de Don Quijote, cosa que, sin duda alguna, no sucedería en su tiempo» [p. 117]), el autor español prescinde del móvil cómico: «solo él puede divertir a los tontos sin perder ni una parte mínima de dignidad» (*Ibidem*). «Estamos seguros de que a ningún lector se le vendrá la risa a los labios, porque aquí no caben comicidades, y no seguimos en el Gran Libro mas que la vena seria, muy seria, que existe en él, aunque muchos tontos no lo crean»¹¹. Remitiéndose al grito unamuniano «¡Muera Don Quijote!», Ledesma justifica a su mentor: «Quiso decir: No más ansias imperialistas, no más locas aventuras. [...] Don Quijote nada tiene que ver con estas mezquindades de ruina de países o de posesión de tales o cuales colonias. [...] Es un error mezclar equivocadamente conceptos y energías que no tienen ni pueden tener entre sí relación alguna»¹².

Y sin embargo, son numerosas las ocasiones en que “conceptos y energías” se enlazan de manera forzada. Don Quijote y Zaratustra se proyectan a lo largo de todo el libro («hasta ahora, Goethe y Nietzsche, me parecen los más grandes focos de intuiciones»¹³); y así, Nietzsche se hace presente en su pensamiento anti-ilustrado («Rousseau [...] debió suicidarse, porque llegó una época en que ya estorbaba»¹⁴); su amor al superhombre («individualidades puras, aquellas que nada deban a nadie»¹⁵). «Anhelo que todos se conviertan en hombres “pura sangre”, y que desarrollen el mayor exponente de vida físi-

¹⁰ La edición consultada es la de Vasallo de Mumbert, Madrid, 1971.

¹¹ O. c., pág. 43.

¹² *Ibid.*

¹³ O. c., pág. 170.

¹⁴ O. c., pág. 25.

¹⁵ O. c., pág. 92.

ca»¹⁶; su apoyo a la teoría de la moral de señores y esclavos («Don Quijote [...] quería hacer de ellos [los hombres] dos clases de hombres: una, la clase superior, compuesta por Quijotes; esto es, por caballeros andantes. Otra, compuesta por individuos que creyeran en la existencia de Quijotes, reverenciándolos como a hombres superiores que eran, hijos predilectos del Gran Espíritu»¹⁷); su amoralismo («Don Quijote posee la moral de la amoralidad [...] moral fundada en su desconocimiento»¹⁸. «Me parece pueril decirle a un hombre que va contra la moral cuando comete un crimen, o cuando roba. [...] La moral propiamente dicha es labor de policía»¹⁹. La bondad es “una de las manifestaciones de la debilidad del hombre. Afirmo que el “hombre bueno” es una especie de “hazmerreír” en la sociedad de todos los tiempos»²⁰); su anti-historicismo («la historia es el excremento de las épocas»²¹); su vitalismo («una cosa es la inteligencia y otra cosa es “la vida”. Querer aplicar a ésta las verdades de aquélla es la utopía del racionalismo»²²); y por supuesto su ateísmo («el fracaso del “sentir religioso” nos hace respirar con fuerza»²³. Especialmente importante es este último punto, no sólo por constituir una de las características principales de todo fascismo, sino por ser también el asunto de discrepancia central entre Unamuno y Ledesma.

ORTEGA Y GASSET

Especial atención merecerá para nosotros las *Meditaciones del Quijote* de Ortega, tanto por lo que significará el libro en la España del momento, como por lo que representa en la obra general del filósofo.

I. *Filosofía y vida*

Recogiendo la afirmación de Ortega de que al pensar debidamente la frase de Hegel “la idea es lo absoluto” vemos esclarecida de un golpe “la enorme perspectiva del mundo”, nos preguntamos si no pretende Ortega

¹⁶ O. c., pág. 167.

¹⁷ O. c., pág. 133.

¹⁸ O. c., pág. 72 y s.

¹⁹ O. c., pág. 77.

²⁰ O. c., pág. 138.

²¹ O. c., pág. 147.

²² O. c., pág. 163.

²³ O. c., pág. 164.

integrar la concepción dialéctica de la realidad y del conocimiento de Hegel en el perspectivismo de Nietzsche: el idealismo absoluto como tarea inacabable en relación con la enorme perspectiva del mundo (lo nouménico kantiano: “*Dios es la perspectiva y la jerarquía*”).

Por otra parte, ¿no sugiere Ortega una relación dialéctica entre el “yo” y la “circunstancia”, y entre la “circunstancia” y la “inmensa perspectiva del mundo”?

De este modo, el raciovitalismo de Ortega estaría representado, en este momento, por Platón, Spinoza y Hegel, en su aspecto racional, y por Nietzsche y la Biología en su aspecto vital. Más aun, si en otros trabajos hemos defendido que, al menos en la primera etapa de Ortega, más que de un raciovitalismo, deberíamos hablar de un vitalismo de talante racional debemos reconocer que, en esta primera obra, el aspecto racional estaría más en equilibrio con el vital –aunque éste último sería el más radical, como tendremos ocasión de ver–.

Por otra parte, nos reafirmamos en otra de nuestras tesis, a propósito de las fuentes germánicas de Ortega, y es la que se refiere a la notable influencia que sobre su pensamiento ejerce Nietzsche –aspecto éste que nos parece que no ha sido justamente valorado hasta el presente–.²⁴

A propósito del adagio “Los árboles no dejan ver el bosque”²⁵, que sintetiza una extensa metáfora sobre la que Ortega se explaya literariamente, podemos concretar diciendo que los árboles serían la superficie y lo patente; el bosque, como “*suma de posibles actos nuestros*”²⁶, la profundidad y lo latente; y que ambas dimensiones constituirían el mundo. Asimismo, Ortega se refiere al pensamiento como un “*dialéctico fauno que persigue, como a una ninfa fugaz, la esencia del bosque*”²⁷; pero no sólo es dialéctico el pensamiento que persigue la esencia, la idea, sino que también hay una dialéctica en la realidad entre la superficie, lo patente y las impresiones, de una parte, y lo profundo, lo latente y las estructuras, de otra²⁸.

²⁴ Ver Moraleja Juárez, Alfonso y Simancas Tejedor, Moisés, “La figura de Mirabeau en Ortega y Nietzsche”. V *Jornadas de Hispanismo Filosófico*. Asociación de Hispanismo Filosófico, Sociedad Menéndez Pelayo de Santander, 16-18 de abril de 2001; y “Ortega y Gasset: ¿de la vida a la cultura?”. VI *Jornadas de Hispanismo Filosófico*. Asociación de Hispanismo Filosófico, U.C.M., 10-12 de septiembre de 2003.

²⁵ Ortega y Gasset, o. c., pág. 764.

²⁶ O. c., pág. 765.

²⁷ O. c., pág. 767.

²⁸ O. c., pág. 768.

A continuación, y siguiendo con la metáfora del bosque, Ortega establece una relación entre la “pedagogía de la alusión” (descubrimiento) y la verdad como “alétheia” (desvelamiento e “iluminación subitánea”), aspectos que caracterizarían su modo de hacer filosofía y que obedecen a una voluntad de estilo; aun a riesgo de que, a veces, en el propio pensamiento de Ortega se haga realidad aquello de que “los árboles no dejan ver el bosque”²⁹.

De manera que, como antes apuntábamos, el término “dialéctico” tendría dos sentidos en Ortega: uno haría referencia al intento de Ortega por salvar la concepción dialéctica de Hegel, que fue víctima de un error de perspectiva en su aspiración de haber alcanzado lo absoluto, olvidando que “el todo es la abstracción de las partes”; y otro, como una reinterpretación de la dialéctica platónica, entendiendo el diálogo (palabra, razón) como “pedagogía de la alusión” y “alétheia”, y el eros como “amor intelectual” y “pasión de la síntesis”.

Y, por fin, aparece la influencia de Nietzsche en la idea de “razón vital”:

“El concepto no debe ser como una nueva cosa sutil destinada a suplantar las cosas materiales. La misión del concepto no estriba, pues, en desalojar la intuición, la impresión real. La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida.

Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡Cómo si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar! (...)

Muy lejos nos sentimos hoy del dogma hegeliano, que hace del pensamiento substancia última de toda la realidad”³⁰.

Por último, y a propósito de las relaciones entre “cultura” y “vida”, Ortega afirma que la cultura tiene como misión la interpretación y esclarecimiento de la vida, que es problemática; y esta misión de claridad sobre la vida, que sería la raíz de la constitución humana, tendría su máxima expresión en la razón y el concepto. La razón abriría nuevas perspectivas –idea: punto de vista en Platón– sobre el mundo, dilatando la realidad:

“Toda labor de cultura es una interpretación –esclarecimiento, explicación o exégesis– de la vida. (...) La cultura –arte o ciencia o política– es el comentario, es aquel modo de vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación. (...) El hombre tiene una misión de cla-

²⁹ O. c., págs. 768-769.

³⁰ O. c., págs. 784-785.

ridad sobre la tierra. Esta misión no le ha sido revelada por Dios ni le es impuesta desde fuera por nadie ni por nada. La lleva dentro de sí, es la raíz misma de su constitución. (...)

Literalmente exacta es la opinión platónica de que no miramos con los ojos, sino al través o por medio de los ojos; miramos con los conceptos. Idea en Platón quería decir punto de vista".

Así, la "idea" en Platón, trasunto del idealismo absoluto hegeliano, es ahora interpretada como "punto de vista", y la "razón", sujeto de la historia universal en Hegel, integrada en el vitalismo de Nietzsche.

II. *Cultura y biología*

La cultura, tomada de modo genérico, representa para Ortega la vida ideal y abstracta, en relación dialéctica con la vida individual y la circunstancia; lo que podríamos expresar en la máxima: "De la cultura a la vida".

"La cultura nos proporciona objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata (...). Forman como una zona de vida ideal y abstracta (...). Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de las que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos*. (...)

Todo lo general, todo lo aprendido, todo lo logrado en la cultura es sólo la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato"³¹.

Por otra parte, frente a las tesis de Menéndez Pelayo sobre las "*nieblas germánicas*" y la "*claridad latina*", Ortega distingue entre las culturas "mediterránea" y "germánica". La germánica sería la cultura de las "realidades profundas" (heredera de Grecia), frente a la mediterránea (heredera de Roma), la cultura de las "superficies".

Grecia inventó los temas sustanciales cultura europea, protagonista de la historia; mientras que Roma fue imitativa y totalmente refleja.

En cuanto a "Germania", llegado el momento se convirtió en colaboradora y continuadora de Grecia, como lo demuestran ciertas manifestaciones artísticas del Renacimiento, así como la ciencia y la filosofía la Modernidad.

"Hay, no una cultura latina, sino una cultura mediterránea. (...) La escisión que ha querido hacerse del mundo mediterráneo, atribuyendo distintos

³¹ O. c., págs. 755-756.

valores a la ribera del Norte y a la del Sur, es un error de perspectiva histórica . (...) No se advirtió que cuando la cultura mediterránea era una realidad, ni Europa ni África existían. Europa comienza cuando los germanos entran plenamente en el organismo unitario del mundo histórico. (...)

Los pensamientos nacidos en Grecia toman la vuelta de Germania. Después de un largo sueño, las ideas platónicas despiertan bajo los cráneos de Galileo, Descartes [?], Leibniz y Kant, germanos. El dios de Esquilo, más ético que metafísico, repercute toscamente, fuertemente, en Lutero; la pura democracia ática en Rousseau, y las musas del Partenón, intactas durante siglos, se entregan un buen día a Donatello y Miguel Ángel, mozos florentinos de germánica prosapia [?].”³²

Pero, ¿cuáles son las causas que explican las diferencias ente las culturas mediterránea y germánica? Para Ortega, el fundamento último estaría en la biología: la raza (“constitución orgánica”) sería el sujeto, y la cultura (“manera de ser histórica”), el producto:

“No hay duda de que la diversidad de genios culturales arguye a la postre una diferencia fisiológica de que aquella en una u otra forma proviene. (...)

Hoy nos faltan por completo los medios para fijar las relaciones de causa a efecto entre las razas como constituciones orgánicas, y las razas como maneras de ser históricas, como tendencias intelectuales, emotivas, artísticas, jurídicas, etc.”³³.

Atendiendo a las diferentes producciones culturales, Ortega cree que los rasgos característicos de la cultura mediterránea serían los siguientes: falta de claridad conceptual –lo sensual– “impresionismo” (apariencia, presencia, actualidad, sentir, exterioridad); mientras que la cultura germánica se caracterizaría por: claridad conceptual –lo ideal– “realismo” (esencia, idealidad, pensar, intimidad). Aparte de ser muy discutible la diferente calidad cultural que Ortega establece entre mediterráneos y germánicos, basada, no lo olvidemos, en una “diferencia fisiológica”, la explicación de Ortega adolece de una radical imprecisión; puesto que, como él mismo reconoce, “faltan por completo los medios para fijar las relaciones de causa a efecto entre las razas

³² O. c., págs. 775-776. Respecto a la cuestión de la cultura mediterránea, en la edición de las *Meditaciones del Quijote* de 1922, Ortega se refiere la obra de Frobenius *Und Afrika sprach*, respecto a “*las profundas concordancias entre la cultura etrusca y la tunecina prerromana.*”, ver apéndices a la presente edición de las *Meditaciones del Quijote*, pág. 990.

³³ O. c., pág. 776.

como constituciones orgánicas, y las razas como maneras de ser históricas". En todo caso, estamos ante lo que, de forma sintética, podríamos expresar con la interrogación: "¿De la vida a la cultura?"

Abundando más en el tema, Ortega distingue entre "*dos castas de hombres: los meditadores y los sensuales*"; lo cual quedaría reflejado en el arte de la cultura mediterránea, cuyo rasgo definitorio sería el de "*impresionismo*": "*Para un mediterráneo, no es lo más importante la esencia de una cosa, sino su presencia, su actualidad: a las cosas preferimos la sensación viva de las cosas.*

"Los latinos llamaban a esto realismo. Como "realismo" es ya un concepto latino y no una visión latina, es un término exento de claridad. ¿De qué cosas –res– habla este realismo? Mientras no distingamos entre las cosas y la apariencia de las cosas, lo más genuino del arte meridional se escapará a nuestra comprensión.(...)

Andamos en peligro de que esa invasión de lo externo nos desaloje de nosotros mismos, vacíe nuestra intimidad, y exentos de ella quedemos transformados en postigos de camino real por donde va y viene el tropel de las cosas."³⁴

III. *Literatura y arte como interpretación de la vida humana.* El Quijote como un nuevo género literario: la novela

A propósito de los géneros literarios, Ortega establece una correlación entre el fondo y la forma: el fondo estaría constituido por ciertos temas radicales (la interpretación radical del hombre en cada época), que exigirían una forma expresiva propia (distintos géneros literarios): "*Entiendo, pues, por géneros literarios, a la inversa que la poética antigua, ciertos temas radicales, irreductibles entre sí, verdaderas categorías estéticas. (...)*

"De uno u otro modo, es siempre el hombre el tema esencial del arte. (...)

Cada época trae consigo una interpretación radical del hombre. (...) Por esto, cada época prefiere un determinado género"³⁵.

El tema de la épica es el pasado ideal (el universo cerrado de los mitos) y su forma el arcaísmo; de modo que para los griegos "poético" es "*lo primario en el orden del tiempo*", "bello" "*lo que contiene en sí el origen y la norma*"³⁶. Por el

³⁴ O. c., págs. 779-780. A propósito del arte latino como de inspiración opuesta al griego, Ortega hace referencia al libro de Franz Wickhoff..

³⁵ O. c., pág. 796.

³⁶ O. c., págs. 800-801.

contrario, la novela tiene como tema la actualidad y personajes típicos, y su forma es la descripción.

Por otra parte, la “*perspectiva épica*” –nos dice Ortega–, alimentada de mitos, no muere en Grecia, pues halla continuación en la Literatura de imaginación y aventura; hasta llegar a los Libros de Caballerías:

“Cuando la visión del mundo que el mito proporciona es derrocada del imperio sobre las ánimas por su hermana enemiga la ciencia, pierde la épica su empaque religioso y toma a campo traviesa en busca de aventuras (...): los libros de caballerías fueron el último grande retoñar del viejo tronco épico”³⁷.

Tras esta excursión por diferentes géneros literarios, Ortega acomete su ensayo de interpretación de *El Quijote*, una de cuyas claves estaría en la escena que representa a Don Quijote ante el retablo de maese Pedro: Hacia dentro, el retablo representa la aventura, la imaginación y el mito; hacia fuera, la estancia y los personajes que asisten a la escena representan la realidad; mientras que la “*naturaleza fronteriza*” de Don Quijote oscila de un mundo a otro.

Pero, al mismo tiempo, tanto el retablo y la estancia están dentro de un libro, el *Quijote*, que es un objeto ideal, estético.

Y aquí establece Ortega un paralelismo con las *Meninas* (reyes-estudio del pintor-cuadro) y *Las hilanderas* de Velázquez (tema mitológico en tapiz-taller-cuadro)³⁸.

La misma profundidad que sugiere Cervantes en la escena de retablo de maese Pedro es la que ha ganado *El Quijote* respecto a los libros de caballerías, pues ahora se trata de acomodar en la capacidad poética (lo imaginario, la aventura) la realidad actual; y ello como destrucción del mito y reabsorción de lo ideal, lo que supone el germen de la novela realista. Por todo ello, y frente al medievalismo cervantino defendido por Unamuno, para Ortega “*Cervantes mira el mundo desde la cumbre del Renacimiento*”³⁹.

La confrontación entre el mito y la realidad le permite a Ortega, desde la literatura, una nueva reflexión sobre la cultura. Así, señala que las cosas tienen “dos vertientes”: por un lado, su “sentido” (significación-interpretación-espíritu-cultura-imágenes-idea), todo lo cual constituye un espejismo como mundo aparte y suficiente; y por otro, su “materialidad” (“positiva substan-

³⁷ O. c., pág. 806. Representativo de esta “literatura de imaginación” sería hoy el fenómeno literario de la novela histórica o del realismo mágico, lo que viene a corroborar la tesis de Ortega.

³⁸ O. c., págs. 808-809.

³⁹ O. c., pág. p. 811.

cia”-“lo que las constituye antes y por encima de toda interpretación”-materia- material sensitivo).

“La cultura, (dice Ortega), –la vertiente ideal de las cosas– pretende establecerse como un mundo aparte y suficiente, adonde podamos trasladar nuestras entrañas. Esto es una ilusión, y sólo mirada como ilusión, sólo puesta como un espejismo sobre la tierra, está la cultura puesta en su lugar”⁴⁰.

Ahora bien, ¿no había quedado dicho que “el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva”?; ¿por qué ahora parece como si el sentido, la significación, la interpretación, simplemente se solapasen a la materialidad de las cosas, a su positiva substancia? Si bien es cierto que la intención de Ortega es explicar la “poesía realista” frente al mito, creemos que en este paso de la filosofía a la literatura hay cierta confusión en Ortega; pues con esto se pierde la relación dialéctica que quisimos ver antes e, incluso, el perspectivismo como algo constitutivo de la realidad.

“Envolviendo a la cultura –como la venta el retablo de la fantasía– yace la bárbara, brutal, muda, insignificancia de la realidad de las cosas. (...) La realidad es un simple y pavoroso “estar ahí”. Presencia, yacimiento, inercia. Materialidad.”⁴¹

Aquí ocupará un lugar central la figura de Don Quijote, arquetipo del Héroe moderno, y su “voluntad de aventura”. El héroe encarna en Ortega la dialéctica entre el individuo (voluntad de aventura, esfuerzo y ánimo, reformar la realidad, querer ser uno mismo, originalidad activa, dolor) y la circunstancia (herencia, antepasados, usos del presente, hábito, costumbre, realidad), entre el deber ser y lo que es; además de tener una significación positiva como trasunto del superhombre de Nietzsche: voluntad de poder como voluntad de aventura y de ilusión, autonomía, originalidad, creación, vida como dolor y peligro⁴², individualismo y aristocratismo.

Pero aún hay más, pues Ortega va a realizar una contraposición entre las figuras del “héroe” (quiere ser él mismo –voluntad de la realidad a lo ideal–

⁴⁰ O. c., págs. 812-813.

⁴¹ O. c., págs. 813-814.

⁴² En otro momento de este ensayo Ortega recuerda la máxima de Nietzsche “¡Vivid en peligro!” (o. c., pág. 783).

querer ser libre y creador, lo trágico) y la del “villano” (“ignora el rebasar y sobrar de la vitalidad” –sus acciones son reacciones– ignora voluntad de aventura, vida vegetativa, querer lo necesario, contentarse con lo que es) lo que anticipa la relación entre “minoría” (hombre excelente) y “masa” (hombre vulgar): “*El villano desconoce aquel estrato de la vida en que ésta ejercita solamente actividades suntuarias, superfluas. Ignora el rebasar y el sobrar de la vitalidad. Vive atenido a lo necesario, y lo que hace lo hace por fuerza. Obra siempre empujado; sus acciones son reacciones*”⁴³.

IV. España y *El Quijote*

Para empezar, señalemos el profundo simbolismo que encierra el hecho de que estas reflexiones sobre *El Quijote* de Cervantes las sitúe Ortega en “La Herrería”, junto al Monasterio del El Escorial, tumba de Felipe II.

Ya al comienzo de su ensayo Ortega muestra su preocupación por el problema de España, utilizando para su diagnóstico a Nietzsche. Así, frente al “odio” y la “aniquilación de los valores”, Ortega pretende tallar en el alma española “*nuevas facetas de sensibilidad ideal*”⁴⁴. Para Ortega, la moral dogmática y la intolerancia incrustadas en el alma española no serían sino una “ficción de heroísmo” y síntomas de rencor y debilidad:

“Diríase que abrazamos el imperativo moral como un arma para simplificar la vida aniquilando porciones inmensas del orbe. Con aguda mirada, ya había Nietzsche descubierto en ciertas actitudes morales formas y productos del rencor”⁴⁵.

De manera que, si el vitalismo (Nietzsche) es utilizado como diagnóstico, la cura parece estar en la filosofía como “amor intelectual”, es decir, buscar la conexión y el sentido de lo que nos rodea (Platón); lo que supone “salvar” la “circunstancia” española.

Otro elemento de diagnóstico lo encuentra Ortega a propósito de una observación de Kant en la *Antropología*, caracterizando a España como “Tierra de los antepasados”:

“Esta influencia del pasado sobre nuestra raza es de las más delicadas. Al través de ella descubriremos la mecánica psicológica del reaccionarismo español. (...)”

⁴³ O. c., págs. 819-820.

⁴⁴ O. c., pág. 748.

⁴⁵ O. c., págs. 749-750.

Esto es lo que no puede el reaccionario: tratar el pasado como un modo de la vida. Lo arranca de la esfera de vitalidad, y, bien muerto, lo sienta en su trozo para que rijan las almas.”⁴⁶.

Por otra parte, y en relación con *El Quijote*, Ortega contrapone el personaje de Don Quijote, como imagen de nuestro dolor, al libro y el estilo de Cervantes, como posibilidad de “negación de la España caduca” y “experimentos de nueva España”.

Siguiendo la metáfora del bosque, a la que nos hemos referido en otro momento de este trabajo, Ortega califica *El Quijote* como “*selva ideal*” y le atribuye la dimensión profundidad; frente a la incapacidad para valorarlo adecuadamente demostrada, a su juicio, en la época de la Restauración. La Restauración es interpretada por Ortega como una etapa de ausencia de dinamismo y “perversión de los instintos valoradores”; y de ahí el error de perspectiva para lo profundo y los valores máximos, como *El Quijote*.

“¿Cómo es posible, cómo es posible que se contente todo un pueblo con semejantes valores falsos? (...) Sólo comparándolas con lo más estimable quedan justamente estimadas las cosas. Conforme se van suprimiendo en la perspectiva de los valores los verdaderamente más altos, se alzan con esa dignidad los que les siguen. El corazón del hombre no tolera el vacío de lo excelente y supremo. (...)”

Perdióse en la Restauración la sensibilidad para todo lo verdaderamente fuerte, excelso, plenario y profundo. (...) Fue, como Nietzsche diría, una etapa de perversión de los instintos valoradores”⁴⁷.

Así, pues, la medicina que parece proponer Ortega para los males de España no sería otra cosa que inteligencia (razón) y esfuerzo (vitalismo), es decir, raciovitalismo. Más aún, cabe preguntarse por qué, según Ortega, la vida española sólo ha sido posible, en el mejor de los casos, como “dinamismo”; lo que guarda relación con la distinción entre culturas “mediterránea” y “germánica”, paralela a la distinción entre dos “castas de hombres”: los “meditadores” y los “sensuales”. España sería el prototipo de cultura mediterránea, “impresionista” (discontinua y fronteriza), frente a la cultura germánica –continuada de Grecia–, “conceptualista” (progresiva y segura). Se trataría, entonces, de realizar en España una integración, en forma de cola-

⁴⁶ O. c., págs. 758-759.

⁴⁷ O. c., págs. 771-772.

boración y jerarquía, entre los rasgos propios de la cultura mediterránea (superficie-impresión-sensualismo), y germánica (profundidad-concepto-meditación).

“Cultura no es la vida toda, sino sólo el momento de seguridad, de firmeza, de claridad. E inventan el concepto como instrumento, no para sustituir la espontaneidad vital, sino para asegurarla. (...)”

¿Por qué el español se obstina en vivir anacrónicamente consigo mismo? ¿Por qué se olvida de su herencia germánica? Sin ella –no hay duda– padecerá un destino equívoco. Detrás de las facciones mediterráneas parece esconderse el gesto asiático o africano, y en éste (...) yace como sólo adormecida la bestia infrahumana, presta a invadir la entera fisonomía.(...).

No me obliguéis a ser sólo español, si español sólo significa para vosotros hombre de la costa reverberante. No metáis en mis entrañas guerras civiles; no azucéis al ibero que va en mí con sus ásperas, hirsutas pasiones contra el blondo germano, meditativo y sentimental. Yo aspiro a poner paz entre mis hombres interiores y los empujo hacia una colaboración.

Para esto es necesario una jerarquía. Y entre las dos claridades [la de “impresión” y la de “meditación”] es menester que hagamos la una eminente⁴⁸.

Y nosotros nos preguntamos: esta integración que precisa Ortega entre lo que ha sido tradición en la cultura española y el progreso, ¿no está acaso ejemplificado en la propia obra de Ortega Gasset, literaria (espontaneidad vital) y filosófica (poder de reflexión) a un tiempo?

Si hasta el momento Ortega había abordado el problema de España en relación con la Filosofía, ahora lo va a hacer desde la Biología; aunque en uno y otro caso la visión de *El Quijote* sirva, como señalamos al principio, de aglutinante y de pretexto para estas meditaciones.

“Como éste es el caso de España, tiene que parecernos perverso un patriotismo sin perspectiva, sin jerarquías, que acepta como español cuanto ha tenido a bien producirse en nuestras tierras, confundiendo las más ineptas degeneraciones con lo que es a España esencial.(...)”

De entre los escombros tradicionales, nos urge salvar la primaria substancia de la raza, el módulo hispánico, aquel simple temblor español ante el caos. Lo que suele llamarse España no es eso, sino justamente el fracaso de eso⁴⁹.

⁴⁸ O. c., págs. 785-787.

⁴⁹ O. c., págs. 792-793.

La propuesta primera de Ortega pasaba por la integración de sensualismo y meditación, elemento mediterráneo y germano de nuestra raza y cultura; ahora, pasa por la crítica a la tradición para encontrar la “sensibilidad” primaria de nuestra raza y su “*intención original*”, de la que la fatalidad histórica nos desvió.

Pero, ¿cómo se articula el paso de la Biología a la Historia, así como de lo biológico a lo literario? Una de las enseñanzas que Ortega extrae de libro de Cervantes es la de Don Quijote como arquetipo del héroe moderno. Y no se trata, como nos advierte el propio Ortega, de caer en el error de considerar aisladamente la figura de Don Quijote:

“Unos, con encantadora previsión, nos proponen que no seamos quijotes; y otros, según la moda más reciente, nos invitan a una existencia absurda, llena de ademanes congestionados”⁵⁰; es decir, no se trata de vivir “alucinados” o “desilusionados”⁵¹.

Por el contrario, y como ya ha quedado dicho, el héroe encarna en Ortega la dialéctica entre el individuo y la circunstancia, además de tener una significación positiva, como trasunto del superhombre de Nietzsche, y de anticipar, al contraponerlo a la figura del villano, el tema de la relación entre “minoría” (hombre excelente) y “masa” (hombre vulgar). Más aún, se trata de recuperar una visión trágica del mundo, en la línea del pensamiento nietzscheano, de la mano de lo trágico (la voluntad del héroe) y lo sublime (el querer ser), frente a un siglo XIX burgués, democrático y positivista, inclinado con exceso hacia la comedia sobre la tierra:

Para finalizar este trabajo, hemos de retomar las críticas de Ortega a la segunda mitad del siglo XIX español y europeo. Respecto a España, Ortega había calificado la Restauración como una época falta de vitalidad y de “perversión de los instintos valoradores”, con el consiguiente error en la “perspectiva de los valores”; pues bien, la infecundidad del patriotismo español, tal y como había sido entendido tradicionalmente, radicaría precisamente en la incapacidad para valorar y estudiar hechos grandes de nuestra cultura como *El Quijote*:

“Falta el libro donde se demuestre al detalle que la novela lleva dentro, como una íntima filigrana, el Quijote (...).

Madame Bovary es un Don Quijote con faldas y un mínimo de tragedia sobre el alma. Es la lectora de novelas románticas y representante de los idea-

⁵⁰ O. c., pág. 760.

⁵¹ O. c., pág. 813.

les burgueses que se han cernido sobre Europa durante medio siglo. ¡Miseros ideales! ¡Democracia burguesa, romanticismo positivista!”⁵².

Y es que, junto a las peculiaridades de la circunstancia española, están las europeas del siglo XIX: el realismo y el positivismo; asimismo, de la mano del darwinismo en biología vendrán las ideas de determinismo y de adaptación al medio, lo que supone la negación de la voluntad, la libertad y la originalidad –atributos que, para Ortega, serían expresión de vitalidad–.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Nuestra interpretación reclama un Quijote individualista e idealista, un hiperracionalista y un activista de la virtud; ¿qué podemos reprochar a las visiones que nos ocupan? En primer lugar, es necesario advertir que nuestra interpretación es más afín con el segundo libro de *El Quijote*: también Cervantes se compadece de su propia creación. Por otra parte, si bien creemos que la lectura contraria también contiene sus momentos de verdad, la existencia de “otra lectura” cuestiona la exclusividad de la anterior. Hemos intentado recoger, sobre todo en relación al salmantino, parte del fermento intelectual de la época, tablero intelectual en el que tanto Unamuno, Ledesma u Ortega establecerán sus movimientos. Sin comprender las distintas polémicas en torno a Nietzsche, al regeneracionismo, al 98 o a *El Quijote*, es posible entender “qué dicen”, pero no “por qué”.

La obra va siempre más allá del autor, pero es necesario tener en cuenta las motivaciones personales, así como los contextos históricos y socio-culturales en donde autor y obra aparecen. El autor va también más allá de los contextos: superándolos, rechazándolos, apropiándose los. Pero que el autor y la obran vaya más allá no significa que podamos descoyuntar obra y autor a discreción. La obra puede permitir el salto a otras épocas, a otras obras y autores –precisamente por eso hablamos de una obra clásica–, pero debe haber una continuidad en inquietudes y problemas que impida el salto al vacío. En este sentido, la obra de Ledesma es el prototipo de lo que no se debería hacer. «No me he ocupado ni un solo momento –dice Ledesma– del *Quijote* novela»⁵³. Pues bien, es preciso no perder de vista el texto, la novela, para no olvidar nunca la referencia de la que se parte. Bajo el pretexto de

⁵² O. c., págs. 823-824.

⁵³ Ramiro Ledesma, o. c., pág. 121. “¿Qué me importa –dice Unamuno en *El sentimiento trágico de la vida*– lo que Cervantes quiso o no quiso poner allí y lo que realmente puso? Lo vivo es lo que yo realmente descubrí” (Cap XII).

condenar la pedantería erudita y libresca, «el exceso de investigación»⁵⁴, Ledesma obvia todo tipo de información, pertinente o no. Pero pongamos algún que otro ejemplo: «Hemos de prescindir de muchas cosas y de muchos detalles. [...] Y me parece que una de las medidas, la primera medida, es suprimir de cuajo a Dulcinea. [...] La mujer resta seriedad y profundidad a nuestras reflexiones»⁵⁵. Una cosa es que se obvien problemas de un autor o de un texto, pero de ahí a considerarlos prescindibles e incluso “molestos”, es otra cosa. Más que cuestionable es también la interpretación de otros personajes cervantinos: «Sancho es un enemigo perenne de Don Quijote. [...] La maldad de Sancho, que no se sacrifica lo más mínimo por Don Quijote, y que lo ama cuando este amor resulta compatible con sus propios intereses. Pero Sancho es ruin y cobarde»⁵⁶. «Sancho es la más elocuente prueba de la falsedad de tan cacareado refrán que dice: “Dime con quién andas...”»⁵⁷. «El Bachiller Carrasco es en el Gran Libro la antítesis de don Quijote»⁵⁸. «El ama y la sobrina de don Quijote –mediocridades que no tienen conciencia de su *mediocridad*»⁵⁹.

En el ámbito político, poco ayudarán a la España del momento el tira y afloja de las distintas interpretaciones. Las propuestas para superar la conmoción nacional del 98 son poco realistas e inapropiadas, y no porque ciertas aproximaciones puedan ser descabelladas, sino porque las consecuencias que se deducen sí lo son. La apropiación de El Quijote será variopinta: desde símbolo de desgracia nacional (algo que por cierto también afirma Nietzsche en un fragmento de 1877) a gloria nacional, de símbolo imperialista a símbolo castizo, de libro decadente a regeneracionista. Parece que El Quijote es la excusa perfecta para tratar de todos aquellos problemas que no trata El Quijote, el pretexto que fundamenta el medievalismo irracionalista unamuniano, o el disfraz de un superhidalgo amoral en Ortega y Ledesma. ¿Instrucciones para olvidar El Quijote? Tal vez sea mejor elaborar algunas instrucciones para cuestionar ciertas interpretaciones que de él se han hecho. Esperemos haber contribuido en algo al respecto.

⁵⁴ O. c., pág. 16.

⁵⁵ O. c., pág. 42.

⁵⁶ O. c., pág. 87.

⁵⁷ O. c., pág. 119.

⁵⁸ O. c., pág. 95.

⁵⁹ O. c., pág. 131.

LA ESCUELA NUEVA

Almudena CASADO GARCÍA
Universidad Autónoma de Madrid

“Titúlase dicha Institución Escuela Nueva, y tiene el propósito de fundar enseñanzas diversas, tanto para adultos como para niños.”

Hacia 1907 surgió la idea de crear un foro de encuentro entre socialistas, intelectuales y estudiosos de los temas sociales. Con esta idea se reunieron en el Ateneo una serie de jóvenes reformistas y socialistas entre los que se contaban hombres como Ortega y Gasset, Fernando de los Ríos, Quirós, García Cortés, Meliá, Tomás Elorrieta, Núñez de Arenas y Rafael Urbano.

La intención última era constituir la versión española de la “Fabian Society” inglesa, cuna del socialismo de aquel país.

Rafael Urbano nos hace una breve historia de la “Fabian Society”¹ y de la propia Escuela Nueva:

“Tomas Davidson llegó a Londres procedente de Italia, y allí se encontró la más absoluta indiferencia hacia las desigualdades sociales. Frente a la lucha que mantenían la *Social Democratic Federation* y la *Social League*, Davidson propugna una actitud de prudencia, “si se quería difundir el interés y no el terror por el programa socialista”.

Davidson formó un grupo a su alrededor para estudiar los hechos sociales y trabajar en la reforma humana. Se denominó a esta sociedad *Asociación para la Nueva Vida*, designación que fue motivo de chanza para el vulgo, que comenzó a llamar a los asociados “fabianos” (como imitadores del cónsul Quinto Fabio Máximo, que venció a las fuerzas de Aníbal por su prudencia). El secretario de esta sociedad acogió el mote, y la asociación quedó designada con el nombre de *Fabian Society*.

¹ *El Socialista* (18 diciembre 1913).

“Creada la Asociación por burgueses estudiosos, socialistas de espíritu, se empeñaron en una tarea fecundísima, en la que se pusieron a contribución todas las actividades espirituales: la ciencia, la religión, el arte, el libro, el folleto, el cartel, el teatro, la novela, el periódico y la revista.”

“Jamás agrupación alguna ha reunido tantos hombres eminentes ni trabajadores más entusiastas (...).”

“Hace unos años, escasamente seis, un núcleo de jóvenes de lo más culto e inteligente que hay entre nosotros, y entre los cuales indignamente me encontraba yo, pensamos crear una Asociación semejante.”

“Nos reunimos en el Ateneo Luis del Valle, Palacios, Sánchez Ocaña, Ortega y Gasset, Fernando de los Ríos, Bernaldo de Quirós, García Cortés, Meliá, Martín Robles, Tomás Elorrieta, Ormaeches, Emilio Corrales, José Belda, Núñez de Arenas, Lluriu, Negreira, yo y algún otro que deploro muy de veras no recordar.”

“Nos reunimos, hablamos algo; no supimos estimularlos, y de aquello sólo quedó este magnífico programa de estudios que redactó principalmente Tomás Elorrieta, y que a título de información de cuanto nos proponíamos hacer merece ser conocido.”

“Por él podrá verse que nos animaban los mejores deseos, y que ese ansia de intervenir seriamente en la vida política, llevando a él las conquistas del estudio y las dignidades de la ciencia contra todas las caciquerías y ruindades presentes, han animado desde hace tiempo a la juventud”.

A continuación Rafael Urbano reproduce el “Cuestionario para un estudio del Partido Socialista Español”, que pasamos a reproducir íntegramente para comprender mejor el importante estudio que este grupo se planteó acerca del socialismo:

Tema 1º. El Partido Socialista español es un Partido de clase. Estudio de su composición. Rectitud de los socialistas españoles (...). Estudio comparativo del espíritu de clase que anima al Partido Socialista español y del espíritu de los Partidos Socialistas extranjeros.

Tema 2º. El Partido Socialista español es especialmente un Partido moralizador. Examen de su régimen interno. Expulsión de algunos afiliados. Negativa del Partido Socialista a aceptar la representación parlamentaria que algunos Gobiernos le han ofrecido. Denuncias presentadas por los concejales socialistas. Ídem por el Partido Socialista contra algunos Gobiernos y Diputados.

Tema 3º. El Partido Socialista español y los problemas económicos:

Soluciones presentadas por el Partido Socialista. Jornada máxima de trabajo, salario mínimo, abaratamiento de subsistencias, impuestos sobre la renta y sucesiones, etc., nacionalización de minas, ferrocarriles.

Partido Socialista español y las huelgas. Huelgas generales de Bilbao y Barcelona. El Partido Socialista español y los Sindicatos obreros.

Partido socialista español y la cuestión agraria. Propaganda de Pablo Iglesias por Castilla y Andalucía. Los latifundios de Andalucía, foros de Galicia, contratos de inquilinato de las Vascongadas, etc.

Socialismo municipal. Trabajos de los concejales socialistas de Bilbao, Municipalización del gas, de los mercados, del agua, etc. Supresión de los impuestos de algunos artículos de primera necesidad. Proyectos de municipalización de tranvías, pan, etc. Proyectos de sustitución de los impuestos de consumos municipales por tributos establecidos sobre la propiedad, etc.

Partido Socialista español y el movimiento cooperativista. Cooperativas socialistas de consumo. Dificultades para la creación de Cooperativas de producción y crédito.

Tema 4º. Partido Socialista español y los problemas constitucionales o políticos:

a) El Partido Socialista español y el sentimiento nacional. El militarismo. La ley de Jurisdicciones.

b) El Partido Socialista español y el regionalismo. Socialistas y bizcarras y catalanismo. Proyecto de organización provincial de los socialistas bilbaínos.

c) El Partido Socialista español y el parlamentarismo. El sufragio universal y el voto corporativo.

d) El Partido Socialista español y el feminismo político.

Tema 5º. El Partido Socialista español y la cuestión de la enseñanza, escuelas laicas, escuelas profesionales de tipógrafos, Biblioteca municipal de Bilbao, conferencias de los Centros Socialistas. El Partido Socialista español y la libertad de enseñanza, o, mejor dicho, la enseñanza de las Órdenes religiosas.

Tema 6º. El Partido Socialista español y el derecho civil:

El matrimonio y el divorcio. La legitimidad de los hijos; la averiguación de la paternidad de los hijos legítimos. Capacidad jurídica de la mujer.

Transformación del derecho de propiedad.

Del derecho de obligación. Contrato colectivo de trabajo. Contrato de servicios domésticos.

Del derecho de sucesión.

Tema 7º. El Partido Socialista español y los problemas relativos al Derecho penal y al sistema penitenciario. Detenciones ilegales. Delitos políticos. Artículos que penan las huelgas. Campañas contra los tormentos de Montjuich y de Alcalá del Valle.

Tema 8º. El Partido Socialista español y el sentimiento religioso. Espíritu religioso del Partido. Matrimonios y entierros civiles. Respeto del matrimonio religioso ajeno. Aversión del Partido a las algaradas anticlericales.

Tema 9º. El Partido Socialista español y el arte. Influencia del socialismo en la literatura, música, pintura y escritura nacionales. Grupos artísticos, orfeones socialistas, etc.

Tema 10º. Organización del Partido Socialista.

Agrupaciones, Juventudes y Grupos femeninos. Comisiones de propagandistas. Elección de cargos.

Propaganda socialista. Mítines, excursiones, etc.

Relaciones del Partido Socialista español con los otros partidos que integran la Internacional Socialista.

Congresos internacionales y nacionales.

El Partido Socialista español y los demás grupos políticos españoles. Socialistas y anarquistas. Decadencia del Anarquismo como consecuencia del movimiento socialista. El Partido Socialista y los partidos radicales españoles. Casos en que puede aliarse con ellos. Alianzas electorales y parlamentarias. Estudio comparativo de la táctica del Partido Socialista español con la de los Partidos Socialistas extranjeros.

Examen de la fuerza expansiva del Partido Socialista español. Causas de su lento desenvolvimiento.

Tema 11º. Otras manifestaciones de la tendencia socialista.

a) Colectivismo agrario. Municipalización de servicios. Movimiento antiforal de Galicia.

b) Tendencia de la juventud universitaria hacia el campo socialista.

c) Sentido intervencionista de la unión de los actuales republicanos.

d) El partido demócrata y las reformas sociales.

e) El partido liberal. Rectificación de su individualismo pasado.

f) El partido conservador. Examen de sus leyes sociales.

g) Los católicossocialistas. Sindicatos amarillos. Centros de reforma social, etc.

Este Cuestionario, a través de once temas pasa revista a los principales aspectos teóricos, tácticos y estratégicos del mismo, y es un resumen de todos los problemas que acuciaban a la sociedad en ese momento (impuestos, huelgas, subsistencias, salarios, etc.). Este programa no llegó a desarrollarse.

Núñez de Arenas realiza un estudio a posteriori de las causas que, como decía Rafael Urbano, no supieron estimular la asociación de estos socialistas e intelectuales, y en palabras suyas:

“Fracasó aquel intento porque realmente había dos tendencias claras y distintas: una que podíamos llamar científica y otra de acción.

Querían unos la reclusión para el estudio previo de todos los problemas. ¿No reconocéis en este criterio la nueva Liga que preside persona tan inteligente como Ortega y Gasset?

Los segundos, en cambio, pretendían desde el primer momento lanzarse a la pelea, a la lucha. Robar instantes a la acción para los estudios; estudiar además en la realidad”².

Así, mientras que algunos, como Ortega, eran partidarios de insistir en el estudio y análisis científico de los problemas sociales y realizar una reflexión personal y colectiva; otros buscaban directamente la acción.

Con el paso del tiempo, el grupo original dará origen a dos agrupaciones de orientación opuesta: la Liga de Educación Política y la Escuela Nueva. Los primeros se centraron en la labor intelectual, mientras que los segundos se comprometieron con el movimiento obrero socialista.

Esta institución nació con un carácter mixto de Universidad Popular y de Escuela Societaria, y para ser miembro no era necesario ser socialista (bastaba con no ser confesional y no militar en otro partido).

“Ha pasado el tiempo y casi naturalmente nos hemos venido a agrupar como entonces.

Hubo, sin embargo, un criterio ecléctico: el de alguien que con menos méritos intelectuales que los demás y con mayor voluntad se propuso crear aquel Centro de estudios socialistas.

De aquellas reuniones salió la Escuela Nueva. Creímos, sin embargo, los fundadores, que era conveniente dar a la institución un carácter mixto de Universidad popular y de escuela socialista. No pretendimos hacer labor de altura científica, sino de difundir teorías y de estudio de realidades.

Y a esta Escuela Nueva vinieron desde el primer momento Urbano, Meliá, Quirós, Ovejero: a sumarse a los iniciadores, Agulló, Bugallal, Fernández de Velasco y yo.

Requeríase como condición precisa no profesar ideas antisocialistas ni confesionales, y claro que el militar en partidos distintos del socialista era imposible.

A medida que alrededor nuestro se formaron partidos, algunos de los fundadores se separaron de la Escuela. Ya esta en marcha vinieron elementos valiosos: Vera, Besteiro, García Cortés.

Y hoy la Escuela derivada de aquella Universidad, caracterizada ya como netamente socialista, tiene representación en los Congresos del Partido y continúa su labor amplia de divulgación de teorías socialistas y su misión de estudio de problemas del día.

Algo ha quedado, pues, del esfuerzo de aquellos muchachos cuya buena voluntad e independencia ensalzaba Rafael Urbano: un centro de cultura en el que pueden ingresar todos los espíritus que aún temen la inscripción en un partido como el socialista (...): entran en la Escuela, y a poco, fortalecida su fe, averiguado el mecanismo interno del Partido, ingresan en él”³.

² *El Socialista* (21 diciembre 1913).

³ *El Socialista* (21 diciembre 1913).

Esta apertura organizativa y su origen fabianista atrajeron las desconfianzas hacia la Escuela Nueva por parte de los sectores más obreristas del socialismo español, a pesar de que los hechos demostraron más bien lo contrario. Como señala Núñez de Arenas:

“(...) La Escuela Nueva habrá servido para reclutar intelectuales para el partido –¿no ingresaron Besteiro y aquel gran poeta Javier Bugallal, primero en la Escuela?– y para realizar una labor de propaganda de ideas: los folletos de Owen, Marx, etc., son una prueba (...)”⁴.

Como vemos hasta ahora, la Escuela Nueva cumplió la regla de las escuelas socialistas de la época: por un lado, cumplió la función divulgativa y propagandística; y por otro, se ocupó de la educación de los obreros.

LA INAUGURACIÓN DE LA ESCUELA NUEVA

En enero de 1911 “se verificó en el salón grande de la Casa del Pueblo una gran fiesta artístico-literaria para inaugurar una nueva institución de cultura creada por elementos socialistas y societarios de la Casa.

“Titúlase dicha Institución Escuela Nueva, y tiene el propósito de fundar enseñanzas diversas, tanto para adultos como para niños”⁵.

Esta velada artístico-literaria se engloba en la tradición de las veladas socialistas.

“Abrió el acto nuestro compañero Núñez de Arenas, organizador y alma de la Escuela Nueva, con un discurso de exposición acerca de los propósitos que abriga la nueva fundación”.

Tras el discurso, participaron en la velada los actores Lara Joaquina Pino y Simó Raso, que interpretaron *Los chorros del oro*, de Álvarez Quintero.

A continuación, la actriz del Español Matilde Moreno leyó un cuento de Daudet, y Jacinto Benavente otro de Paul Delaire. José Rubio (profesor de Declamación del Conservatorio) representó “Tratado de urbanidad”, monólogo de Abati. Jenaro Poza leyó un cuento y Javier Bugallal y Ricardo Cata-rineu leyeron versos dedicados a los niños. Ricardo Calvo recitó “El color de los ojos” (Florentino Sanz) y una “Oriental” de Zorrilla.

⁴ Idem nota anterior.

⁵ *El Socialista* (20 enero 1911)

“Todos ellos fueron aplaudidos largamente.

Pero donde se desbordó el entusiasmo de los centenares de niños fue con las jotas de Lucrecia Arana, que esta gran artista cantó con más inspiración y más brío que nunca, sin duda porque jamás se dirigió a un público tan sincero.

Los niños y los mayores salieron entusiasmadísimos de la fiesta, que honra por igual a los organizadores de ella y a los artistas que tan espontáneamente acudieron al llamamiento de los fundadores de la Escuela Nueva”⁶.

Durante el primer año la Escuela Nueva centró su actividad en los aspectos educativos. Sus primeros cursos se desarrollaron entre enero y mayo en la Casa del Pueblo y el Círculo Socialista del Sur. Fueron cursos breves de “explicación de leyes, de teorías científicas y de doctrinas sociales”⁷.

Los proyectos más importantes de ese año se centraron en la formación profesional, con la inauguración de una sección de estudios para jefes de taller, aparejadores y maestros prácticos de laboratorio.

Las clases comenzaron el día 13 de febrero, y sus enseñanzas se dividían en dos grupos que duraban un curso. La matrícula era gratuita y su inscripción estaba abierta hasta el día 20 de ese mes en la Casa del Pueblo, en un horario de diez a once de la noche.

En esta misma fecha la Escuela Nueva abrió también un Consultorio Jurídico gratuito en la Casa del Pueblo (de diez a doce de la noche, para todos los obreros y entidades que lo necesitaran).

Para demostrar su preocupación por el proletariado rural, la Escuela Nueva creó una Sección agraria, con una doble función: consultiva y doctrinal, y de aplicación práctica (conferencias y propaganda orales):

“Como se ve, la Escuela Nueva hacía algo más que lamentar una injusticia social; algo más que sumar las lágrimas a la vez vertidas en la calle y hondonadas; algo más que asociarse con toda el alma a las angustias, a la tremenda pesadumbre de los hermanos nuestros que soportan un régimen de privilegios y castas, que les hacen de peor condición que las yuntas de labor: llevaba sus iniciativas a la redacción de fórmulas salvadoras que dieran tregua al infortunio, respiros a la baja condición de parias en la que yacía el proletariado del campo”⁸

El día 11 de junio de ese mismo año, la Escuela Nueva presentó en acto público las bases de su programa “El Socialismo en el campo”, solicitando la

⁶ *El Socialista* (20 enero 1911)

⁷ *El Socialista* (19 enero 1912)

⁸ *El Socialista* (30 junio 1911).

necesidad de celebrar un Congreso Socialista Agrario para solucionar el problema del campo.

A finales de ese mismo año se anunciaba la intención de organizar un programa de estudios para Guías de Madrid, que se desarrollaría en un año, en clases vespertinas que comenzarían en marzo de 1912:

“La profesión de guiador o guía permite, a muchachos de educación y de cierta cultura, ocuparse de un modo agradable y lucrativo⁹”

Las clases se desarrollarían de seis a ocho (siguiendo con el tradicional horario nocturno para compatibilizar con el trabajo), y la matrícula sería a partir del 25 de agosto en la Casa del Pueblo.

En la misma época se creó la “Sección de estudios de idiomas”, que ofreció clases de inglés –en horario de siete a ocho– y de francés –a partir de 1912.

Además de todo esto, los miembros de la Escuela Nueva participaron en diversas conferencias y mítines, organizando actos culturales similares a los de su inauguración.

En julio de 1911, la Junta directiva de la Escuela estaba constituida de la siguiente manera:

Presidente: Manuel Núñez de Arenas.

Secretario: J. L. Martínez Ponce.

Tesorero: Constancio Bernaldo de Quirós.

Vocales: Antonio Fernández de Velasco y Manuel Villar.

El día 12 de enero de 1912 se cumple el aniversario de la Escuela, y como señala Núñez de Arenas, llega la hora de hacer balance:

“Nos proponíamos los fundadores de ella (...) crear una escuela socialista y profesional. Al mirar nuestra labor de un año, nos declaramos contentos.

En la actualidad forman la Escuela treinta y siete profesores, cuyos nombres, sobradamente conocidos, son una garantía de nuestra enseñanza.

Aparte de las veladas en que intervinieron actores como Benavente, los Quintero, Catarineau, y artistas como la Pino, la Moreno, la Arana, Simó Raso, Calvo, Rubio, con los cuales dimos una nota de arte y buen gusto, que todo el mundo reconoció, abrimos el Consultorio jurídico, gratuito, como nuestras enseñanzas, al que acudieron numerosos compañeros.

Se dieron cursos breves de explicación de leyes, de teorías científicas y de doc-

⁹ *El Socialista* (08 septiembre 1911)

trinas sociales; se habló en conferencia y en mitin, y se desarrollaron los programas de las Secciones de Guías de Madrid y de aparejadores, mecánicos y electricistas. En esta última, además, se preparó a cinco alumnos para unas oposiciones, y cuatro de ellos aprobaron todos los ejercicios teóricos¹⁰

Poco a poco, como señala Tuñón de Lara¹¹ la Escuela se va politizando progresivamente, para acercarse más a la que sería la “Universidad Socialista”.

El primer indicador del cambio lo constituye, dentro de los planes para el nuevo año, la convocatoria del ciclo de conferencias “Historia de las Doctrinas Socialistas” que se celebró a partir de 1912:

“Además de las Secciones que ya funcionan en breve comenzarán unos cursos femeninos, otros de lenguas vivas y una serie de conferencias sobre Socialismo. Aunque dentro de pocos días se publicará el programa completo, se pueden adelantar los nombres de casi todos los conferenciantes; unos del Partido: Iglesias, Quejido, Caballero, Verdes Montenegro, Acevedo, Vigil, Urbano, Poza, Fernández de Velasco, J. L. Martínez y Núñez de Arenas; y otros de fuera de él; catedráticos, de Madrid o de provincias: Ortega y Gasset, Ríos, Besteiro, Palacios Buylla, Posada, Castillejo, Elorrieta; abogados y publicistas: Ormaeches, Araquistain, Jaén, Alas, Sánchez de Ocaña y Quirós.

A estas conferencias esperamos acudan numerosos compañeros, porque, si se dan, como es probable, en la Universidad, parece que piensan asistir elementos de la derecha, con objeto de perturbar el orden y deslucir el éxito de la empresa¹²”.

Con este ciclo se hacía explícito el deseo de convertirse en un centro de debate teórico y doctrinal y de formación de militantes.

Los preparativos del curso no estuvieron exentos de problemas, y así encontramos en *El Socialista* de 5 de Abril de 1912 la siguiente reseña:

“La Escuela Nueva ha solicitado de la Universidad la autorización para explicar científicamente en la vieja casa un curso de Socialismo. Y la Universidad no la ha concedido.. La Facultad más aristocrática, la de Filosofía y Letras, ha declarado poco *razonable* dirigirse a una Universidad española con semejante pretensión. En vista de ello, el curso se verificará en la Casa del Pueblo los martes y viernes, a las seis y media de la tarde, desde mediados del próximo mes. De las conferencias están encargados catedráticos de Madrid y de provincias, publicistas y propagandistas”.

¹⁰ *El Socialista* (19 enero 1912)

¹¹ TUÑÓN DE LARA, M.: *Medio Siglo de cultura española (1885-1936)* Madrid, Taurus, 1970 pp.246-289.

¹² *El Socialista* (19 enero 1912)

A lo largo de diez sesiones, se fue pasando revista a los principales hitos socialistas.

La primera sesión comenzó con la lectura, por Núñez de Arenas, de un texto del Doctor Vera, que con “La verdad social y la acción” suplió su ausencia por enfermedad.

Son los últimos años de Vera, lector incansable que perdió la vista y sufrió el deterioro físico con un claro conocimiento espiritual. El alma de la Escuela Nueva, Manuel Núñez de Arenas, se reúne con él para explicarle los planes de su proyecto:

“Me pasaron a una especie de despacho de un hotelito del Madrid moderno. A poco, por la escalera bajó un hombre con un muchacho. Una voz estridente le había precedido. El hombre, menudo, llevaba una especie de blusa o guarda-polvo de dril, una gorra con enorme visera de hule y unas gafas que ocultaban sus ojos. Se apoyaba en un bastón. Se sentó tras de una mesa, y hablamos. La conversación duró cuatro o cinco horas sin que Vera advirtiese que caía la tarde y las tinieblas invadían la estancia. Comprendí que estaba ciego y que había perdido la noción del tiempo.

Estuvo cariñosísimo. A pesar de cierta timidez, acaso producida por los años de reclusión –esta timidez la percibió claramente cuando le hablé de los profesores de la Escuela Nueva, que según él, “¡conocían tantas cosas modernas!”– advertí que agradecía y, sobre todo, que le emocionaba nuestro homenaje, aceptándole, a lo sumo, como reconocimiento de su labor”¹³

El Socialista del 26 de abril de 1912 reseña la apertura del curso:

“El presidente de la Escuela abre el curso y anuncia que han querido sus compañeros y él que la primera labor socialista que hicieran fuera patrocinada por el maestro de intelectuales, por la figura del doctor Jaime Vera, a quien sus achaques no han permitido venir, pero que está en espíritu y en verdad presente.

Y lee unas cuartillas del admirable pensador. Unas cuartillas fuertes, hondas, claras, precisas. En las que se marca con prodigiosa sutileza la diferencia entre los socialistas que se han de estudiar en conferencias sucesivas; en que se señala la evolución de las doctrinas, y en que se analiza y se desmenuza el contenido de la *verdad social*. Páginas admirables en que se afirma la inutilidad de los movimientos generosos utilitarios, en que se graba la idea de la supremacía de la verdad, del estudio científico, como única fuente de felicidad y de regeneración social.

En que objetivamente se ve deslizarse la vida de las pasadas generaciones y se determina la línea de la evolución. En que se da el consejo supremo de buscar

¹³ MORATO, J.J. *Líderes del movimiento obrero español (1868-1921)* Ed. Cuadernos para el diálogo. Madrid 1972.

esa verdad social, por encontrarla, no con otro fin, por poseerla; y entonces, ya en posesión de ella, la transformación social será un hecho, y la humanidad, sin otros obstáculos que los naturales, podrá emprender la ascensión hacia el bien y hacia la belleza.

No hay posibilidad de resumir en pocas líneas la hermosura y el valor de las palabras de Vera. Al concluir la lectura, todos, emocionados, subyugados, aplaudieron durante largo rato al maestro ausente¹⁴.

La sesión continuó con unas conferencias de Fernando de los Ríos sobre “Los orígenes del socialismo moderno”:

“Es Fernando de los Ríos un exquisito conferenciante; su palabra fácil, agradable, irónica a veces, exacta siempre; su completo dominio del tema y el arte extraordinario con que lo presentó, hicieron que se le escuchara con enorme agrado, con sumo interés.

Tuvo la habilidad de no abarrotar su disertación con citas ni con hechos innecesarios; supo escoger aquellos datos que de modo indudable señalaban épocas, aclaraban el camino de las ideas y de las transformaciones sociales. No se ciñó a examinar –y esto creemos fue un gran acierto– las teorías de filósofos, políticos y economistas, sino que mostró la situación del proletariado en los diferentes tiempos, refiriendo anécdotas aclaratorias.

Con justo método asentó la diferencia entre liberalismo –conquista teórica de la libertad, de la igualdad ante la ley–, democracia –igualdad teórica política– y Socialismo.

Declaró que el socialismo no concebía como última finalidad la posesión de los medios económicos, sino como medio para lograr el pleno desenvolvimiento físico, intelectual y moral del individuo, para que con verdad, en posesión plena de sí mismo, pudiera considerarse hombre.

Concluyó con unos hermosos párrafos, aconsejando la tenacidad en la lucha por el ideal y la fe en un porvenir de bienestar¹⁵”.

En las ocho sesiones sucesivas se fue analizando la obra de los “precursores”:

Ramón Jaén habló de Owen.

Leopoldo Palacios de Fourier.

Adolfo A. Buylla de Saint Simon.

“En las últimas semanas han desfilado ante nuestra vista las románticas figuras de Owen, Fourier y Saint-Simon, y han encontrado cada una en el conferenciante de turno expositor adecuado.

Roberto Owen, el hombre de método y voluntad, el obrero llegado a patrono, el filósofo sentimental y bondadoso, el creado de New-Lanarck, el que supo

¹⁴ *El Socialista* (26 abril 1912).

¹⁵ *El Socialista* (26 abril 1912).

crear generaciones mejores y bases mejores de la generación suya, encontró en Ramón Jaén un expositor admirable que definió perfectamente la labor del gran socialista inglés, que con una claridad y un método extraordinarios puso de relieve las diferentes ideas del maestro, y que a ratos nos emocionó o nos hizo sonreír, y siempre nos obligó a admirar y a querer al propulsor del movimiento inglés de protección obrera.

Carlos Fourier fue estudiado por Leopoldo Palacios, y su figura caótica, rara, un poco estafalaria, estuvo bien reflejada; quizá faltó, sin embargo, hacer mayor hincapié en la parte sana de la obra, en lo que le debemos y en lo que queda de él; pero, de todos modos, este reparo no quitó ningún valor a conferencia tan celebrada.

D. Adolfo A. Buylla desmenuzó la labor de Saint-Simon, comparó sus principales afirmaciones con el credo socialista y dedujo que Saint-Simon no era socialista. El Sr. Buylla, por la sagacidad de sus críticas, por el detallado estudio del personaje y por la valentía de su conclusión, hizo que su conferencia fuera considerada como una de las mejores que se habían dado en un curso en que todas han gustado muchísimo¹⁶.

Besteiro trató sobre Louis Blanc

Leopoldo Alas habló sobre Proudhon.

“Disertaron el catedrático de la Universidad Central y profesor de la Escuela Nueva D. Julián Besteiro y el abogado D. Leopoldo Alas.

Tocóle al primero examinar la revolución del 48 y la persona de Luis Blanc. Besteiro, fácil de palabra, preciso, claro, examinó la evolución de la vida francesa desde la gran Revolución, y supo hacer resaltar las figuras de los políticos que intervinieron en el movimiento que derribó la monarquía de julio. Tuvo al final un gran acierto: hacer notar como hasta Marx ninguno de los hombres que se pueden llamar socialistas cree en la fuerza vital del pueblo, y como sólo con la observación del fenómeno de la lucha de clases aparece el verdadero socialismo.

Leopoldo Alas nos contó muy amablemente la vida de Proudhon, analizó sagazmente las conclusiones “La propiedad es un robo” y “Dios es el mal”.

Los dos profesores fueron muy aplaudidos¹⁷.”

José Ortega y Gasset sobre Lassalle.

Francisco Bernís trató sobre Marx en dos sesiones.

“El viernes y el sábado pasado continuaron las conferencias de “Historia de las Doctrinas Socialistas”, dando dos explicaciones notabilísimas el docto catedrático de Economía Política de Salamanca D. Francisco Bernís, que, invitado por la Escuela Nueva, ha venido a Madrid sólo con ese objeto.

¹⁶ *El Socialista* (10 mayo 1912).

¹⁷ *El Socialista* (17 mayo 1912).

Dedicó la primera conferencia a analizar con admirable método y con extraordinaria claridad la obra económica de Carlos Marx, y halló medio de que el auditorio, compuesto principalmente por personas ajenas a los estudios económicos, se diera perfecta cuenta de la sutil crítica de la Economía capitalista y de los principios fundamentales del Socialismo científico.

Recordó al final algunas de las palabras dirigidas en el *Manifiesto Comunista* a los trabajadores, y que originan su triunfo, es cierto, pero como obra de los trabajadores mismos.

En la segunda conferencia demostró D. Francisco Bernís toda su competencia y su conocimiento de la Economía moderna, presentando las objeciones que se hacían a *El Capital*, y rebatió con copiosos argumentos, llenos de fuerza y solidez, las aseveraciones de los antimarxistas.

Fue una exposición digna de la premisa, y que el numerosísimo auditorio escuchó con gran atención, a pesar de tratarse de materia un poco abstrusa.

Fue muy aplaudido, y gustó tanto, que numerosos compañeros se acercaron a la Junta directiva de la Escuela Nueva para rogarla solicitara del catedrático de Salamanca un curso más amplio¹⁸.

Una última conferencia, inicialmente no prevista, corrió a cargo de García Quejido, quien trató sobre “La historia del Partido Socialista Español”:

“El viernes último dio su anunciada conferencia el concejal socialista Antonio García Quejido. Examinó las diferentes fases por que ha pasado el movimiento socialista, estudiando la prehistoria, el momento de proselitismo y este último de adaptación a las instituciones del país. Hizo notar los enormes progresos del Partido y la necesidad de que se modifique el programa.

Detalló los beneficios que ha reportado a la disciplina el que sólo manuales hubieran intervenido en su organización y afirmó que los hombres de profesiones liberales como los pequeños comerciantes e industriales habrán de venir al Partido Socialista, so pena de condenarse a desaparecer aplastados entre los capitalistas y el proletariado.

Su conferencia, más política que histórica, fue escuchada con enorme interés por el numeroso público que llenaba el salón, público en el que se veía gran cantidad de catedráticos, abogados, etc.

Fue muy aplaudido¹⁹.

Las conferencias fueron publicadas en folleto por la propia Escuela Nueva, y *El Socialista*, como hemos visto reseñó ampliamente algunas de ellas.

En junio de 1912, ante la llegada del calor se suspendieron las conferencias hasta el otoño.

¹⁸ *El Socialista* (24 mayo 1912).

¹⁹ *El Socialista* (7 junio 1912).

Junto a esta actuación, tan inequívocamente socialista, la Escuela Nueva continuó ofreciendo formación cultural a los trabajadores madrileños.

El 10 de abril de este mismo año, comenzó una clase alterna de Taquigrafía de nueve a diez de la noche —la matrícula fue limitada²⁰—.

En el mes de mayo se retomó un curso gratuito para mujeres. Las clases serían los lunes, miércoles y viernes a las nueve y media de la noche.

Las profesoras fueron Matilde García del Real (inspectora de las Escuelas de Madrid); Magdalena Santiago Fuentes (profesora de la Escuela Superior de Magisterio); y María de Maeztu (publicista)²¹.

También se creó un “Museo Social” dividido entre las siguientes subsecciones²²:

Legislación Social.

Estudios Municipales.

Información Extranjera.

Movimiento Obrero.

El Consultorio Jurídico continuaba su labor.

Estas actividades se complementaban con otras iniciativas de índole cultural, como una fiesta para los niños de las Escuelas Laicas Graduadas en diciembre de este año:

“La Escuela Nueva, en el deseo de procurar a los niños una tarde de agradable entretenimiento, celebró el jueves 19, a las cuatro de la misma, en el salón grande de la Casa del Pueblo, una sesión de carácter literario, en la que Núñez de Arenas leyó un bellissimo cuento de Oscar Wilde, titulado *El rey adolescente*. Emilio Ferraz Revenga dio lectura a algunos de los que recientemente ha publicado bajo el título de *Los cuentos de Caperucita*, y a continuación se representaron *Las diabluras de Polichinela*, un arreglo de Jacinto Benavente, en un *Guignol*, el cual había sido cedido por el Ateneo.

Y para que todo fuese contento y alegría para los pequeños, la Sociedad de las Escuelas Laicas les regaló caramelos, con lo cual no hay para qué decir con cuánto júbilo fue acogido este último número²³”.

A pesar de la loable labor realizada durante estos años, el hecho de estar abierta a elementos no estrictamente socialistas continuaba provocando recelos en el seno del Partido.

²⁰ *El Socialista* (5 abril 1912).

²¹ *El Socialista* (26 abril de 1912).

²² *El Socialista* (1 marzo 1912).

²³ *El Socialista* (27 diciembre 1912).

Así, en el IX Congreso del Partido Socialista (septiembre de 1912) se aceptó a la delegación de la Escuela Nueva con voz pero sin voto.

En la inauguración de 1913 se celebró el centenario de Diderot, presentado por Núñez de Arenas como un emancipador de la clase trabajadora, y destacando que sólo la Escuela Nueva conmemoró esta fecha.

En esta sesión participaron Américo Castro y García Morente, colaboradores de la Escuela Nueva.

A finales de 1913 y principios de 1914 se desarrolló el segundo ciclo de conferencias sobre "Historia del movimiento socialista", tratando en 26 sesiones el estado del socialismo en diferentes países.

El programa completo para ese año aparece en *El Socialista* del día 20 de octubre de 1913:

Introducción

1º. "El Manifiesto Comunista" por Mariano García Cortés, director de EL SOCIALISTA, de la Escuela Nueva.

2º. "La Internacional" por Rafael Urbano, de la Escuela Nueva.

El Socialismo en Alemania

3º. "Lassalle en acción", por Manuel García M. Llorente, catedrático de la Universidad Central, de la Escuela Nueva.

4º. "El partido marxista", por Julián Besteiro, catedrático de la Universidad Central, de la Escuela Nueva.

5º. "La organización obrera", por Juan A. Meliá, de la Escuela Nueva.

6º. "El revisionismo y la táctica actual" por José Ortega y Gasset, catedrático de la Universidad Central.

El Socialismo en Francia

7º. "Los orígenes", por Rafael Urbano, de la Escuela Nueva.

8º. "La revolución del 48", por Fernando de los Ríos, catedrático de la Universidad de Granada, de la Escuela Nueva.

9º. "La Commune", por Andrés Ovejero, catedrático de la Universidad Central, de la Escuela Nueva.

10º. "Los partidos y la unificación", por Antonio Fabra Ribas.

11º. "El sindicalismo revolucionario", por Manuel Núñez de Arenas, presidente de la Escuela Nueva.

El Socialismo en Inglaterra

12º y 13º. "Cartismo, cooperativismo, Trade-unionismo y esteticismo", por Luis Araquistain.

14º. "El Estado actual", por Tomás Elorrieta, catedrático de la Universidad de Salamanca.

El Socialismo en Bélgica

15º. "La Cooperación", por José Luis Martínez Ponce, secretario de la Escuela Nueva.

16º. "El movimiento político", por el mismo.

El Socialismo en otros países

17º. "El Socialismo en Italia", por Andrés Ovejero, catedrático de la Universidad Central, de la Escuela Nueva.

- 18°. “El Socialismo en Suiza”, por Leopoldo Palacios, auxiliar de la Universidad Central, de la Escuela Nueva.
- 19°. “El Socialismo en Austria y en los países balcánicos”, por Julián Besteiro, catedrático de la Universidad Central, de la Escuela Nueva.
- 20°. “El Socialismo en Rusia”, por Mariano García Cortés, director de EL SOCIALISTA, de la Escuela Nueva.
- 21°. “El Socialismo en Holanda” por Emilio Corrales, representante del Partido Socialista español en el *Bureau International*.
- 22°. “El socialismo en los países escandinavos”, por Juan A. Meliá, de la Escuela Nueva.
- 23°. “El Socialismo en la América del Norte”, por Ramón Jaén, de la Escuela Nueva.
- 24°. “El Socialismo en la América del Sur”, por Adolfo Posada, catedrático de la Universidad Central.
- 25°. “El Socialismo en Australia”, por Luis Araquistain.
- 26°. “El Socialismo en Oriente”, por Rafael Urbano, de la Escuela Nueva.
- 27°. “Los Congresos Internacionales”, por Manuel Vigil.
- 28°. “La situación internacional”, por Manuel Núñez de Arenas, presidente de la Escuela Nueva.

Las conferencias se inauguraron el 4 de noviembre, y se celebraban en dos sesiones semanales (martes y viernes) con bastante éxito de público.

La actuación de la Escuela Nueva continuará durante los años 1915, 1916 y 1917, siempre con su doble orientación cultural y militante.

En la dirección cultural se dieron unos cursos como el impartido por Andrés Ovejero en el Círculo Socialista de La Latina, sobre la “Historia del trabajo artístico”, en diez sesiones celebradas entre enero y abril de 1915.

También continuaron funcionando en 1917 las clases de taquigrafía y francés.

En el marco de las conferencias destaca la de Cossío sobre “El problema de la Escuela en España” celebrada en la Casa del Pueblo en diciembre de 1915, y que inauguró un curso de conferencias.

Dentro de esta línea se inscriben manifestaciones culturales más amplias como el homenaje a Giner de los Ríos tras su muerte. Manuel Núñez de Arenas firma el recuerdo a su memoria.

Otros cursos de debate teórico serán:

Abril de 1915: “Nuestro ideal y el ideal griego”

Junio de 1915: “El problema catalán”.

La principal labor de la Escuela Nueva durante esta época será la doctrinal y la de formación militante.

En enero de 1915 se organiza un ciclo de conferencias con el título genérico de “Problemas de la España actual”. Este curso fue un hito teórico, tanto por la importancia de los conferenciantes como por la relevancia

de la temática abordada, que pasaba revista a los principales problemas nacionales.

En el plano internacional, la crisis en el movimiento socialista motivada por la Guerra mundial, dará lugar a un ciclo de conferencias en 1916, sobre el tema de “La Internacional y la guerra”. Los conferenciantes fueron García Quejido (*El Socialista* de 9 de enero de 1916), Rafael Urbano (*El Socialista* de 13 de enero de 1916), Gómez de Fabián, Andrés Ovejero y Pablo Iglesias (*El Socialista* 10 febrero 1916).

Con el fin de divulgar la doctrina socialista, en enero de 1916 se convocó un curso de “Historia del Socialismo en España”, dirigido por J.J. Morato y desarrollado a base de lecturas públicas.

El año de las huelgas (1917) se inauguraron los cursos con Miguel de Unamuno, que respondía así a las cartas enviadas por Núñez de Arenas meses atrás. Su conferencia trató sobre “La España social en la hora presente”²⁴.

Como señala Tuñón de Lara, la Escuela Nueva fue un centro plural que pretendió articular el pensamiento teórico social con la problemática cultural de España.

Esta apertura hacia sectores estrictamente socialistas será una de las causas de la ruptura con el sector más “obrerista” dentro del socialismo.

En cualquier caso, la Escuela Nueva fue uno de los mejores cauces de relación entre socialistas e intelectuales reformistas, y continuó su trayectoria hasta el exilio de Núñez de Arenas tras el cual ocupó la presidencia Martí Jara. Tras su desaparición Marsá intentó reorganizarla en 1931, pero el proyecto no prosperó.

LOS PROBLEMAS DE LA ESCUELA NUEVA

Como hemos señalado, la Escuela surge con el convencimiento de Núñez de Arenas de que los intelectuales tienen que aunar teoría y praxis, pues deben conectar con la realidad y realizar en ella sus aportaciones. Por tanto, la Escuela Nueva no sólo reúne a un grupo de intelectuales socialistas (como Rafael Urbano o el propio Núñez de Arenas) sino que se abre a todas las personas que deseen llevar la cultura al pueblo, y será la base de este pluralismo la que desate los recelos de las altas esferas del Partido Socialista.

Si para unos era preciso desarrollar la instrucción obrera como uno de los medios de emancipación –caso de Núñez de Arenas–, para otros sólo la rei-

²⁴ *El Socialista* (23 diciembre 1917).

vindicación sociolaboral y la lucha política eran necesarias para acabar con el capitalismo y la burguesía.

Por otro lado, la interpretación más usual es que Pablo Iglesias tenía una perspectiva ideológica de la sociedad basada en la lucha entre burgueses y proletarios, y salir de esa dualidad era debilitar el movimiento obrero. De aquí se derivan sus prejuicios contra la Escuela Nueva y otros intelectuales socialistas como Jaime Vera, Fabra Ribas o Núñez de Arenas.

Tras el incidente anteriormente comentado con la U.G.T., llegamos al IX Congreso del Partido Socialista en 1912.

La Escuela Nueva nombró como delegado a Jaime Vera, y esta delegación pudo participar en el Congreso sin voto. En la sesión de apertura en el Teatro Español (donde hablaron delegados franceses y portugueses) la presencia de Vera fue aplaudida por la multitud.

Vera tiene que intervenir en la disputa de si continuar el pacto con los republicanos, y en su discurso afirma que no sabe porqué criterio inclinarse porque los dos le parecían buenos y excusa la indecisión porque su apartamiento de la vida le impide conocer detalles.

La guerra europea trajo en el Partido Socialista una nueva división: aliadófilos frente a neutrales.

En el seno del P.S.O.E. la mayoría se apuntó a la corriente aliadófila, pero hubo una pequeña corriente neutral, y es en esta segunda postura donde se coloca Núñez de Arenas, subrayando aún más las diferencias con la cúpula del Partido.

El X Congreso del Partido Socialista (octubre de 1915) vuelve a resaltar los problemas de la Escuela Nueva, que junto con la Agrupación Madrileña elige como delegados a Vera, Ovejero y Araquistain.

La Escuela Nueva se reúne previamente buscando argumentos que apoyen su concepción unitaria de socialismo y cultura.

He aquí el borrador derivado de aquella reunión:

“Escuela Nueva es socialista. Más claro está que una escuela no puede hacer de la exposición de un dogma político su única función. Esta tiene que ser más amplia. Una escuela doblemente siendo socialista y estando dedicada a la formación de trabajadores no puede prescindir en ningún caso:

- a) De una representación objetiva de los asuntos de la cultura nacional;
 - b) De contribuir al conocimiento exacto de los problemas de la vida nacional;
 - c) A las cuestiones de organización política y social,
 - d) Muy especialmente a dotar al obrero del dominio de su técnica profesional.
- En estos temas cabe la colaboración de cuantos sientan la magnitud de la necesidad que representan.

Escuela Nueva en sus cinco años de labor ha contado con la ayuda espontánea de gentes bien conocidas por su fértil laboriosidad. A ellos debe gran parte del resultado obtenido.

Hoy quiere continuar trabajando con más entusiasmo. Necesita de todas las fuerzas que sobre estas bases se le ofrezcan; pretende orientar su marcha cultural dentro de una amplitud de criterio exenta de todo dogmatismo. Quisiera encontrar el marco de paz y de comprensión que la labor de toda escuela exige, cuya necesidad se siente ahora más que nunca”.

Estos argumentos no convencieron a algunos socialistas, que veían anormal el funcionamiento de la Escuela Nueva en sus intelectuales no socialistas. Finalmente, ante las palabras de Núñez de Arenas afirmando que: “La Escuela Nueva es y será socialista y que dejará de existir antes que abandonar su orientación socialista.”

El Congreso aceptó su representación.

En el Congreso de 1918 la Escuela Nueva elaboró las “Bases para un programa de instrucción pública”, que tiene como punto de partida la socialización de la cultura y la igualdad de derechos ante la instrucción.

Defendían la gratuidad de la enseñanza, la escuela unificada con grados que van desde el jardín de infancia hasta la enseñanza superior y la creación de una Facultad de Pedagogía.

Del seno de la Escuela Nueva nacería en 1913, con ayuda de la Federación de Juventudes, la Escuela Societaria, destinada a la preparación de los militantes para dirigir y administrar los sindicatos proletarios: “la Escuela Societaria tiene como principal objeto fomentar el estudio de las cuestiones sindicales”²⁵

Las enseñanzas de esta Escuela perdurarían hasta 1915, momento en el que surgen los problemas sobre el papel del sindicalismo en el socialismo.

²⁵ *El Socialista* de 31 de Marzo de 1914.

A LA LUZ EDUCADORA DE DON QUIJOTE: LA FUERZA DE SU ESTRELLA

José L. ROZALÉN MEDINA
Catedrático y Doctor en Filosofía
y Ciencias de la Educación

RESUMEN

Cuatro han sido los motivos primordiales que nos han llevado a realizar este Estudio, todos ellos de máxima actualidad e interés: 1. La celebración del Cuarto Centenario de la publicación de *El Quijote* (1605). 2. El Centenario de la aparición de la obra de Unamuno: *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905). 3. El Cincuentenario de la muerte de Ortega y Gasset (1955). 4. La permanente y urgente necesidad que tenemos de elevar el nivel y la profundidad de la educación en España, en una preocupante situación de retroceso y de pérdida de sentido.

Reflexionaremos en este artículo, de forma armónica y articulada, en torno a algunas de las perspectivas que sobre *El Quijote* se han trazado a lo largo de la historia, haciendo hincapié en las miradas de Unamuno y, especialmente, en la de Ortega.

Para el filósofo vasco, el “quijotismo” es el “cristianismo español”, y el “Caballero de la Triste Figura”, desengañado ante al decadencia espiritual de su tiempo (como nosotros del nuestro), es el luchador infatigable por la verdad, por la justicia, por la conquista de nuestro destino como pueblo..., es el símbolo imperecedero de la dignidad humana, de la búsqueda de unos valores superiores que nos indican la ruta.

Para el pensador madrileño, Don Quijote es un “héroe de naturaleza fronteriza”, entre lo real y lo irreal, entre la venta y el palacio, y su mensaje (y el de Cervantes) están completamente vivos y dinámicos vivos... Veremos cómo su estrella, inmarcesible, debe iluminar los caminos de nuestra educación y de nuestra vida, como personas y como españoles, precisamente en unos tiempos de encrucijada, de oscuridad y búsqueda de nuestro rumbo entre los pueblos del mundo.

1. DIFERENTES MIRADAS ANTE EL QUIJOTE

A través de la Historia, se ha querido encontrar en El Quijote la clave de nuestra España. Pero no siempre se entendió así. No siempre se pensó que la obra artística tenía capacidad ni profundidad para captar la realidad, la entraña misma del ser de nuestra nación. En todo caso las interpretaciones han sido diversas.

Antes del siglo XIX algunos críticos subrayaron la originalidad y profundidad del libro; pero, al principio, se vio más bien como sátira, como visión perspicaz y burlona de aquella España peculiar y decadente, pero no se atisbó en el Quijote la expresión de “la esencia de lo español”. Poco a poco, en el romanticismo (y aun en el neo-clasicismo) se empieza a ver en la obra cervantina una *doble perspectiva*: “mundo ideal y superior” frente al “mundo real y sensorial”, casi como expresión del dilema platónico de la *doble realidad*: de las ideas y de las cosas, de la verdad racional y de la opinión pasajera e incierta, de lo utópico y creador frente a lo vulgar y pragmático.

El *regeneracionismo español* (Ganivet, Maeztu, Costa...) buscó en el Quijote la *clave de la vertebración de España, la expresión más fiel de su alma*. Fue una visión, en líneas generales, bastante pesimista; además, era difícil ponerse de acuerdo sobre cuál era ese núcleo definitorio de “el ser de España” que ellos postulaban.

Comparando ahora, muy sucintamente, las posturas de *Unamuno y Ortega*, dos de nuestros más grandes filósofos, en relación con nuestra gran obra universal, hay que decir, de entrada, que aunque entre ambos autores existen *notables diferencias*, también se pueden atisbar *algunas conexiones interesantes*.

Tanto Ortega como Unamuno distinguen en la novela entre el *personaje* (Don Quijote) y su *autor* (Cervantes). Para Unamuno (*Vida de Don Quijote y Sancho*- 1905-, con el ensayo “El sepulcro de Don Quijote” antepuesto al texto en la 2ª edición de 1914) el Quijote representa la eterna lucha del *hombre de fe* frente al *hombre de razón* (vieja teoría de la “doble verdad” de ancestral raigambre). *D. Quijote*, para el autor vasco, *es el hombre de fe*, por encima incluso de lo que diga Cervantes; es decir, aunque la intención de Cervantes no fuera ésta, así es el Quijote, ése es su significado y simbolismo. *Cervantes dio a luz un personaje genial, superior a él mismo*. En contra de los europeístas, se reivindica en don Miguel la mística, la religiosidad, la creencia, el misterio: Si ellos tienen a Descartes y a Kant..., nosotros tenemos a Teresa de Jesús y a Juan de la Cruz...

Hay que tener en cuenta que Unamuno concibe la vida como una *lucha permanente en defensa de la verdad y de la justicia*; la vida es un camino que hay que recorrer denunciando la mentira, la hipocresía el latrocinio donde quie-

ran que se encuentren y convirtiendo la filosofía quijotesca en norma de conducta vital. Don Quijote es el símbolo del espíritu español en lucha consigo mismo, en un afán constante de hacer luz, de sacudir las conciencias para que vivamos en continua tensión e inquietud ascendente.

Porque “nuestra patria”, afirmará Unamuno con la radicalidad y la pasión que le caracteriza, “no tendrá agricultura, ni comercio, no habrá aquí caminos que lleven a parte donde merezca irse, mientras no descubramos nuestro cristianismo: el quijotismo. No tendremos vida exterior, poderosa y espléndida y gloriosa y fuerte mientras no encendamos en el corazón de nuestro pueblo el fuego de las eternas inquietudes”. Para don Miguel, Cristo es un “Don Quijote divino” y Don Quijote es un “Cristo terrenal”.

En alguna ocasión pregunta Unamuno a Don Quijote: -¿Hay alguna filosofía española, mi Don Quijote? -Sí, la tuya, la de Dulcinea, la del nombrar, la de creer, la de crear la verdad. Está convencido el filósofo vasco de que Cervantes escribió su obra para que él la comentara. Unamuno quiere ser la “reencarnación” de Don Quijote para así alcanzar la inmortalidad con el personaje de ficción más español y universal. El personaje literario no muere, y su autor y comentador, de alguna forma, tampoco muere.

En esta línea unamuniana quiero recordar las palabras del escritor alemán Thomas Mann, autor, entre otras grandes novelas, de *La montaña mágica*, cuando dice que la obra de Cervantes sólo puede ser entendida como “producto de la cultura cristiana, de la psicología y humanidad cristianas, y de lo que el cristianismo significa eternamente para el mundo del alma, de la creación poética, para aquello que es específicamente humano y para su audaz ensanchamiento y liberación”.

En esta línea de Don Quijote como expresión de la más pura religión cristiana, de autenticidad y pureza evangélica, hace hincapié el profesor José Luis Abellán en su interesante obra: *El exilio como constante y categoría*, en la que aparece nuestro Hidalgo como “símbolo del exilio exterior”, de clara influencia erasmista, adornado con las virtudes cristianas de pobreza, caridad, amor al prójimo más pobre y desvalido, veracidad, justicia, nobleza de espíritu, valentía, sencillez...

Ortega irrumpe en el panorama español en el 1914 con la Fundación de La Liga, con el libro *Nueva y Vieja España*, con la aparición de las *Meditaciones del Quijote*. Tres años antes había escrito Unamuno *Del sentimiento trágico de la vida* y el libro de Ortega podríamos decir que es como un antídoto del de Unamuno: “Si España es el problema”, dice Ortega, “Europa es la solución”.

No existe libro más sugerente, afirma Ortega, incluido los de Shakespeare, que el Quijote. En él se plantea la gran cuestión: “Dios mío ¿qué es Espa-

ña?” Aquí Cervantes dio los más altos latidos de lo español. *Cervantes, más que el Quijote, fue la clave*. Hay que descubrir *cuál es la visión de Cervantes*: Si descubrimos esta visión, tendremos la respuesta a la pregunta sobre España.

El Quijote, dice Ortega (como también lo diría Nietzsche), es un libro profundamente triste, amargo; en su *Meditación de El Escorial* afirma Ortega que el Quijote es la “Crítica del Esfuerzo Puro”, algo que ha constituido la esencia nacional: La voluntad de hacer grandes cosas, de llevar a cabo grandes empresas, que nunca hemos llegado a realizar por habernos quedado siempre alejados de las corrientes europeas. Cuentan de Nietzsche que, mientras tocaba el piano, como alguien hablara de España, alzó la cabeza y dijo: “Esos (los españoles) quisieron ser siempre demasiado”.

Podríamos decir que, mientras que Unamuno es *quijotista*, Ortega es *cervantista*. Unamuno critica la modernidad, mientras que Ortega da una interpretación moderna del Quijote. Unamuno tiene un pensamiento existencialista en el que la Fe y la Razón son incompatibles, se enfrentan sin solución, están en un callejón sin salida.

Ortega está en otra dimensión: *Le interesa la modernización de España*. Importante será Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, pero más importante es lograr la vertebración de España, el desarrollo de la cultura, de la ciencia, de las artes... Ortega parte de Unamuno, pero va más allá, no se queda en el personaje. *Ortega va a Cervantes, que, según él, había intentado unir Razón y Vida*: ambas visiones no se contradicen, sino que se complementan. A Ortega le interesan los problemas reales y totales de España, dentro de un futuro europeo.

Ahora bien, nos podemos preguntar ¿tiene sentido buscar cuál es el verdadero significado filosófico de la obra cervantina? Tal vez las dos interpretaciones, la más idealista y la más realista, son incompletas y se necesitan mutuamente; seguramente, *lo esencial es saber quedarse en la eterna interrogante*, preguntándonos siempre sobre el sentido de la vida, sin llegar nunca a una solución definitiva.

Ortega está muy cerca de esta posición integradora. Defiende un *perspectivismo filosófico* (que no es *relativismo*, porque en el perspectivismo hay visión personal, pero hay también búsqueda de la verdad); en el perspectivismo orteguiano se dice que cada uno de nosotros, desde nuestra especial circunstancia, desde nuestra original perspectiva, contemplamos una parte de la Realidad que, luego, debemos intentar integrar armónicamente con la de los demás.

En la novela de Cervantes, cada uno de nosotros podemos encontrar lo que cada cual lleve dentro, lo que cada cual puede y quiere ver, para integrarlo después con otras visiones o perspectivas. Esa es, creo yo, una de las

causas de la grandeza e inmortalidad de la obra cervantina: *siempre es, y será, interpretable por cada lector que se aproxime a ella*; incluso, en cada lectura que hagamos, siempre encontraremos nuevas perspectivas, nuevas y desconocidas joyas.

No podemos olvidar que, en la generación anterior a Ortega, había habido una gran obsesión por hablar de las Naciones-Estado como seres con entidad y substancia, con alma y ser (Fichte, Hegel, Unamuno.... “alma alemana”, “alma española”...). Este planteamiento puede tener en algunos casos consecuencias fatales, porque si alguien piensa que el alma de una nación está corrompida, y por lo tanto abocada a los mayores desastres, poco tenemos que hacer, sino caer en la total desesperanza. Ortega, en cambio (aunque pesaba sobre él un pesimismo latente), combate esta idea decadente de los románticos y piensa que la solución está en la apertura a Europa. Mientras que Unamuno se opone a la tradición progresista europea, Ortega está en contra de la idea casticista y tradicional de España y cree que España se puede, y se debe, ir construyendo cada día más cerca de Europa.

¿Cuál de los dos tiene razón? Seguramente, en los tiempos que corren, no estaría mal integrar ambas posturas; por una parte, Ortega, con su Razón-Vital como medio de aproximación Europa, se adelantó a su tiempo y no cabe duda de que su planteamiento, por atinado, por integrador, por dinámico... tiene futuro; pero, quizá, tampoco conviene desechar como totalmente desfasada la postura unamuniana: de ella podemos extraer algunas ideas que nos impulsen hacia la excelencia en unos malos tiempos de relativismo moral, de falta de compromiso ético y religioso, de carencia y ridiculización constante del mundo de los valores intelectuales, morales y religiosos.

Posiblemente, como hemos apuntado más arriba, *habrá que intentar armonizar ambas visiones y perspectivas*: A lo lejos, en la amplia altiplanicie de La Mancha, la austera figura de D. Quijote se encorva sobre sí mismo y se nos presenta como una grande y permanente interrogación que nos sigue apelando. Hoy, aún, seguimos sin despejar la incógnita. Mientras intentamos despejarla, VIVIMOS: que en esto consiste precisamente “el vivir”: en intentar contestar interrogantes, desvelar problemas, descifrar enigmas..., como Don Quijote.

2. ORTEGA Y SUS “MEDITACIONES DEL QUIJOTE”

Vamos a acercarnos un poco más a esta obra primeriza (1914) de Ortega para desentrañar su contenido. Afirma nuestro filósofo que se podría escribir unos *Nombres de Don Quijote* porque, “en cierto modo, es Don Quijote la

parodia triste de un cristo más divino y sereno: es él un cristo gótico, macedado en angustias modernas; un cristo ridículo de nuestro barrio, creado por una imaginación dolorida que perdió su inocencia y su voluntad y anda buscando otras nuevas". Y sigue diciendo el filósofo madrileño que cuando se reúnen unos cuantos españoles "sensibilizados por la miseria ideal de su pasado, la sordidez de su presente y la acre hostilidad de su porvenir, desciende entre ellos Don Quijote, y el calor fundente de su fisonomía disparatada compagina aquellos corazones dispersos, los ensarta como un hilo espiritual, los nacionaliza, poniendo tras sus amarguras personales un comunal dolor ético".

El verdadero quijotismo, nos ha dicho antes Ortega, es el de Cervantes, no el de Don Quijote: "El individuo Don Quijote es un individuo de la especie Cervantes". Ahora bien, llegar al meollo de la obra no es tarea fácil. Escribe el filósofo: "Una obra del rango de Don Quijote tiene que ser tomada como Jericó. En amplios giros, nuestros pensamientos y nuestras emociones han de irla estrechando lentamente, dando al aire como sonos de ideales trompetas". Cervantes aguarda a alguien que sea capaz de entenderla. Si algún día, viniera alguien y nos descubriera el perfil del estilo de Cervantes, "bastaría con que prolongáramos sus líneas sobre los demás problemas colectivos para que despertáramos a una nueva vida. Entonces, si hubiese entre nosotros coraje y genio, cabría hacer con toda pureza el nuevo ensayo español".

El lector atento descubre en las páginas de las *Meditaciones* orteguianas "los latidos de una preocupación patriótica. Quien los escribe", nos dice su autor, "y a quienes van dirigidos se originaron espiritualmente en la negación de la España caduca. Ahora bien, la negación aislada es una impiedad... Nosotros, habiendo negado una España, nos encontramos en el paso honroso de hallar otra. Esta empresa de honor no nos deja vivir".

No habiendo libro más profundo que esta humilde novela de aire burlesco, por más que se haya escrito muchas líneas sobre ella (más han escrito los autores extranjeros que los españoles), nos sigue explicando Ortega, *aún no hemos descubierto el sentido último, el objetivo final que el novelista español buscaba con su extraordinaria novela*: "¿De qué se burlaba aquel pobre alcabalaro desde el fondo de su cárcel? ¿Y qué cosa es burlarse?" No existe libro alguno "cuyo poder de alusiones simbólicas al sentido universal de la vida sea tan grande, y, sin embargo, no existe libro alguno en que hallemos menos anticipaciones, menos indicios para su propia interpretación".

Leyendo la historia de nuestro Quijote, sigue razonando Ortega, podemos llegar a la gran pregunta: "Dios mío, ¿qué es España? En la anchura del orbe, en medio de las razas innumerables, perdida entre el ayer ilimitado y el

mañana sin fin, bajo la frialdad inmensa y cósmica del parpadeo astral, ¿qué es esta España, este promontorio espiritual de Europa, esta como proa del alma continental?” Desdichado es el pueblo, apostilla el filósofo, *que no hace un alto en la encrucijada antes de proseguir su ruta*, que no hace un problema de su propia intimidad, “que no siente la heroica necesidad de justificar su destino, de volcar claridades sobre su misión en la historia”.

“¿Cómo es posible”, se pregunta Ortega, “que sean poéticos esta venta y este Sancho y este arriero y este trabucaire de maese Pedro? ¿Y don Quijote? ¿Qué lugar ocupa? ¿Dónde está situado? ¿Qué significa? Nuestro héroe está entre los dos mundos, el real y el ideal, tiene naturaleza fronteriza, “es la arista en que ambos mundos se cortan”.

El Renacimiento había descubierto en toda su amplitud “el mundo interno, el *me ipsum*, la conciencia, lo subjetivo..., y flor de este nuevo y gran giro que toma la cultura es Don Quijote”. Es decir, todo lo real y experimental, todo lo actual y pequeño puede convertirse en materia poética merced a esa *intencionalidad personal*, a esa *impronta creadora humana*, a ese punto de contacto entre lo real y lo ideal: “En las aspas giratorias de los molinos hay una alusión hacia unos brazos briareos. Si obedecemos al impulso de esta alusión y nos dejamos ir según la curva allí anunciada, llegaremos al gigante”.

Ya Unamuno, anteriormente, había avanzado un poco más en esta línea idealista y creadora y había escrito en su *Vida de Don Quijote y Sancho* (cáp. VIII) que en realidad eran gigantes y no molinos y que sólo nuestra cobardía es la causante de que no seamos capaces de verlos: “El miedo y sólo el miedo le hacía a Sancho, y nos hace a los demás simples mortales, ver molinos de viento en los desaforados gigantes que siembran mal por la Tierra. Aquellos molinos molían pan, y de ese pan comían hombres interesados y endurecidos en la ceguera... Vendrán días, dice Unamuno, en que el molido Don Quijote vivirá porque buscó la salud dentro de sí mismo y se atrevió a arremeter a los molinos como si fuesen gigantes”.

Toda buena novela (volvemos de nuevo a las *Meditaciones* orteguianas) es siempre una *tragicomedia*, mezcla de héroes y burlas, de grandeza y de risas, y es muy adecuado el nombre de *tragicomedia* que, por ejemplo, dio Fernando de Rojas a su *Celestina*, siendo *El Quijote* una expresión plena y madura de este género literario; en esta nuestra gran tragicomedia, obra universal, el protagonista, Don Quijote, anda siempre en el límite entre lo heroico y lo bufo, lo sublime y lo grotesco, lo utópico y lo esperpéntico.

Pero *el hondo tuétano de nuestra gran obra queda sin descubrir totalmente*, nos manifiesta Ortega. La infecundidad de lo que ha solido llamarse *patriotismo* en el pensamiento español, “se manifiesta en que los hechos españoles posi-

tivamente grandes e importantes no han sido bastante estudiados. El entusiasmo lo hemos gastado en alabanzas estériles de lo que no es loable, y de esa forma no lo hemos podido emplear, con la energía suficiente, allí donde más falta hace”. No tenemos aún el libro en que se demuestre al detalle, escribe Ortega con cierta melancolía, la grandeza y universalidad de nuestra gran obra literaria, el hecho evidente y extraordinario de que “toda novela lleva dentro, con una íntima filigrana, el Quijote, de la misma manera que todo poema épico lleva, como el fruto el hueso, la Iliada”. No hemos sabido demostrarlo.

3. LA ESTRELLA DE DON QUIJOTE EN NUESTRA EDUCACIÓN

“¡Poneos en marcha!, nos incita Unamuno apasionadamente en su *Vida de D. Quijote y Sancho* (“El sepulcro de Don Quijote”) “¿Que a dónde vais? La estrella de D. Quijote os lo dirá. ¿Qué vamos a hacer mientras caminamos? ¿Qué? ¡Luchar!, ¡Luchar!. Y ¿Cómo? Tropezáis con uno que miente? Gritadle a la cara: ¡mentira!, y ¡adelante! ¿Tropezáis con otro que roba? Gritadle: ¡ladrón!, y ¡adelante! ¿Tropezáis con uno que dice tonterías, a quien una muchedumbre oye con la boca abierta? Gritadles: ¡Estúpidos!, y ¡seguid adelante siempre!... Cuando encontremos la estrella de D. Quijote, ella vendrá a enterrarse en nuestras almas y éstas se convertirán en luz, en un sol de eterna melodía que alumbrará el cielo de la patria redimida”.

En el dintel desafiante del nuevo Milenio, en medio de tantas incertidumbres y esperanzas, es preciso que los españoles realicemos a través de la educación integral de nuestro pueblo un *esfuerzo quijotesco* para sacar a la luz lo mejor de nosotros mismos, a ver si, por fin, conseguimos la definitiva regeneración moral e intelectual de nuestra nación.

Nos urge, como españoles (también como europeos de pleno derecho, como habitantes del mundo entero), arrancar de nuestro carácter nacional, de nuestra idiosincrasia de siglos, de nuestra conciencia ancestral, como ya escribiera Ortega y Gasset en las *Meditaciones* que hemos comentado, “el odio a lo selecto, a lo excelente..., la envidia y la pobreza de espíritu”, la pereza y la fatuidad; nos urge luchar por “rescatar la luz y la fuerza de D. Quijote” en estos momentos de conmemoraciones, celebraciones, fastos, de legión de políticos y burócratas que sacan pecho y aparecen en la foto como si el Quijote lo hubiesen descubierto ellos, fauna de relumbrón y de frivolidad; nos urge llegar pronto a descubrir, por fin, entre todos, la verdadera entraña de nuestro héroe, para que ella nos sirva siempre de guía y camino.

Nos apremia a todos los españoles, especialmente a los que tenemos la responsabilidad de educar, sembrar con decisión y coraje en nuestros jóvenes

y adolescentes *el amor al saber* en sus diferentes grados y perspectivas, *la búsqueda apasionada de la Verdad, de la Belleza, de la Bondad*, estén donde estén. Es preciso que libremos, decididos, la descomunal batalla contra la mentira de los molinos de viento, de los encantadores, y que conquistemos de esa forma *el deslumbrante reino de los valores, de la justicia y de la dignidad humana*: ¡Ése es el mensaje que nos trae hoy y siempre Alonso Quijano el Bueno, nuestro Don Quijote, cabalgando eternamente a lomos de su maltrecho Rocinante por los anchos páramos de nuestra vieja nación!

Debemos esforzarnos, nos dice Ortega, “por purificar nuestro ideal ético, haciéndolo cada vez más cristalino, más íntimo, más delicado”. Hay que llevar este pensamiento a nuestros jóvenes para a ver si así despiertan de su modorra cultural, intelectual y moral; hay que zarandear a buena parte de la sociedad española, ágrafa, hedonizada, apoltronada, entontecida, montaraz... que no sabe, o no quiere saber, buscar los nobles caminos de existencia que le ofrece nuestro Hidalgo Caballero y su creador: Cervantes.

“Ojalá le nazca, por fin, a Cervantes un nieto que lo entienda!”. Ojalá fuésemos nosotros esos nietos que tanta faltan le hacen a España. Hay que aprender a leer “lo de dentro” del Quijote, es decir, hay que “intelligere” (intus-legere), porque seguramente en nuestro héroe encontraremos nuestra ruta más genuina y verdadera. España, dice Ortega, “cuando deja de ser dinámica y creativa, cae de golpe en un hondísimo letargo y no ejerce más función vital que la de soñar que vive”.

Aparece pues nuestro D. Quijote en la arista entre la *Realidad* y la *Idealidad* (la *venta manchega* es también *maravilloso palacio*), como “héroe de naturaleza fronteriza, como bisel que corta ambas perspectivas y que nos enseña a luchar sin pausa, a dar sentido a nuestra existencia”. Porque nuestra vida, españoles del siglo XXI, como la que aparece en la novela cervantina, ofrece siempre *dos caras, dos perspectivas* que hay que saber integrar, coordinar y desarrollar: Somos razón y pasión, inteligencia y voluntad, mente y sentimiento, idea e ilusión, análisis y arrebato..., y por eso es preciso, si queremos vivir con un mínimo de coherencia y de autenticidad, de veracidad y plenitud, *integrar armónica y creadoramente todas las posibilidades y facetas de nuestra existencia, a través de la educación*.

Esta actitud cervantina y orteguiana (más que quijotesca) de intentar ver la Realidad desde distintos ángulos y circunstancias, para después integrarlos y darles sentido en busca de la Verdad, está en total concordancia con las más prestigiosos planteamientos educativos actuales: *Todo se complementa y todo nos va haciendo, nos va forjando, nos va realizando*. Es preciso llegar a tener “mirada de acción calma y sosegada”, como Cervantes, para contemplar de esta forma sintética y enriquecedora la Realidad que nos envuelve en toda su

compleja extensión, en su proteica y a veces contradictoria profundidad, para saber a qué atenernos. No se puede comprender a D. Quijote, sin Sancho Panza, ni a Dulcinea sin la moza del mesón.

En la novela cervantina cada uno de nosotros podemos encontrar lo que cada uno lleve en su interior, en el fondo de su alma, lo que cada uno quiera y se esfuerce por ser; el Quijote es inmortal porque su horizonte no tiene límites ni fronteras. Ésa es la grandeza del Quijote: *Unir Razón y Vida, el ideal más alto y sublime con las más ordinarias circunstancias y personajes; y mostrar, además, que esas dos perspectivas, esa dos realidades no se oponen, sino que se complementan y enriquecen.*

Sobre la altiplanicie manchega la ascética figura de D. Quijote sigue, eternamente, encorvada sobre sí misma, como una gran interrogante que nos pregunta y nos inquiere, pero con la lanza enhiesta en busca de la Verdad y la Justicia. Ése es nuestro destino de seres humanos: pensar, razonar, dudar, luchar, intentar despejar interrogantes, descifrar enigmas, “desfacer entuertos”, como el insigne hidalgo castellano. En eso precisamente consiste la apasionante faena de vivir.

LA EDUCACIÓN EN LOS MANUSCRITOS DE MARÍA ZAMBRANO

Ángel CASADO
Juana SÁNCHEZ-GEY
Universidad Autónoma de Madrid

1. INTRODUCCIÓN.

La ponencia que presentamos es un avance del proyecto de investigación, actualmente en curso, sobre la educación en los manuscritos de Zambrano, un ámbito que mereció su interés y centró gran parte de sus preocupaciones, en coherencia con la vertiente pedagógica de su vocación. Una vocación que no se circunscribe a los numerosos escritos dedicados directamente a temas educativos, sino que abarca la *totalidad de su pensamiento*. Sin olvidar, por supuesto, su propia *actitud vital*, que le llevó a implicarse en iniciativas de educación popular, como las Misiones Pedagógicas.

De ahí también su permanente preocupación por el tema de España, vivido en fuentes y testimonios explícitos, que se convierte en uno de los argumentos de su vida y de su obra. Quizás no se considere materialmente heredera de la larga tradición de proyectos de reforma intelectual y moral de la vida española, pero en lo más vivo de su ser siente que también a ella le alcanza una responsabilidad similar, más abierta y más amplia, es cierto, pero por ello mismo más “responsable”¹.

El “encuentro” de María Zambrano con la educación no es, por tanto, un hecho casual, sino una emanación “natural” de su filosofía. Además de pensadora, en Zambrano se dan las condiciones propias de todo gran educador: una “irrenunciable” *vocación intelectual*, impregnada de afán clarificador, junto a

¹ Pesan aquí, sin duda, las ideas y reflexiones de su padre, D. Blas Zambrano, maestro y publicista, para quien las metas de la educación han de plantearse en el marco de “un programa de regeneración: concebir la educación como un gran proyecto global de ámbito nacional” (J.L. Mora: Introducción a Blas J. Zambrano, *Artículos, relatos y otros escritos*, Badajoz, 1998, p. 28).

una exigencia *pedagógica* de comunicación. No busca la verdad para entregarse a ella en un culto silencioso y cerrado, sino con ánimo de transmitirla, de revelarla a otros en palabras que puedan encaminarles también hacia ella.

Esa conjunción de vocación intelectual y pedagógica, permite explicar tanto su indeclinable vocación “práctica” –cargada de “sentido social”–, como su profunda preocupación por los temas educativos, que aborda desde perspectivas y enfoques muy diferentes. En el centro de sus aportaciones encontramos siempre la noción de *persona*: “...algo original, nuevo, realidad radical irreductible a ninguna otra”. La plenitud de la persona, pues, como meta o ideal que da sentido al curso de la sociedad y de la historia, y que, por ello mismo, constituye el horizonte que justifica y legitima todo proyecto educativo, en su doble vertiente, individual y social: “Se trata –escríbe en *Persona y democracia*– de que la sociedad sea adecuada a la persona humana; su espacio adecuado y no su lugar de tortura”².

La vida y la obra de Zambrano constituyen hitos o pasos de iniciación hacia ese “espacio habitable”, que exige una nueva forma de sabiduría en la que “el pensamiento y el sentir se identifiquen sin que sea a costa de que se pierda el uno en el otro o de que se anulen”³. Su propio y peculiar estilo resume un testimonio ejemplar de pensamiento y acción; un estilo cuya raíz secreta hay que buscarla en la forma de vivir la propia vida, en esa manera de ser y estar en el tiempo que no es sólo metafísica, sino cordial además. No es casual, pues, que la obra de Zambrano se constituya en guía y magisterio para quien sepa escuchar y compartir su fe en la palabra mediadora.

Aunque no son muchas las ocasiones en que María Zambrano ejerció oficialmente la docencia, hay constancia de su labor como profesora en el Instituto Escuela y en la Universidad Central de Madrid, sustituyendo a Zubiri, así como en la Universidad de Barcelona⁴. Ya en el exilio, imparte clase en distintas Universidades: Morelia (1939), Puerto Rico, La Habana, etc. Destacaremos este curso de Puerto Rico, porque María Zambrano quedará vinculada a esta ciudad mediante textos relacionados con la educación.

Los manuscritos a que nos referimos a continuación confirman la importancia que Zambrano concede a esta dimensión educativa de la filosofía, por cuanto, a su juicio, una verdadera filosofía no puede permanecer ajena a los problemas educativos. Pues la filosofía como orientadora de la vida lleva

² *Persona y democracia*. S. Juan de Puerto Rico, 1958, p. 172.

³ *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona, 1993, p. 14.

⁴ Larrosa, J. y Fenoy, S. *María Zambrano: L'Art de les mediacions (Textos pedagógicos)*, Publicacions Universitat de Barcelona, 2002, p. 17 ss.

implícito un acto educativo que significa profundizar, ampliar el horizonte cognoscitivo, enseñar a mirar... Unido a esta interpretación hay que subrayar también la importancia que concede al maestro desde su vivencia personal, de modo que a sus maestros les guarda siempre lealtad. Es el caso del discipulado que profesa a Ortega, aun en los momentos en los que políticamente se distancian.

2. LOS MANUSCRITOS.

La selección de manuscritos que recoge este proyecto, todavía en ciernes, se ha hecho atendiendo sobre todo a la presencia en ellos de cuestiones o temas relacionados de una u otra forma con la educación y la enseñanza. Pertenecen a diferentes momentos o etapas, y se agrupan en tres bloques o apartados básicos, en cada uno de los cuales guardan a su vez un orden cronológico, al objeto de que se pueda seguir mejor la evolución del pensamiento de Zambrano, identificar los años o períodos de mayor actividad, e incluso contrastar distintas formas de abordar temas similares en diferentes momentos o circunstancias. En todos los casos se hace constar la signatura con que cada texto figura en los fondos de la Fundación María Zambrano.

A) El primer bloque incluye algunos de los más de cien artículos elaborados por María Zambrano para ser publicados en las revistas *Semana*, *Escuela* o *Educación*, de acuerdo con el contrato firmado en septiembre de 1963 con el Departamento de Instrucción Pública de Puerto Rico, que se prolongó hasta diciembre de 1965⁵.

Estos trabajos, muchos de los cuales quedaron inéditos, revelan sin duda una extensa producción intelectual, poco estudiada hasta fechas recientes. Cierto que el tipo de publicaciones a que iban destinados comporta limitaciones y restricciones; aún así, hay en ellos aportaciones indudables, e incluso aspectos creativos e innovadores.

Respecto a su contenido, hay que destacar ante todo su diversidad: junto a temas zambranianos clásicos (el pensamiento, la amistad, los sentimien-

⁵ Por el momento, este apartado incluye los siguientes manuscritos: "Las dos preguntas" (M-57, 1964); "Qué es la adolescencia" (M-61, 1964); "El rumor" (M-68, 1964); "Entre el ver y el escuchar" (M-88, 1964); "La atención", "Esencia y forma de la atención" (M-93, 1964); "Nosotros, la gente joven", "Esta juventud de ahora", "El secreto de la juventud" (M-337, 1964); "El nacimiento de la amistad" (M-106, 1965); "Disolución y condensación: el sentimiento" (M-115, 1965); "La intercomunicación de los sentidos: la delicadeza" (M-121, 1965); "El temblor del examen" (M-282, 1965); "El espejo de las aulas" (M-283, 1965); "La vida de las aulas" (M-284, 1965).

tos...), abundan las reflexiones sobre la modernidad, la “enseñanza de la virtud” o la dignidad del hombre. Considerados globalmente, estos trabajos aportan datos significativos respecto a la peculiar aproximación zambranian a las cuestiones educativas. En lo que sigue se apuntan algunos rasgos de la misma:

En primer lugar, las referencias a **la crisis de nuestro tiempo**, con la consecuencia inevitable de una desorientación e incertidumbre profundas. Más allá de sus expresiones más populares —p.e., el estallido del “poder estudiantil”—, sus reflexiones precisan el papel decisivo de la mediación, como pieza esencial de esa situación de crisis:

“No es posible desde hace ya largo tiempo poner en duda que la cultura de Occidente se encuentre, en medio de tantos esplendores, en una honda crisis. No es posible tampoco desconocer desde hace algún tiempo que esta crisis sea la de la mediación en todas sus formas. Son ellos, en gran parte mas en grado eminente, los mediadores mismos, quienes en forma cada vez más clara lo exponen, lo publican” (“La mediación del maestro”, M-127)

Ahora bien, crisis no es fracaso, sino la señal o prueba de que la historia no es quietud o estatismo, sino cambio y evolución, y el hombre, un ser “en tránsito” capaz de transformar-se; hay, pues, resquicios para la “esperanza”. Pero su voz adquiere tintes dramáticos cuando señala la debilidad de fondo que subyace, históricamente, en la cultura occidental,

“...la triste incapacidad de nuestra época moderna para dar a cada uno lo suyo: a cada grupo humano, a cada sexo, a cada edad. La incapacidad de vislumbrar siquiera en modo eficaz, activo y vigente, que haga no sólo ley, sino hábito y costumbre, una idea del hombre en su integridad, en toda su extensión de criatura, cualesquiera sean sus determinaciones y sus circunstancias sociales y fisiológicas, anímicas por tanto. El que [en] el mundo se haya quedado sin lugar el hombre. Mas ¿lo tuvo alguna vez? ¿Alguna vez, hablando en serio, el hombre en su totalidad, ha encontrado lugar, es decir lugares múltiples donde albergarse íntegramente?” (“Esta juventud de ahora”, M-337)

Por otra parte, los trabajos citados configuran toda una *fenomenología de la vida escolar*, con razonamientos y observaciones sobre problemas cotidianos (exámenes, aulas, juegos...), cuyo significado educativo exige referencias puntuales al fondo filosófico de la autora. Tal ocurre, por ejemplo, cuando reflexiona sobre el examen y sus implicaciones:

“Sería necesario para el estudiante adolescente siempre, aprender a limitar el valor del juicio, del examen sin restarle por ello toda importancia, toda su sig-

nificación, toda su realidad... Pues que sí que importa y sí debe de importar. Mas hay que referirlo al presente y al pasado del cual el presente es la consecuencia.

“Hasta el fin nadie es dichoso” es un dicho que viene rodando que sepamos desde los días de la Grecia clásica⁶. Hasta el fin, nadie es desgraciado. El resultado adverso de una prueba no es una condenación a perpetuidad. No es tampoco una patente ilimitada el resultado bueno y aun óptimo. La vida en todos sus aspectos hay que ir la ganando, revalidando en cada etapa y aun, cada día” (“El temblor del examen”, M-282)

Las referencias a pequeños detalles de la vida estudiantil y el acontecer de las aulas, tienen su contrapunto en metáforas sugerentes y evocadoras, que ayudan a clarificar el sentido profundo de la realidad educativa, casi siempre desde la exigencia de un pensamiento en libertad que ayude al hombre a ser “dueño de sí”, capaz de “encontrar-se”, de “poseer-se”. El fragmento que recogemos es un buen ejemplo de lo que decimos:

“Y es que el espacio de las aulas es un espacio puro. Nada en ella está sin ser necesario...Y en este espacio puro y en el silencio que es el fondo puro donde las palabras y las voces no se pronuncian ni se alzan sino en virtud del orden, de la finalidad que las ordena, ¿no es el más nítido de los espejos? Y eso solamente teniendo en cuenta el lugar y lo más elemental de la vida que dentro de él se desarrolla. Queda luego el otro espejo, el formado por la admiración del alumno al profesor, por la estimación del profesor por el alumno; el de la esperanza abierta a todos” (“El espejo de las aulas”, M-283)

No faltan, por supuesto, comentarios y referencias a la institución escolar, siempre pertinentes y cargadas de sensibilidad, que subrayan su importante función socializadora. Porque, en efecto, para Zambrano la escuela no constituye un espacio o ámbito aislado y aparte de la sociedad; de ahí que destaque su carácter “social”, extendiéndose al respecto en consideraciones que subrayan la idea del aula como “espacio humanizado”:

“Y este espacio de las aulas señala ante todo la existencia de una sociedad; de una sociedad más amplia que la familia, aunque ello no signifique que la familia siga con su foco perennemente encendido. Una sociedad, un espacio propiamente humano o más bien humanizado; una creación que es parte de la cre-

⁶ Recuerda la conocida sentencia del Corifeo en el *Edipo rey* de Sófocles: “A ningún mortal que esté aún en espera del último día de su vida llame nadie feliz, hasta que haya traspasado el umbral de la muerte sin caer en desventura alguna”.

ación propiamente humana que antes que en obras de arte y de pensamiento consiste en una sociedad donde tales obras pueden nacer y vivir. Un espacio, pues, diríamos poético” (“La vida en las aulas”, M-284).

En suma, y por lo que respecta al significado de estos trabajos en el conjunto del pensamiento y la obra de Zambrano, la conclusión de Sebastián Fenoy nos parece acertada: “...lo que en un principio constituyó una fuente de perturbación en la obra filosófica de nuestra autora, con el transcurrir del tiempo acabe convirtiéndose en parte de un órgano más de expresión del pensamiento zambraniano”⁷.

B) El segundo bloque o apartado lo ocupan dos manuscritos de 1965 sobre la labor del magisterio y sus implicaciones: “La vocación de maestro” (M-120) y “La mediación del maestro” (M-127). Ambos textos remiten a la dimensión ética del pensamiento zambraniano, y enlazan con el binomio educación-vocación.

En efecto, frente a las limitaciones del racionalismo instrumental, Zambrano propone una nueva forma de filosofía como “transformación” de uno mismo; una racionalidad creativa y mediadora que busca sugerir, indicar el camino desde el que posible atisbar el hontanar esperanzado del ser humano en su integridad, es decir, de la *persona*:

“Para que la vocación y el destino de una persona aparezca, es necesario un sistema de pensamiento que deje lugar al individuo, lo que equivale decir a la libertad. A esa libertad que es el medio en que vive intangible, la persona. El individuo inintercambiable con otro, al que no se le puede arrancar su secreto último que solamente la vida irá librando a la luz. Y dentro del cual alienta la persona, cuyos límites no pueden ser trazados de antemano sino simplemente situándola dentro de la condición humana, pero nada más. Pues que toda humana persona es ante todo una promesa. Una promesa de realización creadora...” (“La vocación de maestro”, M-120)

En el marco de esa propuesta, lejos de toda simplificación o pretensión intelectualista, la educación se presenta como un proceso “mediador”, abierto al desenvolvimiento pleno de la persona, en cuanto miembro consciente y activo de una comunidad; un proceso que no tiraniza ni oprime, sino que acoge y respeta las distintas formas de realización personal, sin interponerse ni violentar la propia singularidad:

⁷ “El camino de la palabra: Bibliografía de María Zambrano”, en Beneyto, J.M^a y González Fuentes, J.A. (coords.): *María Zambrano. La visión más transparente*. Trotta, Madrid, 2004, p. 610.

“Se trata en la transmisión oral del conocimiento de un doble despertar, de una confluencia del saber y del no-saber-todavía. Y esto doblemente, pues que la pregunta del discípulo, esa que lleva grabada en su frente, se ha de manifestar y hacerse clara a él mismo. Pues que el alumno comienza a serlo cuando se le revela la pregunta que lleva dentro agazapada. La pregunta que es al ser formulada el inicio del despertar de la madurez, la expresión misma de la libertad” (M-127).

En este acontecer se inscribe la tarea “mediadora” del maestro que no dimite ni falsifica su vocación: dispuesto a escuchar “finamente”, a facilitar vías para que cada uno siga su propio camino, donde poder encontrar-se y vivir una vida más auténtica, en un mundo cambiante. Abundan las referencias de Zambrano a la figura del maestro como acicate, como estímulo, con pasajes que iluminan, mejor que muchos estudios de “expertos”, las raíces más hondas de su vocación mediadora; una vocación, escribe, que es “entre todas la más indispensable, la más próxima a la del autor de una vida, pues que la conduce a su realización plena” (M-120); de ahí su carácter insustituible, pues que apunta a la integridad de la persona, al “ser de lo viviente”:

“Y así el maestro al serlo del ser humano..., ha de hacer descender, por así decir, sobre él razón, bien y verdad, también armonía y orden, fundamentos de la belleza en función justamente del ser; mediador ante todo y sobre todo del ser mismo, de ese ser –persistente problema de la filosofía– que mirado desde lejos parece inaccesible, y que luego fructifica en el hombre como en su terreno de elección” (“La vocación de maestro”. M-120)

La función “mediadora” del maestro, se corresponde en Zambrano con la idea de educación como proceso de *autodesenvolvimiento*, donde el alumno no es mero agente pasivo. El maestro, propiamente hablando, no transmite “doctrina”: es el que inicia a alguien en un camino que ha de recorrer en primera persona; una suerte de guía, por tanto, que no absuelve de esfuerzo y compromiso personal.

La presencia del maestro, en suma, lo es tan sólo cuando se interioriza en el espíritu del educando y pone en marcha su propia iniciativa⁸. De donde

⁸ El prof. Ortega Muñoz subraya la “curiosa coincidencia” entre Sócrates y María Zambrano, a propósito del carácter “mayéutico” de la filosofía: “el racionalismo había olvidado el carácter germinativo del pensamiento desde la propia entraña, y la tarea mediadora de la razón de ayudar a manifestarse” (“La razón mediadora de María Zambrano”, en *María Zambrano. La visión más transparente*, Trotta, p. 324-325). El propio Sócrates desvela ese rasgo esencial de su magisterio al afirmar -bromeando- que ejercía, como su madre, el arte de la comadrona o

deriva el carácter esencialmente “mediador” de su tarea, a la que Zambrano se refiere en términos de “conversión”:

“Y el maestro ha de ser quien abra la posibilidad, la realidad dentro del modo de vida, de la de verdad. Una conversión es lo más justo que sea llamada la acción del maestro. La inicial resistencia del que irrumpe en las aulas, se torna en atención. La pregunta comienza a desplegarse. La ignorancia despierta es ya inteligencia en acto y el maestro ha dejado de sentir el vértigo de la distancia y ese desierto de la cátedra como todos, pródigo en tentaciones. Ignorancia y saber circulan y se despiertan igualmente por parte del maestro y del alumno, que sólo entonces comienza a ser discípulo. Nace el diálogo” (M-127).

C) Nos ocupamos ahora de un tercer bloque de manuscritos, que se refieren más bien a lo que podríamos llamar Filosofía educativa. Son los siguientes:

“De la necesidad y la esperanza” (M-12, Roma, 7 de diciembre de 1949); “Filosofía y educación: la realidad” (M-128, 1965, La Pîèce); “El aula” (M-131); “El Guía” (incluido en “El Filósofo”, M-142); “Los dos polos del silencio” (M-340, 24-11-1965, La Pîèce); “Sobre la enseñanza de la filosofía” (M-429, 1949); “Una parábola árabe” (M-87)

Los numerosos textos que María Zambrano dedica a la educación nos llevan a afirmar que no son un complemento ni un añadido de su obra, sino que constituyen con su reflexión filosófica una forma de vivir y de pensar. Así se dice de ella: “En aquest textos, es fa patent la recerca d’una filosofia que sigui educativa *en su esencia, en su forma, en su capacidad de llegar a todos*”⁹. Estos se refieren:

a) La filosofía como reflexión integradora del acto educativo.

Lejos de entender la educación como un conjunto de técnicas, María Zambrano se ocupa de la empresa de llegar a ser realmente persona, pues educar es una tarea que compete a toda la vida humana y no es sólo una cuestión práctica, sino que responde a planteamientos teóricos y reflexivos. Así, en “De la necesidad y la esperanza”, escribe:

“mayéutica”. Así, el maestro no enseña el saber, sino que ayuda a adquirirlo; con lo cual, sin dejar de ser una conquista “personal”, es también una conquista “en común”, fruto del diálogo, de la comunicación.

⁹ Larrosa, J. y Fenoy, S. *María Zambrano: L’Art de les mediacions (Textos pedagógicos)*, op.cit., p. 17 ss, pág 38

“Conocerse a sí mismo o a otro –conocer a una persona– es saber que espera de verdad. El hombre es una criatura impar, cuyo ser verdadero está fiado al futuro, en vía de hacerse. Existe un trabajo aún más inexorable que el “ganarse el pan”. Es el trabajo para ganarse el ser, a través de la vida, de la Historia” (M-12).

El enfoque de este escrito pertenece más bien a la reflexión política, pero nos interesa destacar el núcleo de su pensamiento educativo: “el ser verdadero está fiado al futuro, en vía de hacerse”.

La educación la entiende como una tarea humanizadora, en la que cada uno es protagonista de un proyecto de vida que ha de realizar. Así lo había concebido Ortega y también Zambrano.

b) La filosofía es una reflexión sobre la realidad y la educación se basa en la comprensión del principio de lo real.

En “La actitud ante la realidad” (M-119) se observa cómo para Zambrano la filosofía consiste en la pregunta acerca de la realidad, la cual ha de partir de una actitud ante ella, que tiene que ver con la percepción unitaria que el ser humano ha de disponerse a vivir ante lo real. Esta es su vocación, como “criatura predestinada ante la realidad”, por ello resalta la importancia de que “el hombre descubra su condición propiamente humana y personal” pues la vocación humana consiste en “realizar y realizarse” (M-119).

Más adelante, Zambrano aboga por la trascendencia como superación de los propios límites que decide “que la vida se realice plenamente o se vaya desvaneciendo a medida” (M-119). El principio de la realidad distingue al ser humano del animal, ya que aquél la asimila, la comprende, la transforma mientras que éste no puede más que aceptarla:

“Y si la actitud hacia la realidad condiciona su conocimiento y hasta relativamente su presencia efectiva es porque la libertad humana se manifiesta en esto como en todo –hasta en esto– pudiendo hacer decir no o sí, frente a ella. Lo cual significa entre otras cosas que la realidad hay que descubrirla y que antes que descubrirla hay que buscarla” (M-119).

El papel que Zambrano concede a la educación asume todo su protagonismo en la actitud trascendente a la que hay que disponerse, pues se trata de alcanzar la realidad como “una actividad típicamente moral en la que la educación tiene su decisiva parte” (M-119).

c) La educación como formación personal.

En “Filosofía y educación: la realidad” (M-128) se expone claramente la importancia que Zambrano concede a la educación en su reflexión filosófica. El manuscrito comienza así:

“Nadie podría negar ni siquiera desconocer la estrecha relación que existe entre el pensamiento filosófico y la acción educativa”.

La *paideia* griega y la formulación clásica de la educación están presentes en Zambrano. Sin embargo, destaca su preocupación frente a los vaivenes del pensamiento:

“Sucede además que el pensamiento filosófico actual no ofrece ninguna pedagogía, ni haya modo quizás de que nadie encuentre fundamento alguno para deducirla” (M-128).

Para Zambrano la filosofía griega era educativa. Y ello porque los filósofos como Platón supieron hacer filosofía desde su condición de discípulo (M-128). Este carácter es ineludible en toda su obra: “Por qué se escribe”, “La Guía”, “La confesión”, todos estos escritos señalan la importancia del discípulo como método educativo que posibilita el desarrollo de la personalidad y, aún más, el humanizarse.

El segundo carácter de la filosofía reside en su formulación educativa. A ello atiende en este artículo.

El supuesto educativo, subraya de nuevo, es la condición inacabada del ser humano, pero capaz de perfeccionarse. Por tanto, la posibilidad de realización es la educación. Mientras en los vegetales y animales es “cultivo y domesticación”. La educación requiere de guía,

“La necesidad del guía recalca el hecho de que esta marcha ha de seguir una cierta dirección porque tiene una finalidad” (M-128-3).

El tercer carácter es trascender, escribe:

“...es pasar a través de, mas sin por ello abandonarlo. Lo que hace posible este pasar es el tiempo en tanto que transcurre; lo que hace imperativo el no abandonarlo es la condición de sujeto, la especial condición del sujeto responsable... tiene que ir recogiendo el tiempo y llevárselo consigo; que tiene que recoger el pasado para conducirlo hacia el futuro. Educar será ante todo, guiar al que empieza a vivir en esta marcha responsable a través del tiempo” (M-128).

Tiempo y realidad como medios para trascender, he ahí las condiciones a tomar en cuenta para no falsear la realidad. Pues sólo un buen educador está capacitado para poder desentrañar a los alumnos este principio de la realidad y saber interpretar el pasado como germen del proyecto de vivir para y por el futuro. Así dice:

“Educarlo será disponerlo a afrontar, en cualquier época de la historia que se trate, en cualquier región de la tierra, en cualquier régimen político y social, dentro de la clase a la que pertenece, educarle será despertarle o ayudarle a que se despierte a la realidad en modo tal que la realidad no se le desrealice, falta de esa asistencia el hombre, como prenda constante, tiene que pagar todo lo que le rodea” (M-128).

Zambrano se adelanta a los tiempos y subraya que la verdadera educación la realiza cada uno; pues sólo desde el propio asumir se realiza la transformación personal, la mirada distinta hacia lo demás. “No hay educación posible, pues, si sólo existe el educador, es decir: si el primer educador no es el propio educando” (M-128).

Si educar es creer que puede transmitirse un mundo que será mejor, entonces no puede olvidarse la dimensión moral o ética y, por tanto, filosófica de la educación¹⁰. Este es el nervio del acto educativo: “Mas sucede... que la filosofía hace ya tiempo que dejó de ser una, y que se encuentra hoy al borde de dejar de ser filosofía” (M-128). Así pues, considera que el meollo de la filosofía supone una reflexión que oriente para la vida, que ayude a pensar,... y rechaza con contundencia que la filosofía se limite a ser metodología, o “testimonio”, o “confesión en ocasiones a la desesperada” (M-128):

“Para que una filosofía pudiese ofrecer al educador de hoy lo que en su menester necesita habría de ofrecerle una idea y una imagen del hombre, de la realidad;... es decir un conocimiento del hombre en función de su puesto excepcional en el universo” (M-128).

d) De lo más general hemos de ir a lo más concreto, entendiendo que hay que reflexionar también sobre la fundamentación del quehacer educativo o sobre qué hemos de saber.

El aula. Así en “El aula” comienza reflexionando acerca de la pregunta y defiende que la pregunta es filosófica cuando revela algo del yo. Saber acerca de uno mismo —dice— requiere distancia. Y más si esta “se dispara como queja... en la lamentación que tanto tiene de exorcismo” (M-131). Nos fuerza a entender que ya en la etimología de la palabra “aula” se plantea un verdadero problema educativo:

“el problema que hoy parece sea el más candente, el más decisivo de todos, a la pregunta que cada hombre se debería de hacer a solas y aún hablando con los

¹⁰ Sacristán, D. “La formación del profesorado”, en VV. AA, *Hacia una pedagogía prospectiva*. F.F.R., Sevilla, 1992, p. 88.

demás... si es posible que el hombre exista sin decaer en una condición infrahumana si se entrega solamente a la actividad de la que se derive un lucro inmediato, y si el conocimiento ha de estar medido y sometido a su poder de aumentar el progreso técnico” (M-131)

El aula es el espacio donde cada persona aprende a hacerse preguntas, “símbolo del tiempo no ocupado, del tiempo en que nos damos a pensar, a meditar y aún a rezar quien pueda hacerlo” (M-131). Símbolo del tiempo disponible para llenar —como la oración— de sentido nuestras vidas. Porque “en la frecuentación de las aulas ... se enseñó... a oír, a escuchar, a atender, a dejar que el tiempo pase sin darse cuenta... abrirse al pensamiento que busca la verdad” (M-131).

Educarse es aprender a valorar, a buscar la verdad, a formarse desde la experiencia para realizarse como persona. Pero María Zambrano atiende también al modelo, al maestro como elemento necesario en la educación: “Y a mucho más: a estar frente a un maestro que representa siempre, que es en verdad por poco brillantemente que cumpla su cometido, un mediador. Y esto de la mediación escosa también a meditar” (M-131).

Otro tema importante en María Zambrano es la educación de la mirada. Ya en *Horizonte del liberalismo* (1931) dice en su dedicatoria: “A mi padre, que me enseñó a mirar “. La educación es un saber mirar, un ensanchar el horizonte y, sobre todo, un aprender a dirigir la mirada, desprenderse de prejuicios, nimiedades, malos cálculos y levantar la mirada, tener sentido crítico, adquirir criterios, aprender a interpretar. Así dice en un bello texto que titula *Una parábola árabe*:

“...que nada es feo si se lo mira en otro medio más puro, más inteligente. Y llevando al extremo esta situación, se podría presentir que la mirada sea capaz de rescatar toda fealdad, toda mediocridad, la mirada de quien sepa al mirar crear un medio purificado, lavado, como la pared bizantina” (M-87)

El acto educativo exige un modelo. En muchos textos, María Zambrano ha reflexionado acerca de la importancia del modelo, o la edificación que ha de ejercer el maestro. Le llama guía, padre...: “El guía... no es más que la presencia, en diversas formas de ese transitar infinito que aquí en la tierra sólo podemos llamar ilimitado” (M-142). Se percibe la importancia del guía porque él es presencia del ansia de trascender que existe en el corazón humano, el guía transmite el deseo de la infinitud que se persigue porque se anhela siempre un ideal, mas un ideal que se pueda realizar en la vida concreta. “Mas el Guía atraviesa las circunstancias y se aviene al par a ellas” (M-142).

Esta es, pues, su mediación tan concreta como trascendente; de ahí la escucha de verdades que sólo se vislumbran y el maestro conoce, y con su interpretación enseña “El guía esclarece las circunstancias y las hace transitables” (M-142).

En este manuscrito Zambrano relaciona –como hace tantas veces– al filósofo, al poeta y al místico. Estas experiencias alientan el ansia de luz y de saber que el ser humano siente, aunque difieren porque la filosofía reclama un “a priori” que, según Zambrano, se vive religiosamente, mientras que en la experiencia poética esta plenitud no se alcanza suficientemente.

Dice: “Por él la experiencia de la vida es trascendente” (M-142). Todo este escrito es una reflexión acerca de la filosofía y de la poesía, como hiciera en *Filosofía y Poesía* (1939), en la pregunta acerca del origen de la vida, del ser humano y el comienzo del saber:

“Nace la poesía como todo hacer trascendente de la ruptura de un orden anterior a la separación del hombre como criatura singular a su existencia propiamente. Mas como el hombre tardó un tiempo en sentirse existir... surgió lo primero el poetizar” (M-142).

“Guía” es otro de los artículos que tiene un sentido que a María Zambrano le entusiasma; defiende más que la visión, propia del racionalismo griego, la escucha. “El hombre está siempre oyendo algo. En marcha sintiendo este algo más que viendo. Este algo que oye le guía (M-340)”. Educar y aprender consiste en un estar en marcha sintiendo este algo que nos llega, a través de la escucha y de la necesidad de un maestro.

Así, en *Sobre la enseñanza de la filosofía*, leemos: “Una escuela de Filosofía abierta fuera de la exigencia del estado y aún de la sociedad, sin supuestos sociales ni profesionales de ninguna clase, que se mantuviera sólo de la libre y ociosa ansia de encontrar la verdad” (M-429).

Cuando Zambrano hace historia de la filosofía va al origen. En *El camino recibido (Fragmentos)* advierte que el poema de Parménides no es verdadero camino, pues parte del principio de identidad que iguala el pensar y el ser. Zambrano busca más que la identidad, “la unidad o la unión primera”: “...la existencia histórica –afirma– comienza a partir de una unidad que se pierde. Allí donde hay escisión en el ser humano, y la inevitable primaria y determinante separación de su ser con todo y con el todo”¹¹.

¹¹ *Idem.*

Para saber tomar estos caminos como recibidos, Zambrano recurre a la educación: “El camino recibido le sirve al humano cuando ha sido abierto y dado no ya por un animal sin cualificación, sino por un animal guía. Y después, en estación plenamente humana, por un hombre-guía”¹². Frente a la identidad Zambrano propone la relación, cuánto más en el acto educativo que requiere de un maestro y un discípulo:

“Y es propio del guía no declarar su saber sino ejercerlo sin más. Enuncia, ordena, a veces tan solo indica. No transmite una revelación... Su trascendencia viene tan sólo de su cumplimiento... un guía ofrece ante todo... una cierta música, un ritmo o una melodía que el guiado tiene que captar siguiéndola. De ahí que el que recibe un camino guía haya de salir de sí, del estado en que está, haya de despertar, siendo consciente”¹³.

La educación como comunicación. En María Zambrano existe un tema recurrente que es el silencio o la soledad, actitudes semejantes porque son previas al acto del conocimiento o de la verdadera comunicación, y que están en el frontispicio de un auténtico aprendizaje:

“Es el silencio diáfano en que se da la pura presencia, la presencia total tan total como lo humano puede serlo” (M-340).

Distingue un silencio negativo cerrado al diálogo y el positivo abierto a la comunicación:

“Ya que es por un específico silencio que llevan consigo las palabras surgidas del saber que no acaba de serlo, del saber que busca a otra mente, a otra presencia, del saber que se busca a sí mismo en comunidad –”la ciencia que buscamos”, según Aristóteles nombraba a lo que después llamaron metafísica– es el que ofrece el diálogo, el que ya es diálogo en sí mismo, aunque por el momento nadie entre en él, dentro de él” (M-340).

María Zambrano defiende en el diálogo su capacidad de comunicación, el silencio como preámbulo de un diálogo pensado, razonable, abierto al otro, desprovisto de sí mismo, pues hay silencios violentos o humillantes “soledad sin palabras”, “la presencia de este poder solitario, es el reflejo negativo y negador de la presencia total en que se funden poder, saber y amor” (M-340).

¹² *Ibidem*, pág 126.

¹³ *Idem*.

3. REFLEXIONES FINALES.

No se trata, por supuesto, de ver a Zambrano como una especie de “genio” de la pedagogía, ámbito hacia el que nuestra autora muestra no poca reticencia, quizá por su oposición a una educación entendida como transmisión lineal de un saber exterior y, por tanto, muerto, separado de la vida. Educación, pues, no equivale a “adquisición” de unos u otros contenidos; el protagonismo se traslada más bien al *esfuerzo conjunto* de maestro y discípulo, que “salen juntos en busca de la verdad y mutuamente se animan y aguijonean”¹⁴. De donde resulta cierta actitud de “resistencia”, cuestionadora de las carencias e insuficiencias de la realidad; la educación deviene así en formación renovada y auténtica, insertada en la vida del hombre, donde se aviva y manifiesta.

De ahí que la lectura “pedagógica” de la obra zambraniana no pueda limitarse a una mera yuxtaposición de textos, más o menos acordes con la forma dominante de pensar la educación, cercenando en su pensamiento la arista irónica que lo define: “la única pedagogía eficaz –escribe– parece ser la de la ironía”. Más que intentar acomodar sus observaciones y reflexiones a los planteamientos educativos al uso, lo apropiado sería afrontarlos como un pensamiento cuya virtud reside justamente en ponerlos en cuestión.

Sólo nos resta expresar aquí nuestro sincero agradecimiento a la “Fundación María Zambrano”, y en especial a su Director, el profesor Juan Fernando Ortega Muñoz, por las facilidades dadas para acceder a los manuscritos de Zambrano, absolutamente imprescindibles para el presente trabajo.

¹⁴ *Hacia un saber sobre el alma*, op. cit., p. 85.

LA NADA DEL INCRÉDULO: UN POEMA DE MARÍA ZAMBRANO

Goretti RAMÍREZ
Concordia University,
Montreal, Canadá

DELIRIO DEL INCRÉDULO

María Zambrano

Bajo la flor, la rama
sobre la flor, la estrella
bajo la estrella, el viento
¿Y más allá?
Más allá ¿no recuerdas?, sólo la nada
la nada, óyelo bien, mi alma
duérmeme, aduérmeme en la nada
si pudiera, pero hundirme

Ceniza de aquel fuego, oquedad
agua espesa y amarga
el llanto hecho sudor
la sangre que en su huida se lleva la palabra
Y la carga vacía de un corazón sin marcha.
De verdad ¿es que no hay nada? Hay la nada
Y que no lo recuerdes. Era tu gloria.

Más allá del recuerdo, en el olvido, escucha
en el soplo de tu aliento
Mira en tu pupila misma dentro
en ese fuego que te abrasa, luz y agua.

Mas no puedo.
Ojos y oídos son ventanas
Perdido entre mí mismo no puedo buscar nada
no llevo hasta la Nada.

Roma. enero 1950. Hotel d'Inghilterra¹

¹ María Zambrano, "Delirio del incrédulo", edición de Jesús Moreno Sanz en *Tres poemas y un esquema*, Instituto de Bachillerato "Francisco Giner de los Ríos", Segovia, 1996, págs. 89-91.

La cultura española del siglo XX nos legó la imagen de un tapiz minuciosamente tejido entre filosofía y poesía, entre intelecto y verso. Al igual que otros momentos de la tradición cultural española también fértiles en el entrelazamiento de ambas disciplinas, el siglo XX ofrece un extenso muestrario de figuras que hilan y recrean los elementos con particular destreza. Ejemplos son Ortega y Gasset, cuyas ideas sobre estética tuvieron un impacto decisivo en la teoría poética; Juan Ramón Jiménez, cuya poesía última tiene una indudable carga filosófica; o Luis Cernuda, cuyas traducciones de poesía inglesa, según señaló José Ángel Valente, devuelven a la tradición española una línea de *poesía meditativa* ausente durante siglos². Existen incluso algunas figuras en las que es imposible separar ambos registros: sin duda Miguel de Unamuno; y, en gran medida, Antonio Machado y sus heterónimos.

María Zambrano merece un capítulo privilegiado en la historia de este encuentro entre filosofía y poesía, hasta el punto de que todos sus libros plantean directa o indirectamente la reflexión sobre una palabra que es a un tiempo vínculo y frontera entre ambas disciplinas. Escribe al final de su vida: “He tenido el proyecto de encontrar los lugares decisivos del pensamiento filosófico, encontrando que la mayor parte de ellos eran revelaciones poéticas. Y al encontrar y consumirme en los lugares decisivos de la poesía me encontraba con la filosofía”³.

En 1998, durante una intervención en el *II Congreso internacional sobre la vida y obra de María Zambrano*, María Victoria Atencia plantea este interrogante: “el perseverante reflexionar de María Zambrano sobre la ocupación poética ¿no se enriqueció nunca –además– con el propio ejercicio de la poesía?”⁴. Tras los estudios recientes de varios zambranistas⁵, hoy podemos res-

² José Ángel Valente, “Luis Cernuda y la poesía de la meditación”, en *Las palabras de la tribu*, Tusquets, Barcelona, 1994, págs. 111-123.

³ María Zambrano, “Presentación”, en *Revista de Occidente*, núm. 86-87, julio-agosto 1988, págs. 9-10.

⁴ María Victoria Atencia, “Bajo la flor, la rama”, en *Actas II Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano. Vélez-Málaga, 1994*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 1998, pág. 94.

⁵ Aparte del estudio ya mencionado, María Victoria Atencia ha publicado una edición comentada de poemas zambranianos: María Zambrano, *El agua ensimismada*, Universidad de Málaga, Málaga, 1999. Es autora además de “La voz poética de María Zambrano. Recital”, en *Filosofía y literatura en María Zambrano*, edición de Pedro Cerezo Galán, Fundación José Manuel Lara, Sevilla, 2005, págs. 253-267. Jesús Moreno fue pionero en la consideración crítica de estos versos en la edición citada de *Tres poemas y un esquema*, precedida de su estudio “El Ángel del límite y el confín intermedio”, págs. 7-82. Recientemente también ha visto la luz un

ponder de un modo afirmativo: si bien de un modo ocasional y hasta furtivo, María Zambrano sintió efectivamente el impulso de escribir versos. De su pluma salieron así unos pocos poemas: “Delirio del incrédulo”, “El agua ensimismada”, “Merci bien”, “A mi Ángel”, o “Habla una piedra”, por ejemplo.

Tomar estos poemas como punto de partida para un estudio no es tarea exenta de problemas metodológicos. Por una parte, es preciso reconocer que no son poemas logrados desde el punto de vista de la retórica literaria. Frente a la extensión de la obra zambraniana, cabría plantear además si este *corpus* mínimo de cinco poemas tiene entidad suficiente para formar un grupo independiente. Y, en suma, el conocimiento de la obra de María Zambrano nos alerta de que no estamos ante el caso de una poeta en sentido estricto. Teniendo en cuenta el contexto de entrelazamiento entre filosofía y poesía del siglo XX español, es más riguroso y cabal reconocer que María Zambrano fue una pensadora que ocasionalmente escribió unos pocos versos.

Sin embargo, el estudio de estos poemas resulta revelador por una razón nada desdeñable: al igual que sucede con las anotaciones que María Zambrano esbozaba en ocasiones antes de emprender una obra mayor, estos versos revelan una suerte de esquema vertebrador de un pensamiento que luego dejó desarrollado y vertido en sus libros. Es especialmente significativo el hecho de que María Zambrano compuso casi todos estos poemas en los años cincuenta, al mismo tiempo que los razonamientos anteriores sobre la *razón poética* estaban desembocando ya en un pensamiento más desarrollado; en especial, en *El hombre y lo divino* (1955). Por esta razón, resulta adecuado adoptar el calificativo de “fórmulas del corazón” que Jesús Moreno ha acuñado para estas breves composiciones: “concentrados esquemas de figuras, símbolos y metáforas por donde comenzaron a pautarse tantos escritos de la ya plena ‘razón poética’”⁶.

El objetivo de este estudio es analizar el poema “Delirio del incrédulo”, para mostrar que ofrece el esquema de una dubitativa pero intensa reflexión que ocupaba a María Zambrano en los años cincuenta: la idea de una *razón poética* que quebranta no sólo la división tradicional entre las disciplinas de filosofía y poesía, sino también la separación entre las categorías de dentro y fuera. En última instancia, se trata de una propuesta que se acerca a la mística.

libro de Mariana Bernárdez que incluye un extenso y detallado capítulo sobre “Delirio del incrédulo”: *María Zambrano: acercamiento a una poética de la aurora*, Universidad Iberoamericana, México, 2004.

⁶ Jesús Moreno Sanz, op. cit., pág. 9.

“Delirio del incrédulo” consiste en un diálogo deshilvanado entre dos voces, entre dos seres de borrosa identidad. Uno de ellos trata de convencer al otro de que se aventure en el viaje hacia una nada de compleja ubicación: está situada “más allá”⁷, pero sólo podrá ser alcanzada mediante un hundimiento del ser en su propio interior: “Mira en tu pupila misma dentro”⁸. En parte por esta zozobra, quien está siendo guiado titubea constantemente y acaba por abandonar: “Perdido entre mí mismo no puedo buscar nada / no llego hasta la Nada”⁹. El título de este poema contiene, de hecho, una de las claves para el desciframiento: se trata efectivamente del delirio de un incrédulo.

Con certera intuición ha precisado Mariana Bernárdez que el guía y quien es guiado pueden confluir en una sola voz: “Hay un guía explícito en el dialogismo manifestado y confirmado a lo largo del poema, que lleva al poeta y que también puede ser el poeta mismo”¹⁰. En este sentido, se trataría de “un diálogo del alma consigo misma”¹¹ en un viaje de resonancias místicas para alcanzar “la visión del Dios desconocido [...], un Dios que está más allá del no-ser y del ser, una Nada Creadora que hay que aprender a tratar”¹². En coherencia con esta propuesta de lectura, Mariana Bernárdez interpreta además que “lograda la visión, el alma no puede sostenerse en la unión”¹³ porque “la duración de la unión es la del instante, y atolondrada regresa hacia sí, enceguecida de luz, sabiéndose aún incompleta, pero portando la palabra que la hará trascender”¹⁴.

La situación que recoge “Delirio del incrédulo” abre entonces la puerta a cuestiones de compleja interpretación. ¿Por qué habría de ser considerado incrédulo un ser cuya única debilidad consiste en no dejarse arrastrar hacia un estado de definición tan ambigua como la nada? ¿Qué tipo de viaje es el que aquí se propone, que invita a un tiempo a ir más allá y a la interiorización?

No cabe duda de que “Delirio del incrédulo” (compuesto en 1950) guarda una estrecha relación con la gestación de *El hombre y lo divino* (publicado en 1955). Más allá de una mera coincidencia en fecha de composición y en motivos repetidos a lo largo de la obra zambraniana, *El hombre y lo divino*

⁷ María Zambrano, “Delirio del incrédulo”, ed. cit., pág. 89.

⁸ María Zambrano, op. cit., pág. 89.

⁹ Ibid., pág. 91.

¹⁰ Mariana Bernárdez, op. cit., pág. 144.

¹¹ Ibid., pág. 144.

¹² Ibid., pág. 170.

¹³ Ibid., pág. 171.

¹⁴ Ibid., pág. 171.

comparte con “Delirio del incrédulo” la reflexión sobre la nada como última aparición de lo sagrado: “El fondo sagrado de donde el hombre se fuera despertando lentamente como del sueño inicial reaparece ahora en la nada”¹⁵. María Zambrano denuncia que el pensamiento se separó del infierno desde el comienzo de la filosofía. De este modo, rechazó además una nada que era fondo creador: “Esta nada no pudo en realidad entrar a formar parte de la filosofía que se ocupaba de las cosas creadas, de las cosas que son, que están dentro o bajo el ser”¹⁶. Sin embargo, la nada ha seguido siempre ligada al hombre: “Y es de adentro de donde brota, de lo más hondo del interior del hombre, de su infierno irreductible, la nada. [...] Cede y es impalpable; es la negación del ser y para quien se deje fascinar por ella, acaba siendo todo el ser en la aniquilación”¹⁷. Abandonarse a la nada es “la salida del infierno de la temporalidad”¹⁸, pero al mismo tiempo supone “el perderse en la noche de los tiempos, dejando la historia, la conciencia y la responsabilidad aparejadas a toda pretensión de ser”¹⁹.

Desde estas coordenadas, comienza a ser comprensible la fascinación y el rechazo simultáneos que desencadena la nada en el incrédulo: aniquilar el ser, pero para nacer en el interior de otra conciencia más plena. La nada sagrada que propone “Delirio del incrédulo” se ubica así en ese espacio de sombra que, según denuncia María Zambrano a lo largo de toda su obra, ha sido menospreciado por la razón moderna. En este sentido, creer implicaría ser capaz de ingresar en un estado anterior a la filosofía. Más que un estado del ser, la creencia que propone “Delirio del incrédulo” es entonces un proceso. Con esta reflexión, María Zambrano marca una distancia con respecto a sus maestros Unamuno y Ortega. Frente a la experiencia agónica que plantea Unamuno en su poema “Oración del ateo”, la nada de María Zambrano no es necesariamente nefasta sino creadora: “La otra alternativa es persistir en el proyecto de ser. [...] Entonces la nada será sentida como la peor amenaza, la inimaginable, como en Unamuno que increpa a Dios, al Dios no-existente, «Porque, Señor, si Tú existieras, existiría yo también de veras»”²⁰. Frente a la noción de creencia que Ortega describe en “Ideas y creencias” como tierra firme para edificar el mundo de las ideas, la creencia zambrania-

¹⁵ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, Siruela, Madrid, 1991, pág. 173.

¹⁶ María Zambrano, op. cit., pág. 165.

¹⁷ Ibid., pág. 172.

¹⁸ Ibid., pág. 166.

¹⁹ Ibid., pág. 166-167.

²⁰ Ibid., pág. 167.

na que propone “Delirio del incrédulo” se ubica en un espacio de arenas movedizas al que es difícil acceder.

A partir de esta concepción de la nada zambrana, que es a un tiempo aniquiladora y creadora, “Delirio del incrédulo” propone una experiencia religiosa que linda con la mística. No en vano la nada y la mística están ligadas en su obra. En *El hombre y lo divino*, por ejemplo, María Zambrano indica la presencia de la nada en dos místicos: san Juan de la Cruz, que se adentra en ella; y Miguel de Molinos, que “la acepta como a Dios mismo”²¹. Como oportunamente señala Mariana Bernárdez, el viaje hacia la nada que propone “Delirio del incrédulo” no pasa por lugares sino por estados del alma²²; y comparte sus características con el viaje místico:

“En este sentido, entre lo profano y lo sagrado habrá que pasar de la vía purgativa, a la iluminativa, para lograr la unitiva. La escala es un viaje entre escollos, subidas progresivas, donde cada parada tiene sus propios vértigos, pero siempre se prosigue, de ello que sea un movimiento de quietud cuyo punto central es la flor que brota entre la tierra y el cielo, afirmando la posibilidad de peregrinaje entre esos puntos”²³.

Asoma aquí uno de los aspectos más inquietantes del proceso místico, según lo concibe María Zambrano en “Delirio del incrédulo”: viajar a la nada supone salir a un afuera inalcanzable pero, al mismo tiempo, internarse en un adentro no menos inalcanzable. Es decir, que “Delirio del incrédulo” propone un viaje que resulta vertiginoso porque se dirige simultáneamente afuera y adentro; es movimiento y es quietud. El sugerente pero olvidado texto zambrana “Límite de la nada” (1934) aporta pistas inequívocas en este sentido: el horizonte atrae y rechaza a un tiempo²⁴. A la nada se llega por un movimiento hacia afuera que sólo es posible mediante una paradójica quietud en el interior del ser:

“La nada, la sola nada, no requiere de mí para ser, no sale a mi encuentro para pedirme colaboración, para beber en mi esfuerzo; es lo único que me espera sin exigirme, que me entrega sin pedir respuesta. Y bastará que la línea del horizonte se quiebre un día, bastará que su voluntad de distancia ceda, me ceda el paso, el hueco, por donde, irremediablemente, me hunda en su ancho seno”²⁵.

²¹ Ibid., pág. 166.

²² Mariana Bernárdez, op. cit., pág. 130.

²³ Ibid., pág. 169.

²⁴ María Zambrano, “Límite de la nada”, en *Literatura*, núm. 2, 1934, pág. 39.

²⁵ María Zambrano, op. cit., pág. 40.

El movimiento a un tiempo centrífugo y centrípeto es, por otra parte, uno de los rasgos definitorios del imaginario místico. Precisamente a propósito de *El hombre y lo divino*, Pilar Valero-Costa ha observado que el pensamiento de María Zambrano avanza según un movimiento que recuerda a los dos ejes de la mística sufi: un eje del conocimiento, que avanza en línea horizontal; y un eje de la verdad originaria que no cambia, y que avanza en línea vertical²⁶. Puede añadirse que esta simultaneidad de los dos ejes señalada en la lectura que Valero-Costa realiza de *El hombre y lo divino* también tiene un rendimiento crítico para comprender lo que sucede en “Delirio del incrédulo”, sustituyendo los ejes horizontal y vertical por el movimiento y la quietud, o por las dimensiones afuera y adentro. De hecho, como recuerda Laura Robledo, los espacios en la mística sanjuanista pierden la capacidad ubicatoria y delimitante que les concediera la *Física* de Aristóteles²⁷.

Cabe conjeturar igualmente que esta simultaneidad del afuera y el adentro, del movimiento y la quietud, constituye una de las características más intrigantes pero menos exploradas en la prosa de María Zambrano. ¿Qué otro espacio podría ser el que describe un texto como “El exiliado” en *Los bienaventurados*, recorrido por un exiliado que es a un tiempo peregrino por la inmensidad del desierto y por un espacio íntimo, de adentramiento? ¿Cómo explicar de otro modo el hecho de que el corazón, esa prodigiosa máquina en miniatura, sea en *Claros del bosque* el espacio en cuya inmensidad se permite la circulación del ser? La razón por la que delira el incrédulo (racionalista) adquiere ahora una interpretación más nítida: su imposibilidad de hundirse en ese mundo sagrado primigenio donde las dimensiones y divisiones geométricas, fruto de la razón, han sido anuladas.

“Delirio del incrédulo” ofrece además el esquema de un posible método de conocimiento relacionado con la *razón poética* que María Zambrano desarrolla luego con más profundidad en sus textos en prosa. Se trata de un método que liga la quietud y el movimiento, el dentro y el fuera, lo vertical y lo horizontal. Así lo expresa en un texto titulado precisamente “Método”:

²⁶ Pilar Valero-Costa, “El sentir-saber originario de María Zambrano y el misticismo sufi”, en *Actas del Congreso internacional del centenario de María Zambrano. Crisis y metamorfosis de la Razón en María Zambrano, Vélez-Málaga 2004*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2005, págs. 770-780. La descripción de los dos ejes sufíes se encuentra en Seyyed Hossein Nars, *Sufi Essays*, George Allen and Unwin, Londres, 1972.

²⁷ Citado por Luce López-Baralt en *Asedios a lo indecible*. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante, Trotta, Madrid, 1998, pág. 130.

“Hay que dormirse arriba en la luz. // Hay que estar despierto abajo en la oscuridad intraterrestre, intracorporal de los diversos cuerpos que el hombre terrestre habita: el de la tierra, el del universo, el suyo propio. // Allá en los “profundos”, en los ínferos el corazón vela, se desvela, se reenciende en sí mismo. // Arriba, en la luz, el corazón se abandona, se entrega. Se recoge. Se aduerme al fin ya sin pena. En la luz que acoge donde no se padece violencia alguna, pues que se ha llegado allí, a esa luz, sin forzar ninguna puerta y aun sin abrirla, sin haber atravesado dinteles de luz y de sombra, sin esfuerzo y sin protección”²⁸.

En suma, “Delirio del incrédulo” es un texto relevante porque contiene el esquema de una perspectiva hasta ahora no estudiada en profundidad dentro de la *razón poética*: que no se trata sólo de una mera suma de razón y poesía, sino que tiene también mucho de *mise en abîme* de las dimensiones y de anulación de los contrarios: dentro y fuera, quietud y movimiento. Para hablar de la *razón poética*, según sugieren las palabras de la misma María Zambrano, habría que hacerlo entonces mediante el delirio (contradictorio) de un incrédulo:

“De la razón poética es muy difícil, casi imposible, hablar. Es como si hiciera morir y nacer a un tiempo; ser y no ser, silencio y palabra, sin caer en el martirio ni en el delirio que se apodera del insomnio del que no puede dormirse, solamente porque anda a solas”²⁹.

²⁸ María Zambrano, “Método”, en *Algunos lugares de la pintura*, edición de Amalia Iglesias, Acanto, Madrid, 1991, pág. 294.

²⁹ María Zambrano, *Notas de un método*, Mondadori, Madrid, 1989, pág. 130.

**CONSIDERACIONES EN TORNO A LA
FORMACIÓN FILOSÓFICA
EN EL ANTEPROYECTO DE LEY DE EDUCACIÓN, LOE**

Gerardo BOLADO
IES "Peñacastillo"/UNED-Cantabria

En este trabajo, voy a ensayar una respuesta general a algunas preguntas clave, despertadas por el anteproyecto de ley de educación, LOE, y que afectan a la proyección de la filosofía en el sistema educativo español: ¿Qué filosofía demanda, si es que demanda alguna, el sistema educativo español? ¿De quién la demanda? ¿Con qué instrumentos o materias le dota, para cumplir su función? Las leyes y reglamentos, que han configurado nuestro sistema educativo vigente, serán por fuerza el referente de esta reflexión, que busca una orientación general en medio de una circunstancia crítica: la desarticulación de la filosofía en el anteproyecto de ley de educación, LOE, puesto en circulación el 30 de marzo del 2005.

En los últimos 35 años han entrado en vigor tres leyes orgánicas de educación, y ahora circula un anteproyecto, que, con algunas modificaciones, este mismo año será la cuarta. En todos estos marcos legales, sin embargo, el sistema educativo español ha demandado "filosofía mundana", y diseñado materias específicas, para que los Departamentos de Filosofía cumplieran su función educativa en la Secundaria Obligatoria y en el Bachiller.

Ante todo voy a utilizar la expresión "filosofía mundana", contrapuesta a filosofía académica, para dar a entender, que la filosofía en la Enseñanza Secundaria Obligatoria y en el Bachiller no pretende formar filósofos profesionales, sino contribuir a que nuestros alumnos, futuros ciudadanos de democracias libres, alcancen la plenitud humana. Con este viejo rótulo ilustrado, ciertamente, no pretendo defender un enfoque racionalista de la educación filosófica en la ESO y el Bachiller, sino, más bien, recordar lo que significó la filosofía para los autores ilustrados, que son la raíz de la tradición cultural y educativa europea. Además, la expresión "filosofía mundana" puede orientarnos a la hora de seleccionar los bloques de contenidos de la

filosofía en el Bachiller, en cuanto que remite directamente a las célebres preguntas kantianas, ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar? En suma, ¿Qué es el hombre?

Al definir los fines del sistema educativo, Ley General de Educación de 1970 demandó la filosofía mundana, que correspondía a su visión todavía cristiana y nacionalista de la sociedad española¹. En consonancia con esa demanda, estableció un diseño de los distintos elementos de la formación filosófica en el bachillerato, que influirá de manera considerable en los planteamientos de las leyes sucesivas. En términos generales, se podría decir que, en la segunda década de los años ochenta, se prefiguran tanto la función, como las materias, en su máxima disponibilidad horaria, y los contenidos, que nuestro sistema educativo asignará a los Departamentos de Filosofía.

En efecto, la LGE extendió la educación obligatoria hasta los 14 años, y estableció un Bachillerato Unificado y Polivalente de tres cursos, que se extendía en realidad a un cuarto Curso de Orientación Universitaria. Para cumplir sus funciones en este bachillerato, el sistema educativo puso a disposición de los Departamentos de Filosofía las siguientes materias: a. *Ética* alternativa a la religión en los tres curso de BUP, con una disponibilidad horaria de 2 horas semanales; b. *Filosofía* en 3º de BUP, con una disponibilidad horaria de 4 horas semanales; c. *Historia de la Filosofía* en COU, con una disponibilidad horaria de 4 horas semanales. Estas tres materias serán recurrentes en las leyes sucesivas, y constituirán los instrumentos, de que el sistema dotará a los Departamentos de Filosofía, para cumplir su función educativa.

Al establecer la *Ética* como alternativa a la religión, la ley General de Educación condenó al descrédito en el BUP a esta materia, a la que, sin embargo, dispuso en extenso con todos los temas, que la darán contenido en posteriores decretos: en primero, la dimensión individual y personal de la ética, su dimensión social en segundo, y, en tercero, la perspectiva jurídico política.

La LGE atribuye unas funciones a la *Filosofía* en el bachiller, que, como ha puesto de manifiesto Julián Arroyo en *El Catoblepas*, serán recurrentes con

¹ “Son fines de la educación en todos sus niveles y modalidades uno. La formación humana integral, el desarrollo armónico de la personalidad y la preparación para el ejercicio responsable de la libertad, inspirados en el concepto cristiano de la vida y en la tradición y cultura patrias; la integración y promoción social y el fomento del espíritu de convivencia; todo ello de conformidad con lo establecido en los principios del Movimiento Nacional y demás leyes fundamentales del Reino.” (Ley 14/1970 de 4 de agosto, General de Educación y Financiamiento de la Reforma Educativa).

distintos acentos en la LOGSE y en la LOCE. Me refiero a la “función integradora de los diversos saberes”, al desarrollo de la “actitud crítica”, a “la formación humanística”, a la educación en hábitos de pensar, ejercitando de manera sistemática la propia razón.

El contenido de esta *Filosofía* de 3º de BUP (BOE 13 abril 1975) era un programa compuesto por veinte temas. Este temario era un cajón de sastre, en el que encontramos prefigurados de alguna manera los bloques temáticos de esa materia en el diseño cunicular de las leyes sucesivas: el tema sobre el saber filosófico (1), seis temas de Psicología (2 a 7), seis de Lógica y Teoría del Conocimiento (8 a 12), un tema sobre la sociedad (13), tres temas sobre la acción humana desde el punto de vista de la filosofía moral y jurídico política (14-16), un tema sobre el ser humano (17), y tres de Metafísica (18-20):

1. El saber filosófico.
2. El hombre y su mundo. La estructura psíquica del hombre.
3. Percepción.
4. Imaginación. Memoria.
5. La inteligencia.
6. La motivación. La voluntad.
7. El problema de la libertad.
8. El lenguaje formal. La lógica.
9. Cálculo lógico: Lógica proposicional.
10. Cálculo lógico: Lógica de clases.
11. La metodología del saber científico.
12. Verdad y certeza. Diversos criterios.
13. La dimensión social del hombre. Estructuras sociales.
14. La dimensión moral del hombre.
15. Sistemas morales. Éticas materiales y éticas formales.
16. Justicia y derecho. Los derechos humanos.
17. La persona humana.
18. El problema de la realidad.
19. El problema religioso.
20. El sentido de la existencia humana

La *Historia de la Filosofía* se introdujo en el COU mediante una resolución de 1978. En ella, quedó definido su contenido mediante un programa de 19 temas, que recorren la historia de la Filosofía tradicional:

1. El problema de la naturaleza en el pensamiento griego.
2. Hombre y sociedad en el pensamiento griego.

3. Cristianismo y filosofía: San Agustín.
4. Santo Tomás de Aquino y el apogeo de la Escolástica.
5. Guillermo de Ockham y la crisis de la Escolástica.
6. El Renacimiento y el origen de la modernidad.
7. Kepler y Galileo: La lucha por un método experimental.
8. El racionalismo.
9. El empirismo.
10. La Ilustración.
11. El idealismo trascendental de Kant.
12. Hegel y la dialéctica.
13. El positivismo: Comte.
14. El marxismo.
15. Historicismo y vitalismo.
16. Fenomenología y filosofía de la existencia.
17. El personalismo cristiano.
18. El neopositivismo y la filosofía analítica.
19. Panorama del pensamiento actual.

El legislador no especificó la didáctica de esta *Historia de la Filosofía* de COU, y, sin embargo, fue entonces, en relación a la docencia de esta materia, que empezó a experimentarse la lectura y el comentario de textos de filosofía, por lo general desde los ICE, como metodología central y dominante en la didáctica de la *Historia de la Filosofía*.

Veinte años después de la LGE, entró en vigor la LOGSE, una ley necesaria y muy esperada, que extendió la Enseñanza Secundaria Obligatoria hasta los 16 años. El bachiller quedó reducido a dos cursos, lo que convirtió de hecho el segundo de bachiller en una especie de curso de acceso a la universidad. Pues bien, la LOGSE demandó también una filosofía mundana, tanto en su concepción del objetivo primero y fundamental² de la educación, como en los principios y fines que asigna a la misma; además, los objetivos educativos, que plantea en la ESO y en el Bachillerato, parecen suponer el concurso de la formación filosófica.

² “El objetivo primero y fundamental de la educación – se lee en el preámbulo de la LOGSE– es el de proporcionar a los niños y a las niñas, a los jóvenes de uno y otro sexo, una formación plena que les permita conformar su propia y esencial identidad, así como construir una concepción de la realidad que integre a la vez el conocimiento y la valoración ética y moral de la misma. Tal formación plena ha de ir dirigida al desarrollo de su capacidad para ejercer, de manera crítica y en una sociedad axiológicamente plural, la libertad, la tolerancia y la solidaridad.”

Sin embargo, la LOGSE va a disolver la función educativa de la *Ética* en la ESO, dejando al margen, y desacreditando aún más a ésta materia en la comunidad educativa. Son varios los motivos, que pueden explicar este descuido imperdonable. Ante todo, la LGE había puesto en el BUP a la *Ética*, que no parece tener lugar en un bachillerato, como el de la LOGSE, reducido a dos cursos. Además, la LGE interpretó a la *Ética* como algo alternativo a la religión católica, cosa que no aceptó una LOGSE, que se orientó por completo hacia la educación transversal en valores, que confió a toda la comunidad educativa; en todo caso, abrió el epígrafe “La vida moral y la reflexión ética” en el bloque cuarto del área de Ciencias Sociales, Geografía e Historia, a impartir, si era el caso, en el último curso de la ESO.

En noviembre de 1994, después de tres largos años de indefinición, la Secretaría de Estado para Educación dispuso a *La vida moral y la reflexión ética* como una materia específica del Departamento de Filosofía con evaluación independiente, dentro del área de Ciencias Sociales, Geografía e Historia, en el Cuarto curso de la Enseñanza Secundaria Obligatoria. De esta manera, se estableció un espacio de dos horas semanales para la ética o reflexión moral en una LOGSE, que tendía a disolverla en el trabajo transversal de actitudes y valores por parte de las distintas materias del currículo, de la acción tutorial y de las actividades extraescolares. Me parece dudosa, sin embargo, la eficacia de esa medida, ciertamente tardía, para restablecer la *Ética* en la ESO.

En los años noventa, en los cauces del constructivismo y de la metodología activa, propios de la LOGSE, se va a desarrollar la didáctica específica de esta *Ética*, de la que son muestra numerosos materiales y libros de texto del período.

Al contrario de lo acontecido con la *Ética* en la ESO, la LOGSE no cuestionó el lugar, que la LGE había dado a la *Filosofía* en el tercer curso de BUP, y estableció una *Filosofía* como materia común en primero de Bachiller, con una disponibilidad horaria de 3 horas semanales. La función principal de esa *Filosofía* en el Bachiller, según se determinó en su diseño, era “la promoción de la actitud reflexiva y crítica”. Así que, dicho diseño curricular la dispuso con los cuatro bloques de contenido siguientes: 1. el ser humano, 2. El conocimiento, 3. La acción humana, 4. La sociedad. El desarrollo de estos bloques en unidades didácticas podía ser flexible. Por otra parte, y como en el caso de la *Ética*, la LOGSE determinó la didáctica propia de esta materia en los cauces del constructivismo y la metodología activa.

Otra materia del Departamento de Filosofía, cuestionada en el diseño curricular del Bachiller LOGSE, fue la *Historia de la Filosofía*, que se convirtió en una optativa de modalidad en los Bachilleratos de Humanidades y Ciencias Sociales, con una disponibilidad horaria de 4 horas semanales. En

lugar de articularla como parte esencial del ciclo de formación filosófica en el Bachiller, iniciada con la *Filosofía* de primero, la *Historia de la Filosofía* fue dispuesta, contra lo que parecía indicar su diseño, como un saber experto destinado a completar la formación intelectual de los alumnos, que siguen carreras de Humanidades o Ciencias Sociales. En competencia con la *Historia del Arte* y con *Comunicación e imagen*, la *Historia de la Filosofía* tendió a convertirse en una materia minoritaria y marginal en el Bachiller de Humanidades, de manera especial en los centros de nueva creación durante el período LOGSE. De esta manera, la *Historia de la Filosofía* quedó desarticulada del ciclo de formación filosófica en el Bachiller, que quedó privado de la lectura y el comentario de los textos relevantes de los maestros decisivos de la filosofía occidental, complemento esencial en orden a cumplir su función en la formación humana de los futuros ciudadanos.

El diseño de la *Historia de la Filosofía* en el Real Decreto de Mínimos del 92, tendía a convertir esta materia en una Historia de las Ideas, de carácter textualista. Desde el punto de vista didáctico, no hacia otra cosa, sino recoger lo que de una manera o de otra ya se estaba haciendo: La *Historia de la Filosofía* en el Bachiller no busca el conocimiento genérico de un amplio repertorio de autores, sino el diálogo experto “con algunos textos filosóficos suficientemente representativos de sus autores, de los contextos histórico-culturales en que se produjeron, y de la propia tradición filosófica, cuyo legado constituye uno de los componentes esenciales de la racionalidad contemporánea occidental”.

En este Real Decreto de Mínimos del 92, se proponen algunos temas y textos, pero solo encontramos definida una articulación cronológica del programa de la *Historia de la Filosofía* en tres periodos: Filosofía antigua y medieval, filosofía moderna y Filosofía contemporánea. Las coordinaciones de las distintas universidades españolas, al definir los contenidos y procedimientos de la Prueba de Selectividad (PAU), especificaron los programas, con sus textos y los procedimientos para trabajarlos. La autonomía universitaria, reconocida por la LRU, ha hecho que, en los distintos distritos universitarios, las programaciones varíen, tanto en los textos y su número, como en los procedimientos para trabajarlos.

En el bachiller LOGSE, el Departamento de Filosofía se encargó por lo general de la materia optativa *Ciencia tecnología y sociedad*, que fue bien acogida por la comunidad educativa, y que experimentó un desarrollo considerable.

Diez años después de entrar en vigor la LOGSE, y, amparándose en informes internos y externos de calidad, se aprobó la LOCE, que pretendía el incremento de la exigencia y de la calidad en nuestro sistema educativo. En su esfuerzo por reforzar las humanidades, la ley de calidad, LOCE, reconoció a la

Ética el lugar que, de hecho, había terminado por ocupar en la LOGSE, es decir, como materia común en el cuarto curso de la ESO, con una disponibilidad horaria de 2 horas, y restableció, lo que había desarticulado la LOGSE, es decir, el ciclo de formación específicamente filosófica³ en el Bachiller, compuesto por la *Filosofía* de Primero y la *Historia de la Filosofía y de la Ciencia* de Segundo, cada una de las cuales con una disponibilidad horaria de 3 horas.

En efecto, en lo que se refiere a la *Ética*, el paso del sistema LOGSE al sistema LOCE, supuso el reconocimiento de su lugar y de su identidad filosófica. Esto se observa en los objetivos educativos de la materia, que en la LOGSE eran solo cuatro, y respondían a su encuadramiento como un bloque de contenido de una materia del área de Ciencias Sociales.

En cambio, la ética en la LOCE responde a 10 objetivos educativos específicos de una reflexión moral de carácter filosófico.

Desde el punto de vista de los contenidos, la LOGSE dispone a la *Ética* con siete epígrafes, de los cuales, menos el último, “La religión como hecho individual y social”, todos quedarán recogidos en la LOCE, pero ahora en la estructura consistente de un diseño curricular específico.

Aunque, ni desde el punto de vista de los contenidos, ni desde el punto de vista de la didáctica, ni desde el punto de vista de la disponibilidad horaria, hay cambios significativos en el paso a la LOCE, el nuevo diseño curricular consolidaba el desarrollo de una formación ética de carácter filosófico en la ESO. Sin embargo, la comunidad educativa todavía no ha cambiado su actitud de indiferencia, propiciada por la LOGSE, ante esta materia, que suele quedar marginada de las iniciativas de los centros en materia de educación en valores.

En lo que se refiere al Bachiller, ya hemos dicho, que la LOCE supuso el restablecimiento del ciclo de dos cursos de educación filosófica. El diseño curricular de la *Filosofía* de primero reconoce problemas y contenidos específicamente filosóficos, e insiste en las funciones recurrentes de aquella - “propiciar una actitud reflexiva y crítica”, “potenciar la capacidad de pensar de modo ‘coherente’ y ‘autónomo’”, “integrar, en una visión de conjunto, la diversidad de conocimientos, creencias y valores”-, a las que se añade la de

³ En la introducción del diseño curricular de la Filosofía de primero, se pone de manifiesto la articulación de este ciclo de formación filosófica en el Bachiller: “La Filosofía es un modo de saber racional peculiar, ya que no es una -puesto que existen muchos sistemas filosóficos-, ni tampoco es ciencia. Como «reflexión radical y crítica», la Filosofía a lo largo de su historia se ha ocupado de unos problemas específicos referidos a la totalidad de la experiencia humana.

Este curso debe exponer a los alumnos todos los problemas radicales de la Filosofía, ya que es el procedimiento más apropiado para lograr que entiendan la Historia de la Filosofía, es decir, los distintos intentos de solución.”

“valorar la capacidad normativa de la Filosofía, como instrumento de transformación y cambio”.

En este diseño LOCE de la *Filosofía* se reconoce que “la Filosofía es un modo de saber racional peculiar”, y se insiste en que “lo esencial para que cumpla su función integradora, en el período de formación de la persona, es que presente a los alumnos una visión coherente de la Filosofía, sin limitarse a reflexiones aisladas sobre cuestiones inconexas o puntuales, privilegiando en exceso partes de la materia en detrimento de otras igualmente relevantes”. Así que, a los cuatro bloques de contenidos, de que dotó el diseño LOGSE a la *Filosofía*, el diseño LOCE añadió un tema introductorio, denominado “El saber filosófico”, y un bloque dedicado a la concepción filosófico-científica de la realidad, el bloque tercero, denominado “La realidad”. Con lo cual se daba entrada a la metafilosofía, a la ontología, y a la cosmología. Si ya antes los cuatro bloques propiciaban una elaboración particular de la programación, los contenidos actuales eran tan excesivos, que imponían la selección. Con ese diseño, según parece, el legislador pretendía dar a los profesores la posibilidad de hacer un desarrollo coherente de todos los problemas de la Filosofía desde el punto de vista de alguna filosofía contemporánea.

Para ver mejor, lo que supuso para la *Filosofía* de primero de bachiller el paso de la LOGSE a la LOCE, incluyo dos cuadros comparativos, uno “a” de los objetivos, y uno “b” de los contenidos:

a. Cuadro comparativo de los objetivos de la Filosofía de primero en la LOGSE y en la LOCE:

Comparación de los objetivos de la Filosofía de primero de bachiller

Bachiller LOGSE	Bachiller LOCE
1. Comprender problemas filosóficos y emplear con propiedad los conceptos y términos utilizados en su análisis y discusión.	1. Adoptar una actitud crítica ante las cuestiones teóricas y prácticas, exigiendo que estén siempre debidamente fundamentadas.
2. Integrar los diversos ámbitos de la experiencia humana relacionando conceptos y problemas de distintos campos de la cultura y de diferentes formas de saber.	2. Argumentar de modo racional y coherente los propios puntos de vista, ya sea de forma oral o escrita.
3. Argumentar y expresar, adoptando un punto de vista filosófico, el pensamiento propio —de forma oral y escrita— con claridad y coherencia, contrastándolo con otras posiciones y argumentaciones.	3. Utilizar el diálogo para contrastar y debatir diferentes puntos de vista.

Bachiller LOGSE (sigue)

4. Analizar textos filosóficos identificando los problemas que plantean, así como los argumentos y soluciones propuestos.
5. Utilizar procedimientos básicos para el trabajo intelectual: búsqueda de información, contrastación, análisis, síntesis y evaluación crítica de la misma, valorando el rigor intelectual en el planteamiento de los problemas frente a la superficialidad o la improvisación.
6. Valorar la capacidad de la razón, su autonomía y potencialidad para regular la acción humana, personal y colectiva, enfocando las relaciones sociales, privadas y públicas, como relaciones entre individuos autónomos que pueden debatir sus diferencias a través del diálogo racional y la libre expresión de las ideas.
7. Valorar las opiniones, posiciones filosóficas o creencias de los otros como un modo de enriquecer, clarificar o poner a prueba los propios puntos de vista.
8. Adoptar una actitud crítica ante todo intento de justificación de las desigualdades sociales, valorando los empeños por lograr una efectiva igualdad de oportunidades de las personas, independientemente de su sexo, raza, creencias u otras características individuales o sociales.
9. Valorar los intentos por construir una sociedad mundial basada en el respeto de los derechos humanos individuales y colectivos, en la convivencia pacífica y en la defensa de la naturaleza.

Bachiller LOCE (sigue)

4. Comprender los principales problemas filosóficos que se han tratado a lo largo de la Historia.
 5. Emplear con propiedad y rigor los principales términos y conceptos filosóficos.
 6. Analizar textos filosóficos en su coherencia interna, identificando los problemas y valorando críticamente los supuestos y las soluciones que proponen.
 7. Conocer y valorar la importancia de la acción humana, libre y responsable, desde un punto de vista ético, técnico y artístico.
 8. Adoptar una actitud crítica ante todo intento de justificación de las desigualdades sociales y ante toda discriminación, ya sea por sexo, raza, creencias u otras características individuales y sociales.
 9. Valorar la capacidad normativa y transformadora de la razón para construir una sociedad más justa, en la que exista una efectiva igualdad de oportunidades.
 10. Valorar los intentos por construir una sociedad mundial basada en el respeto a los derechos humanos individuales y colectivos, en la convivencia pacífica y en la defensa de la naturaleza.
-

b. Cuadro comparativo de los contenidos de la Filosofía de primero en la LOGSE y en la LOCE:

Comparación de contenidos de la Filosofía de primero de bachiller

Bachiller LOGSE	Bachiller LOCE
<p>1. <i>El ser humano.</i> Bajo este epígrafe se incluyen contenidos básicos sobre aspectos constitutivos del ser humano. Cualquiera que sea el eje central que se elija para su desarrollo deberá atender al análisis de la relación entre la dimensión natural e histórico-cultural de los seres humanos, como forma de comprender su especificidad, utilizando para ello las aportaciones de la ciencia y de la propia filosofía. Cuestiones como naturaleza y cultura en el comportamiento humano, razón y pasión, «mente» y cuerpo, esencia y existencia, la construcción de la identidad personal o la historicidad de las culturas y de los seres humanos son, entre otros, posibles temas para desarrollar este apartado.</p>	<p>I. <i>El saber filosófico</i> Se trata de proporcionar a los alumnos, a modo organizador, una visión de conjunto de lo que ha representado y representa el saber filosófico. Se debe presentar la especificidad de la perspectiva filosófica como actividad teórica diferente de las mitológicas, de las religiones, de las ciencias y de la literatura. De igual modo, es preciso aclarar en qué sentido, desde sus orígenes, está estrechamente vinculada a su historia, totalmente necesaria para su comprensión. Unidad 1. Especificidad del saber filosófico. Sentido y necesidad de la filosofía. La filosofía y su historia.</p>
<p>2. <i>El conocimiento.</i> Se incluyen en este apartado los principales problemas que la Filosofía plantea sobre la relación entre conocimiento, verdad y realidad. Temas como los de lenguaje, conocimiento y organización de la experiencia, los procesos de conocimiento y de aprendizaje humano, desde la percepción sensorial hasta el concepto abstracto, el conocimiento racional y otros tipos de conocimiento, la construcción social de los conocimientos, el problema de la validez del conocimiento, naturaleza y límites del saber científico, apariencia y realidad, etc., son contenidos que permiten abordar problemas fundamentales de la teoría del conocimiento.</p>	<p>II. <i>El conocimiento</i> Si la filosofía es un peculiar modo de saber, parece consecuente comenzar analizando la problemática que suscita el conocimiento humano, tanto desde el punto de vista psicológico como desde una consideración lógica gnoseológica. En este campo temático se deben presentar al alumnado los problemas filosóficos que se han ido generando históricamente en torno al conocimiento, como son el de la verdad, los posibles criterios de verdad y el alcance del conocimiento, tanto científico como filosófico. Asimismo, se debe hacer comprender a los alumnos la necesidad del rigor lógico, la coherencia del discurso y las reglas básicas de la argumentación. Unidad 2. El conocimiento científico: orígenes, método y límites. Unidad 3. Lógica formal y Lógica informal: análisis del lenguaje ordinario. Falacias, paradojas lógicas y falsos argumentos.</p>

Bachiller LOGSE (sigue)*3. La acción humana.*

Constituye el objeto de aprendizaje de este apartado la acción humana en una triple dimensión: como acción regulada por normas y valores, como acción transformadora de la realidad material y como actividad creadora de formas estéticas. La reflexión puede centrarse aquí en los problemas que la filosofía se plantea acerca de la autonomía o heteronomía moral, la libertad, la razón instrumental y la técnica, el trabajo, la experiencia estética y la creación artística, la producción de símbolos, etc. Algunos de éstos u otros temas pueden servir de hilo conductor para desarrollar las cuestiones más relevantes de este apartado.

4. La sociedad.

Bajo este título y en profunda interrelación con el anterior, se contemplan cuestiones filosóficas sobre la organización social y la relación individuo-sociedad. El proceso de socialización, las relaciones sociales e interpersonales, el derecho y la justicia, el poder y su legitimación, el cambio social, el valor de las utopías sociales, etc., constituyen

Bachiller LOCE (sigue)

Unidad 4. El problema de la verdad y de los criterios de verdad. Lenguaje y conocimiento filosófico.

III. La realidad

Este tercer campo temático debe dedicarse a los problemas filosóficos que plantea la realidad, es decir, todo el conjunto de objetividades no realizadas por el ser humano, y que constituyen el mundo físico o la naturaleza.

Acceder a esta realidad ha sido una aspiración constante de la Filosofía, desde sus comienzos. Los problemas que plantea este entorno físico son, fundamentalmente, los cosmológicos y los metafísicos.

Las explicaciones científicas del mundo físico, así como los modelos teóricos sobre el universo, pueden ser un punto de partida, muy útil para que los alumnos potencien su sentido crítico ante teorías divergentes sobre el espacio, el tiempo, la constitución del cosmos, etc.

Las cuestiones clásicas de la metafísica, desde el mundo clásico hasta nuestra época, permitirán al alumnado aproximarse a problemas que, independientemente de la actitud que se adopte ante ellos, constituyen un repertorio ineludible de temas tratados en el pensamiento occidental.

Unidad 5. El mundo físico y la ciencia. Las cosmovisiones científicas.

Unidad 6 Metafísicas espiritualistas y materialistas.

Unidad 7. Los grandes problemas de la metafísica occidental

IV. El ser humano

Este núcleo temático, de acuerdo con el desarrollo lógico del currículo, sitúa al ser humano como una realidad intermedia entre lo natural y lo cultural. De ahí que pueda realizarse una consideración científica del hombre -biológica, psicológica y antropológica-, para culminar con una antropología filosófica, en la que se

Bachiller LOGSE (sigue)

ejemplos de temas que han sido objeto del análisis filosófico y permiten -cualesquiera que sean los elegidos- desarrollar este núcleo de contenidos y reflexionar acerca de la dimensión social del ser humano y de las dificultades y logros alcanzados en el empeño por construir una sociedad justa, democrática y solidaria.

Bachiller LOCE (sigue)

planteen temas como la relación entre mente y cuerpo, la persona humana, libertad y determinismos, etc.

Unidad 8. Filogénesis, antropogénesis y sociogénesis.

Unidad 9. Naturaleza y cultura. Relativismo y universalismo.

Unidad 10. La reflexión filosófica sobre el ser humano.

V. *La acción humana*

En este núcleo temático se deben abordar todos los aspectos de la acción humana que estén vinculados con los valores y las normas que rigen a los individuos y a las sociedades humanas. Se debe tener en cuenta que algunos temas de ética han sido ya estudiados en el curso anterior. Por eso, en este apartado hay que analizar la fundamentación de las diversas teorías éticas.

Será preciso abordar, también, los aspectos esenciales del trabajo humano relacionados con la transformación de la naturaleza y de la sociedad mediante la tecnología, así como los problemas estéticos de la creación artística.

Interesa subrayar la relación entre la razón teórica y la práctica, así como la capacidad normativa e innovadora que dimana de esta relación.

Unidad 11. La acción transformadora: trabajo y tecnología.

Unidad 12. La creación artística y la reflexión sobre la obra de arte.

Unidad 13. Fundamentación de la ética. Autonomía y heteronomía moral.

VI. *La sociedad*

En este último núcleo temático deberán tratarse aquellos aspectos de la sociedad que no han sido estudiados en los contenidos sobre ética de cuarto curso de la Educación Secundaria Obligatoria ni en los núcleos temáticos anteriores. En concreto, todo lo referido a la organización social,

Bachiller LOGSE (sigue)

Bachiller LOCE (sigue)

económica, política y jurídica, así como las teorías sobre el origen de la sociedad y el estado, el poder y su legitimación.

También tienen relevancia las cuestiones relacionadas con el Derecho y la Justicia, decisivas en una sociedad democrática, y asimismo las que se refieren a la capacidad humana para transformar el mundo.

Unidad 14. Interacción, cultura y estructura social.

Unidad 15. Derecho y justicia. Orden económico y cambio social.

Unidad 16. Principales teorías sobre el origen de la sociedad y del Estado.

En el paso de la LOGSE a la LOCE, no hubo cambios reseñables desde el punto de vista de la didáctica de la *Filosofía*, como se pone de manifiesto al revisar los libros de texto, ofrecidos por las distintas editoriales para la aplicación de esta materia.

En este bachillerato, el ciclo de educación filosófica, se completaba con la materia común *Historia de la Filosofía*, a la que estaba previsto red denominar *Historia de la Filosofía y de la Ciencia*; una denominación que, sin embargo, no llegó a entrar en vigor. Esta materia debía completar desde el punto de vista histórico el estudio de los principales problemas de la Filosofía, estudiados en primero desde un punto de vista contemporáneo y sistemático, es decir aportando una revisión de las distintas soluciones, que los principales filósofos de las distintas épocas dieron a aquellos problemas.

En consonancia con esa visión más objetiva de la *Historia de la Filosofía* como historia de sistemas filosóficos, el diseño curricular de esa materia en la LOCE volvió a dividir el programa en los cuatro consabidos períodos (Griego, Medieval, Moderno y Contemporáneo), y prescribió la programación de dos autores por cada período. Con lo cual, no sólo dejó de lado la historia de las ideas, sino que cortó las alas a los experimentos textualistas y hermenéuticos. Sin embargo, la lectura y el comentario de textos filosóficos continuó afianzándose como metodología central y determinante en la didáctica de esta materia, que recibió una disponibilidad horaria insuficiente.

Para comprobar mejor, lo que supuso para la *Historia de la Filosofía* de segundo de bachiller el paso de la LOGSE a la LOCE, incluyo dos cuadros comparativos, uno "a" de los objetivos, y uno "b" de los contenidos:

a. Cuadro comparativo de los objetivos de esta materia en la LOGSE y en la LOCE:

Objetivos de la Historia de la Filosofía

Bachiller LOGSE	Bachiller LOCE
1. Reconocer problemas filosóficos y analizarlos en sus textos, buscar información acerca de ellos y establecer con ellos una relación de interpretación, de contraste y de diálogo crítico.	1. Conocer y comprender los grandes períodos en que se divide la Historia de la Filosofía occidental, así como su relación con otras formas de expresión cultural.
2. Relacionar las teorías filosóficas con el marco histórico, social y cultural en el que son planteadas y del que son su expresión, junto con otras manifestaciones de la actividad intelectual humana.	2. Reconocer y comprender los problemas filosóficos analizados en el curso anterior, en tanto que cuestiones surgidas a lo largo de la Historia.
3. Comprender la relación existente entre teorías y corrientes filosóficas que se han sucedido a lo largo de la historia, analizando tanto las semejanzas cuanto las diferencias en el modo de plantear los problemas y/o las soluciones propuestas.	3. Comprender las distintas soluciones que se han propuesto a estos problemas filosóficos, situándolas en su contexto histórico y cultural, a fin de poder entender su vinculación con otras manifestaciones teóricas y prácticas de la circunstancia que las ha originado.
4. Reconocer el significado y la trascendencia de cuestiones que han ocupado de manera permanente a la filosofía, así como la relevancia de las doctrinas y debates filosóficos del pasado para la comprensión del mundo actual.	4. Consolidar la actitud crítica ante opiniones contrapuestas, sometiéndolas a una reflexión racional, y analizar los preconceptos, prejuicios y posiciones ideológicas que puedan existir como condicionantes.
5. Descubrir la propia posición cultural e ideológica como heredera de una historia de pensamiento ante la cual, por otra parte, hay que situarse de manera reflexiva y crítica.	5. Conocer y valorar el esfuerzo de la razón humana en su intento incesante por plantear y resolver las grandes cuestiones filosóficas.
6. Tomar conciencia de la necesidad de comprensión plena del otro (texto o interlocutor) como condición de posibilidad del desarrollo del propio punto de vista y de una confrontación teórica fructífera.	6. Comprender la Historia de la Filosofía como un avance espiral, que ha retomado los problemas con un creciente nivel de radicalidad metodológica.
7. Desarrollar estrategias de recogida y selección de información relevante desde	7. Valorar la capacidad de la reflexión filosófica a lo largo de la Historia para

Bachiller LOGSE (sigue)	Bachiller LOCE (sigue)
un punto de vista filosófico, de análisis crítico de la discursividad racional y de expresión del propio modo de pensamiento.	acercarse, de modo progresivo, a los problemas éticos, sociales y humanísticos.
8. Valorar el esfuerzo por el rigor intelectual en el análisis de los problemas, así como la libre expresión de las ideas y el diálogo racional frente a toda forma de dogmatismo.	8. Aprender a leer de modo comprensivo y crítico textos filosóficos de autores diversos y opuestos, compararlos entre sí y descubrir la importancia del diálogo racional como medio de aproximación a la verdad.
9. Apreciar la capacidad de la razón, especialmente en la reflexión filosófica, para regular la acción humana individual y colectiva.	9. Valorar el debate de posiciones contrapuestas como medio de practicar el respeto a los demás y la tolerancia positiva contra cualquier forma de discriminación.
10. Enjuiciar críticamente las conceptualizaciones de carácter excluyente o discriminatorio que han formado parte del discurso filosófico, como el androcentrismo, el etnocentrismo u otras.	10. Aprender a exponer correctamente, de modo oral y escrito, el pensamiento filosófico de los autores estudiados, así como a elaborar los propios puntos de vista de modo coherente.

b. Cuadro comparativo de los contenidos de esta materia en la LOGSE y en la LOCE:

Contenidos de Historia de la Filosofía

Bachiller LOGSE	Bachiller LOCE
<p>1. <i>Filosofía antigua y medieval.</i></p> <p>En relación con este período hay que considerar cómo surge el pensamiento filosófico en occidente, concretamente en Grecia, y cómo discurre a lo largo de la antigüedad y el medievo.</p> <p>Tanto Platón o Aristóteles, cuanto alguna de las grandes escuelas filosóficas de la antigüedad clásica, pueden servir para ilustrar el origen de muchas de las cuestiones vigentes todavía en el pensamiento filosófico y en la cultura de nuestro tiempo: sea la situación del ser humano en el mundo, la vida feliz y deseable, o la organización de la «polis».</p> <p>Asimismo el estudio de algún pensador en particular, como Agustín de Hipona,</p>	<p>I. <i>La Filosofía Griega</i></p> <p>Las principales cuestiones que cabe considerar son, por ejemplo, el tránsito del mito al logos entre los presocráticos; los primeros intentos metafísicos de Parménides y Heráclito; la significación de los filósofos pluralistas; Sócrates y los socráticos menores; el nacimiento de la «polis» y de la democracia en Atenas, y el proyecto ético del epicureísmo y el estoicismo, etc. En cualquier caso, se estudiarán Platón y Aristóteles de modo específico, ya que resultan imprescindibles para comprender la historia de la filosofía occidental.</p> <p>Unidad 1. Platón. Unidad 2. Aristóteles.</p>

Bachiller LOGSE (sigue)

Averroes, Tomás de Aquino, o de alguna escuela, como el nominalismo, puede servir para considerar cuestiones como la presencia del cristianismo o del Islam en la cultura actual, las vicisitudes de las relaciones entre razón y fe, racionalidad y autoridad o, en general, la reflexión racional sobre la religión y las creencias.

Cualquiera que sea la temática elegida para el desarrollo de este apartado, habrá que estudiar al menos un texto de extensión media de alguno de los filósofos más representativos de estas épocas.

Bachiller LOCE (sigue)

II. *La Filosofía Medieval y Renacentista*

Debe contextualizarse la Filosofía medieval mediante los grandes problemas que se suscitan en torno a la necesidad de poner de acuerdo la fe, representada por las religiones monoteistas, y la razón, representada, sobre todo, por las filosofías de Platón y Aristóteles. El platonismo cristiano tiene su expresión más completa en el pensamiento de San Agustín de Hipona, en tanto que la síntesis entre cristianismo y filosofía aristotélica quedó modelada en el de Santo Tomás de Aquino. A partir del siglo XIV se inicia la crisis de la Escolástica medieval que es consecuencia, por un lado, de la filosofía de Guillermo de Ockham y, por otro, de los desarrollos científicos del siglo XIV (Oresme, Buridan, Sajonia).

El pensamiento renacentista supone la introducción de nuevos temas de reflexión: la matematización de la naturaleza, un nuevo concepto del hombre o la fundamentación moderna de la política. En este último caso, adquiere un relieve especial la figura y la obra de Nicolás Maquiavelo. Entre los autores que se citan a continuación, el profesorado elegirá dos para su estudio pormenorizado.

Unidad 3. San Agustín de Hipona.

Unidad 4. Santo Tomás de Aquino.

Unidad 5. Guillermo de Ockham.

Bachiller LOGSE (sigue)

2. Filosofía moderna.

En relación con la modernidad hay que confrontar a los alumnos y alumnas con el nuevo concepto de razón, que aparece y se consolida en los siglos XVI y XVII, como razón que aspira a establecer sus propios fundamentos y, más tarde, en el siglo siguiente, con el proceso de Ilustración en sus distintas dimensiones: filosóficas, éticas, sociales, políticas. Los puntos de referencia pueden ser aquí, bien los sistemas filosóficos racionalistas, que todavía incorporan una Teología natural, pero que decididamente apuestan por la sola razón en la fundamentación de ella misma y de la subjetividad (Descartes, Leibniz, Spinoza), bien las filosofías empiristas (Locke, Hume), la filosofía crítica de Kant, o la filosofía idealista postkantiana (en particular, Hegel).

Al lado del tema de la racionalidad, en este período hay que tomar también en consideración la cuestión de la legitimidad política, a través de alguna de las teorías filosóficas del pacto social, o en general, de la reflexión filosófica política en torno a libertad y autoridad.

Otro referente de la época es el pensamiento marxista, como concepción de la sociedad y de la historia, a la vez que como propuesta política.

En el desarrollo de este apartado se analizará al menos un texto de extensión media de alguno de los pensadores más significativos de la filosofía moderna.

3. Filosofía contemporánea.

En el estudio del pensamiento contemporáneo (entendido como período que abarca el siglo XX exclusivamente) hay que presentar el surgimiento y desarrollo de una gran variedad de posiciones y tendencias filosóficas como una característica específica de este período, en el que la reflexión filosófica abandona progresivamente el empeño por construir grandes sistemas para centrarse en el análisis de determinados problemas

Bachiller LOCE (sigue)

III. La Filosofía Moderna

El eje fundamental es el nuevo concepto de racionalidad que surge en los siglos XVI y XVII, y se caracteriza por la secularización del pensamiento, el nacimiento de la ciencia moderna, la búsqueda de una nueva antropología basada en el sujeto consciente y una nueva forma de organizar el gobierno basada en la democracia.

En este contexto se deben considerar las grandes corrientes constituidas por el racionalismo y el empirismo, entre cuyos representantes se pueden mencionar a Descartes, Spinoza, Locke y Hume. A lo largo del siglo XVIII, o Siglo de las Luces, surgen diferentes formas de interpretar la Ilustración. En el campo de la filosofía política, adquiere especial relevancia la fundamentación que realiza Rousseau de la democracia. Por otro lado, aparece un nuevo racionalismo crítico con Kant, que realizará una síntesis acabada y completa de los supuestos gnoseológicos y éticos de las corrientes racionalista y empirista.

En este período histórico el profesorado seleccionará dos autores entre los propuestos.

Unidad 8. Descartes.

Unidad 9. Spinoza.

Unidad 10. Locke.

Unidad 11. Leibniz.

Unidad 12. Hume.

Unidad 13. Rousseau.

Unidad 14. Kant.

IV. Filosofía Contemporánea

Entre las corrientes filosóficas del siglo XIX se pueden estudiar el liberalismo utilitarista de J.S. Mill, el materialismo histórico-dialéctico del marxismo, el vitalismo de Nietzsche, que suponen una culminación de los problemas de la filosofía y, a la vez, constituyen un antecedente del pensamiento actual. Mientras que el liberalismo utilitarista propone una concepción individualista que legitima el sistema

Bachiller LOGSE (sigue)

especialmente representativos del complejo mundo surgido de la revolución industrial.

Diferentes autores y corrientes de la filosofía actual pueden servir de hilo conductor en este apartado: desde las antropologías filosóficas más recientes, con fuerte carga metafísica, hasta el neopositivismo de la escuela de Viena y la filosofía analítica del lenguaje; desde las escuelas fenomenológicas, existenciales o hermenéuticas, hasta la teoría crítica de los francfortianos o la versión más reciente de ésta, en Habermas, como teoría de la acción comunicativa. El estudio puede centrarse en escuelas o también en autores concretos (Nietzsche, Heidegger, Ortega y Gasset, Wittgenstein, o tantos otros), cada uno de los cuales puede servir para ilustrar cómo llegan hasta nuestros días las persistentes cuestiones de la reflexión filosófica y cómo en cada sistema y en cada texto -incluso en cada fragmento- se reflejan las distintas posiciones en conflicto.

En el desarrollo de este apartado se estudiará al menos un texto de extensión media de algún pensador o pensadora del mundo contemporáneo.

Bachiller LOCE (sigue)

económico en el que aún estamos inmersos, el marxismo se centra sobre todo en el análisis de las contradicciones del sistema económico y político propios del capitalismo industrial. Desde otra perspectiva, el vitalismo de Nietzsche se ocupa del ocaso de la cultura occidental dominada por los valores racionalistas de los griegos y los valores morales del cristianismo.

La aparente dispersión de las corrientes filosóficas del siglo XX se puede articular desde la preocupación constante por el sentido del conocimiento y de la ciencia; por el análisis del lenguaje en todas sus formas naturales y artificiales -Wittgenstein, el Positivismo Lógico y la Filosofía Analítica-. También se produce una evidente preocupación por la existencia y esencia del ser humano, tanto en el plano ontológico como el axiológico -Heidegger, Max Scheler, Sartre, etc.-. Por su relevancia y presencia en la filosofía española, deberemos tener en cuenta la figura de José Ortega y Gasset.

De las unidades siguientes, el profesorado elegirá dos autores para su estudio específico.

Unidad 16. J.S.Mill.

Unidad 17. Marx.

Unidad 18. Nietzsche.

Unidad 20. Wittgenstein.

Unidad 21. Heidegger.

Unidad 22. Ortega.

Unidad 23. Sartre.

La reposición de la *Historia de la Filosofía* en Segundo de Bachiller no ha llegado a ser del todo completa, pues no faltaron centros, en los que esta materia siguió siendo optativa de la modalidad de Humanidades y Ciencias sociales, y en la PAU de algunos distritos universitarios se interpretó como una materia común redundante, como si ella y la *Historia de España* de Segundo de Bachiller fueran alternativas.

Cinco años después de entrar en vigor la LOCE, y, cuando todavía está reciente el desarrollo y la aprobación de los diseños curriculares por parte de las Comunidades Autónomas, se ha puesto en circulación el anteproyecto de ley de educación, LOE, que, con las consiguientes rectificacio-

nes, saldrá como proyecto de ley de la última sesión del Consejo de Ministros, y que, con las previsibles revisiones, será aprobada por el parlamento en los primeros compases de la siguiente legislatura.

En el Anteproyecto de ley de educación, LOE, de 30 de Marzo 2005, de nuevo nos encontramos con la paradoja de un sistema educativo, que demanda filosofía mundana de los futuros ciudadanos⁴, pero que reduce y desarticula la formación filosófica en todo el sistema educativo, pues no sólo sustituye la ética o reflexión moral por una *Educación para la ciudadanía*, de carácter sociológico y jurídico político, sino que divide y desfuncionaliza la formación filosófica en el bachillerato. Dos nuevas materias, que no tienen tradición académica, ni el referente claro de un departamento especializado y responsable, *Educación para la ciudadanía*, y *Ciencias para el mundo contemporáneo*, desplazan respectivamente a la *Ética* en la ESO, y a la *Filosofía* en el Bachiller, es decir a las materias de que disponía el Departamento de Filosofía para desarrollar su función en el sistema educativo. Mientras la *Historia de la Filosofía* deja de ser una materia común.

Antes de reflexionar en esta nueva situación crítica de la Filosofía en el sistema educativo español, propiciada por el anteproyecto de la LOE, vamos a tomar en consideración las observaciones generales, que hemos ido poniendo de manifiesto a lo largo de este trabajo. En primer lugar, y, ante todo, es indudable, que, en los últimos 35 años, el sistema educativo espa-

⁴ En efecto, en la exposición de motivos del anteproyecto de ley, leemos: “Para los individuos, la educación es el medio más adecuado para construir su personalidad, desarrollar al máximo sus capacidades, conformar su propia identidad personal y configurar su comprensión de la realidad, integrando la dimensión cognoscitiva, la afectiva y la axiológica. Para la sociedad, la educación es el medio de transmitir y, al mismo tiempo, de renovar la cultura y el acervo de conocimientos y valores que la sustentan, de extraer las máximas posibilidades de sus fuentes de riqueza, de fomentar la convivencia democrática y el respeto a las diferencias individuales, de promover la solidaridad y evitar la discriminación, con el objetivo fundamental de lograr la necesaria cohesión social. Además, la educación es el medio más adecuado para garantizar el ejercicio de la ciudadanía democrática, responsable, libre y crítica, que resulta indispensable para la constitución de sociedades avanzadas, dinámicas y justas. (...)”

En el artículo 22, 2, leemos: “La finalidad de la educación secundaria obligatoria es transmitir a los alumnos los elementos básicos de la cultura, especialmente en sus aspectos humanístico, artístico, científico y tecnológico; desarrollar y consolidar en ellos hábitos de estudio y de trabajo; prepararlos para su incorporación a estudios posteriores y para su inserción laboral y formarlos para el ejercicio de sus derechos y obligaciones en la vida. “

En el artículo 32.1, leemos: “El bachillerato tiene como finalidad proporcionar a los alumnos formación, madurez intelectual y humana, conocimientos y habilidades que les permitan desarrollar funciones sociales e incorporarse a la vida activa con responsabilidad y competencia. Asimismo, capacitará a los alumnos para acceder a la enseñanza superior.

ñol ha demandado siempre “filosofía mundana” en la educación de los futuros ciudadanos, aunque haya experimentado cuatro leyes orgánicas, contando a la LOE, que entrará en vigor este mismo año. De hecho, nuestro sistema educativo ha demandado esa filosofía mundana de los Departamentos de Filosofía, a los que ha dotado con tres materias específicas, una *Ética* o reflexión moral en cuarto de la ESO, una *Filosofía* en primero de Bachiller, y una *Historia de la Filosofía* en segundo de Bachiller.

En nuestro sistema educativo, es incoherente, inconcebible, un diseño curricular, que excluya o desarticule la filosofía. En segundo lugar, la *Ética* ha experimentado distintas situaciones en los distintos marcos legales, y, desde la LOGSE, no ha conseguido ganar crédito, ni asentarse en la comunidad educativa, sino que, más bien, ha permanecido un tanto al margen de la educación transversal en valores, desarrollada por los distintos departamentos en sus materias y en la acción tutorial. La *Ética* no ha encontrado ni su lugar, ni su formato en la ESO. Además, en el diseño curricular de la LOCE, el sistema educativo español estableció el ciclo de formación filosófica en su formato adecuado, compuesto de una *Filosofía* en primero y de una *Historia de la Filosofía y de la Ciencia* en segundo de Bachiller. Sin embargo, en el diseño curricular de estas materias, la LOCE se excedió doblemente, tanto por su enfoque demasiado académico, como por lo excesivo de sus funciones y contenidos, como si hubiese perdido de vista, que la finalidad de ese ciclo de formación filosófica no es formar filósofos, sino futuros ciudadanos. Y, por último, el anteproyecto de ley de educación, LOE, es incoherente con su propia concepción de los fines y principios de la educación, cuando, en el diseño curricular de la ESO, sustituye a la *Ética* o reflexión moral por una *Educación para la Ciudadanía*, y cuando, en el del Bachiller, desarticula el ciclo de formación específicamente filosófica, a fin de experimentar con alguna suerte de agregación de la cultura científico-técnica y de la cultura artístico-literaria. En este sentido, introduce la materia *Ciencias para el mundo contemporáneo*, que sustituye a la *Filosofía* en los Bachilleres de Artes, Humanidades y Ciencias Sociales y deja a La *Historia de la Filosofía* fuera de las materias comunes de segundo curso de Bachiller.

Esas consideraciones ponen de manifiesto, que la primera reflexión ha de centrarse en la relación entre la *Educación para la Ciudadanía* y la *Ética*, que ciertamente no puede ser de exclusión. Una *Educación para la Ciudadanía*, como la propuesta en el anteproyecto de ley de educación, LOE, que excluye la *Ética*, y queda desposeída de la necesaria reflexión moral, se convierte de manera inevitable en un instrumento de masificación social, del adoctrinamiento y la manipulación jurídico-política.

La urgencia de la autoridad educativa, por implantar esta *Educación para la ciudadanía*, expresa el reconocimiento del fracaso de una educación

en valores de carácter exclusivamente transversal. La transversalidad es necesaria, pero no suficiente para hacer efectiva la educación en valores. La actuación de los distintos departamentos, en sus materias y en la tutoría, lejos de excluir, requiere el complemento de una materia específica, que reflexione sobre los valores ciudadanos. Este momento reflexivo de la educación en valores no ha podido tener la efectividad deseada, por el escaso crédito de que ha dispuesto la *Ética* en nuestro sistema educativo.

Los optimistas suelen decir, que las crisis son para crecer. No me cabe la menor duda, de que la crisis presente de la *Ética* en el anteproyecto de ley, LOE, es una crisis de crecimiento en relación con la *Educación para la ciudadanía*. En la Enseñanza Secundaria Obligatoria de nuestro sistema educativo, la *Ética* tiene que convertirse, sin perder su nombre, en un momento de reflexión moral de la educación ético cívica en valores, y formar parte del proyecto general de la *Educación para la ciudadanía*.

El anteproyecto de ley de educación, LOE, ha perdido de vista algo, que ya había ganado nuestro sistema educativo en la LOCE: la formación humana e intelectual de nuestros bachilleres requiere un ciclo de formación filosófica, que les ayude a construir una visión integradora de la realidad, a desarrollar su capacidad de reflexionar críticamente, y a conseguir, en suma, un pensamiento riguroso, integrador y autónomo. Obsesionados con la “educación en valores” y con la “cultura científica”, dos fetiches políticos necesitados de un análisis sereno, los artífices del anteproyecto han desarticulado la formación filosófica en el Bachiller, para dar entrada en este a las materias *Educación para la ciudadanía*, y *Ciencias para el mundo contemporáneo*. De esta forma, se proyecta en el bachillerato la división de la filosofía en áreas, que está vigente en la universidad.

Considero obvio, que, en un Bachiller de dos años, que dispone de un ciclo de formación filosófica, en el cual se afrontan contenidos como el ser humano, su acción, y la sociedad humana, no puede tener lugar una materia común de *Educación para la ciudadanía*. En todo caso, habrá que ajustar los objetivos y contenidos del ciclo de formación filosófica en el bachiller, para que satisfaga la necesidad de completar la educación ciudadana de los alumnos.

La materia *Ciencias para el mundo contemporáneo* es una propuesta de profesores universitarios de filosofía, pertenecientes al área de Lógica y Filosofía de la Ciencia, que cultivan desde hace un par de décadas la filosofía de la ciencia y de la tecnología. En realidad, esa materia parece una cultura científica, en la línea de la materia optativa *Ciencia, tecnología y sociedad*, que alcanzó un considerable desarrollo en el bachillerato LOGSE. El establecimiento de esta materia, en los términos del anteproyecto de ley de edu-

cación, LOE, es decir, a costa del ciclo de formación filosófica en el Bachiller, ha tener bien presente, lo que sacrifica y pretende suplantar.

La disposición de una materia llamada *Ciencias para el mundo contemporáneo*, que sustituye a la *Filosofía* de primero en los Bachilleres de Artes, Humanidades y Ciencias Sociales, en los que parece ser una materia dispensadora de cultura científica, no parece corresponder a la forma filosófica de integrar los conocimientos, las experiencias y los valores en el modo de pensar humanístico, que es propia de la cultura y de la educación europea. Más bien, apunta a algún tipo, no muy definido, de integración directa de las dos culturas: la científico-técnica, y la artístico-literaria. Así que, el enfoque de esta materia pierde de vista el sentido del modo de pensar filosófico, y condena a la acción directa a los departamentos de “ciencias” y a los de “letras” (humanidades). La puesta en práctica de este planteamiento, en efecto, parece suponer, que algún departamento de ciencias, tal vez Física o Biología, alfabetiza desde el punto de vista científico-técnico a los bachilleres de Artes, y de Humanidades y Ciencias Sociales, mientras algún departamento de humanidades, el Departamento de Filosofía, dispensa cultura humanística en el bachiller Científico-tecnológico.

Aquí se pierde de vista, que la cultura científico-técnica y la cultura artístico-literaria, sólo se armonizan en un modo de pensar humanístico en el medio de la reflexión filosófica. Y no conviene olvidar, que, dejadas a si mismas, no dan lugar necesariamente a un modo de pensar humano, y son compatibles con la inhumanidad y la barbarie: el nacionalsocialismo es una prueba histórica fehaciente, de que se puede disponer de conocimiento científico-técnico, amar la literatura y las artes, y aniquilar a millones de seres humanas por razón de raza, religión, etc.

La propuesta de una materia como *Ciencias para el mundo contemporáneo* no parece coherente con el principio de autoaprendizaje a lo largo de toda la vida, que viene defendiendo el sistema educativo español desde la LGE hasta este mismo anteproyecto de la LOE. Capacitar para la continua actualización de los conocimientos, supone dar una base suficiente en los conocimientos instrumentales -la capacidad tanto de leer, como de aprender lenguajes naturales y lenguajes artificiales- y, sobre todo, fomentar el afán por la verdad y la justicia, que motive el ejercicio de actualización de los científico-técnicos y artístico-literarios. Superar la laguna de cultura científica no puede ser la tarea de una materia de divulgación, que ponga un parche en el Bachiller, sino una labor del sistema, una labor, por cierto, en la que ha de participar esa alentadora de la verdad y de la justicia, que es la *Filosofía*.

Concluyo recogiendo de manera rotunda las principales posiciones desarrolladas en este trabajo. Defiendo la necesidad, por un lado, de que la

Ética aproveche el impulso presente en el proyecto de una *Educación para la ciudadanía* en la LOE, a fin de conseguir el lugar, el formato, y la didáctica, que son adecuados para desempeñar la función, que le corresponde a la reflexión moral en la Educación Secundaria Obligatoria. La *Ética* ha de transformarse en una “Educación ético-cívica”, si quiere tener algún sentido en el diseño curricular de la ESO. En caso contrario, a mi juicio, esta materia, que entró en nuestro sistema educativo reciente como una alternativa a la religión, terminará por desaparecer, disuelta por la educación en valores desarrollada por los distintos departamentos de los centros. Así mismo, se impone mantener el ciclo de formación filosófica, que es esencial en la formación humana e intelectual de nuestros bachilleres y futuros ciudadanos. A este objetivo ha de someterse la disposición de materias “filosóficas” nuevas en el Bachiller, como *Educación para la ciudadanía* o *Ciencias para el mundo contemporáneo*. Esta formación filosófica ha de cumplir sus funciones recurrentes en el bachiller, con el enfoque propio de una filosofía mundana, no de una filosofía académica, y, en este sentido, necesita una revisión de sus objetivos y contenidos. Podemos aprovechar la reforma presente para una corrección de los excesos de enfoque académico y contenido, introducidos por la LOCE en el diseño curricular de la *Filosofía* de primero, y de la *Historia de la Filosofía y de la Ciencia* de segundo de Bachiller.

Miscelánea

EL AÑO DE LA MUERTE DE PERE QUART

Antoni MORA

There'd be no living left to die.

W. H. Auden

I. APORÍA DE ENTRADA

1. *A veces me pregunto qué habrá sido de Pere Quart.*

En varios poemas suyos creo encontrar rastros de su destino. Pero uno me parece que es especialmente claro: “Vacaciones pagadas”. Fue escrito a finales de los años cincuenta, apareció en 1961 –con otro título– en una revista literaria, y pasó a formar parte y a titular el libro publicado después, con bastante retraso, pues dos años antes había recibido no sé qué premio valenciano (parece que hay quien valora esas cosas).

Éste es el poema original y su traducción, debida a José Batlló:

VACANCES PAGADES

He decidit d'anar-me'n per sempre.

Amén.

L'endemà tornaré

perquè sóc vell

i tinc els peus molt consentits,

amb inflores de poagre.

Però me'n tornaré demà passat,

rejovent pel fàstic.

Per sempre més. Amén.

L'endemà passat l'altre tornaré,

colom de raça missatgera,

com ell estúpid.

No pas tan dreturer,

ni blanc tampoc.

*Emmetzinat de mites,
amb les sàrries curulles de blasfèmies,
ossut i rebegut, i lleganyós,
príncep desposseït fins del meu somni,
Job d'escaleta;
llenguatallat, sanat,
pastura de menjança.*

*Prendré el tren de vacances pagades.
Arrapat al topall.
La terra que va ser la nostra berència
fuig de mi.*

*És un doll entre cames
que em rebutja.
Herbei, pedram:
senyals d'amor dissolts en la vergonya.*

Oh terra sense cel!

*Però mireu-me:
he retornat encara.
Tot sol, gairebé cec de tanta lepra.*

*Demà me'n vaig
—no us enganyo aquest cop
Sí, sí: me'n vaig de quatre grapes
com el rebesavi,
per la drecera dels contrabandistes
fins a la ratlla negra de la mort.*

*Salto llavors dins la tenebra encesa
on tot és estranger.
On viu, exiliat,
el Déu antic dels pares. (I, 262-263)¹*

VACACIONES PAGADAS // He decidido marcharme para siempre. / Amén. // Volveré mañana / porque soy viejo / y tengo los pies muy resentidos / e hinchados por la gota. // Pero volveré a marcharme pasado mañana, / rejuvenecido por el asco. / Para siempre jamás. Amén. // Pasado mañana no, el otro, volveré, / paloma de raza mensajera, / como ella estúpido, / aunque no tan recto, / ni blanco tampoco. // Emponzoñado de mitos, / con las alforjas colmadas

¹ Cito por la edición en cuatro volúmenes de las *Obres completes de Joan Oliver* —así tituladas—: Barcelona, Proa, 1999. El primero de esos volúmenes está constituido por la obra poética completa de Pere Quart. Ofreceré la traducción castellana siempre que exista.

de blasfemias, / huesudo y chupado y legañoso, / príncipe desposeído hasta de sus sueños, / Job de pocilga; / con la lengua cortada, castrado, / pasto de piojería. // Tomaré el tren de vacaciones pagadas. / Agarrado al tope. / La tierra que fue nuestra herencia, / huye de mí. / Es un chorro entre las piernas / que me rechaza. / Herbaza, pedregal: / signos de amor disueltos en vergüenza. // ¡Oh, tierra sin cielo! // Pero miradme: / otra vez he vuelto. / Solo, casi ciego de tanta lepra. // Mañana me voy / –no os engaño esta vez. / Sí, sí: me voy a gatas / como el tatarabuelo, / por el atajo de los contrabandistas / hasta la línea negra de la muerte. // Salto entonces en las tinieblas ardientes, / donde todo es extranjero. / Donde vive desterrado / el Dios antiguo de los padres.²

2. Este poema siempre se ha tendido a leer como la reflexión de un exiliado, sea en un sentido social, político o existencial. Resulta como mínimo llamativo que nadie –hasta donde yo he podido leer– haya rozado siquiera la posibilidad de que contenga un impulso suicida. Alguien parece acercarse a ello cuando ha visto una “huida definitiva hacia la muerte”, pero cortocircuita enseguida la *lectura suicida* al pretender ver plantado al final del poema un último deseo de trascendencia³.

Ya es difícil leer los dos primeros versos del poema –“He decidido marcharme para siempre. / Amén”– sin notar un cierto cosquilleo revelador: separamos o no algo del temperamento de quién dice eso, no resulta fácil escapar a la primera sensación de encontrarnos ante alguien que anuncia su intención de *levantar la mano sobre sí mismo*. Pero no, el lector con ganas de tranquilizarse puede hacerlo, al menos momentáneamente, pues el mismo poeta rectifica en la estrofa siguiente –“Volveré mañana”...–, aduciendo sus razones, aunque no parezcan muy convincentes (vejez, cansancio...). De hecho, tras

² Versión castellana es de José Batlló, publicada en la edición bilingüe *Vacaciones pagadas*, Barcelona, Eds. del Mall, 1985, pp. 88-91 (versión del mismo traductor, con ligeras variaciones, en Pere Quart, *Antología*, Barcelona, Lumen, 1980, pp. 126-129). Una reciente edición, en la Biblioteca *El Mundo: Bestiari + Vacances pagades*, Madrid, MDS – Books/Mediasat, 2003.

³ Helena Mesalles y Clara Soley, “*Vacances pagades*” de Pere Quart, Barcelona, Empúries, 1994, p. 34. Las dos grandes corrientes que recibieron la poesía de Pere Quart se encuentran representadas en los prólogos incluidos en dos de las ediciones bilingües catalán/castellano que han aparecido hasta ahora de *Vacaciones pagadas*: el de Sergi Beser, en la edición de Barcelona, El Bardo, 1965, y el de Antoni Turull, en la edición ya citada de 1985. Luego están interpretaciones que concilian a la vez que suavizan ambas tendencias: las de Josep Maria Ripoll, “*Vacances pagades*, de Pere Quart”, en Isidor Cònsul (ed.), *Lectures de COU. 1992/1993*, Barcelona, La Magrana, 1992, pp. 221-253, y el libro citado H. Mesalles y C. Soley. Antonio Vilanova dio en su momento una pauta bastante distinta al resto de lectores en la reseña recogida ahora en *Auge y supervivencia de una cultura prohibida. Literatura catalana de posguerra*, Barcelona, Destino, 2005, pp. 184-186.

haber quedado proclamada su decisión de irse, las estrofas siguientes del poema constituyen la previsión de lo que el poeta va a hacer en los días siguientes, algo que acaso haya estado haciendo desde tiempo atrás: amagos, avisos, acaso intencionadas de acabar con todo, pero sin llegar a consumir nada. Todo ello constituye un cuadro suicida muy conocido. Recordemos que ésa es la marcha de uno de los poemas suicidas de Sylvia Plath, "*Lady Lazarus*": a mis treinta años ya lo he intentado tres veces, mis ciclos de intencionadas es de cada diez años... "*And like the cat I have nine times to die*"...

En las tres últimas estrofas de "Vacaciones pagadas" el tiempo en que se producen los hechos ha cambiado, de manera que desde el verso que abre la antepenúltima ya no habla como una proyección de lo que ocurrirá en los próximos días, sino que todo lo dicho hasta ahora ya ha ocurrido, es decir, ya ha ido y venido en sus tentativas —o meros anuncios— de suicidio. Ahora está situado aquí, en el *ahora* del poema, en la antepenúltima estrofa, que dice "otra vez he vuelto".

Y en ese ahora asegura que mañana llevará a cabo su acción "—no os engañe esta vez". Se describe a sí mismo andando a cuatro patas, en una actitud regresiva antropológica, por decirlo así (tengo que volver a eso). El atajo de los contrabandistas es el camino ajeno a la ley, puesto que el suicidio está fuera de ella —ya sabemos que la ley lo es de la "vida", de la "sociedad". La penúltima estrofa termina con el suicida a un paso de ejecutar su acción. Es muy contundente cómo expresa lo que hace en la siguiente, ya en la primera palabra con la que la abre: "Salto". No es preciso esforzarse mucho para concluir lo que quiere decir que dé un salto quien inmediatamente antes se ha situado al borde de la línea del precipicio. Incluso en un lenguaje popular, como el del cine, un salto, también puede contener el sentido de suicidio. Así lo entendió el traductor al castellano de una película de los hermanos Coen, al convertir *The Hudsucker proxy* en *El gran salto*. Ese "gran salto" —uno de los sentidos del título castellano de la película— es el que dio el antiguo dirigente de las industrias Hudsucker del título original, arrojándose desde la ventana de la sala del consejo de administración, situada en un piso muy alto de un rascacielos, en una muy impactante (y si cabe, divertida) escena de suicidio filmado: el personaje encarnado por Charles Durning, mientras salta de un piso cuarenta y tantos, la mar de feliz, hace un amable gesto con las manos solicitando que se aparten los peatones que en aquel momento pasan por la calle.

Pero de buscar una mayor base especulativa que relacione salto y suicidio nos las tendríamos que ver con quien acaso ha sido el más radical de los pensadores de la muerte voluntaria, cuestión a la que dedicó un implacable y lúcido libro antes de llevar a término la acción consigo mismo. Me refiero, claro, a Jean Améry, que al hecho de suicidarse lo llamó directa e insistente-

mente “salto”, y “momento previo al salto” todo lo que precede al efectivo último acto⁴.

3. Pero la *lectura suicida* no tiene por qué venir a desmentir las anteriores. Puede que surja con la sorpresa de haber sido hallada –invocada– tan tarde, de no haber sido reconocida antes. Digamos que es una lectura que esperaba ser dicha –ser llamada–, y aquí está. Acaso querría permanecer al lado de las otras lecturas, sin negarlas, sólo tensándolas un poco más hacia una dirección más apurada, hasta ahora no captada, incluso silenciada.

De lo que no cabe duda es que la cuestión del exilio, existencial o político, en Pere Quart, no se puede echar por la borda. Y en ese poema en concreto, “Vacaciones pagadas”, eso es tan irrefutable como que, antes de llegar a formar parte del libro al que dio título, el poeta lo publicó en una revista titulándolo “*L'exiliat*”⁵. La lectura del exilio, pues, viene avalada por el mismo poeta. Pero eso no cierra necesariamente la cuestión del suicidio. La *lectura suicida* también puede encontrar apoyos en el mismo poeta, pues la preocupación por el levantar la mano contra sí mismo no le fue nada ajena. Sin salir de *Vacaciones pagadas*, “*Salm de les llàgrimes*” se abre con una evidente pulsión suicida –“*Per mi no val! / No jugo! No hi vull ser!*”⁶–, si bien el camino que sigue el poema, tras el anuncio de retirarse del mundo de los hombres, es más bien el del ostracismo que el de acabar materialmente con uno mismo. Pero más allá del libro, el suicidio es abordado varias veces por Pere Quart sin ambages, con insistencia y comprensión. El poema “*Bondadós suïcidi de circumstàncies*” –título en el que significativamente resuena *todo* el título del libro que lo acoge, *Circumstàncies*– puede leerse como un eco de “Vacaciones pagadas”, pues la voz que aquí habla manifiesta no gustarle el mundo en que vive, dice incluso no gustarse a sí mismo, se siente extemporáneo (matiza entre paréntesis: intempestivo), dimite de su amor al prójimo, y se dispone a olvidar quién es, quién era, dónde está (aquí el poeta aprovecha del hecho que en catalán ambas cosas se dicen con el verbo ser...). Poco a poco, dice, aprenderé a morir, no volveré... (I, 361-364).

⁴ Jean Améry, *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*, Valencia, Pre-Textos, 1999. El libro es originalmente de 1976 y dos años después Améry levantó efectivamente la mano sobre sí mismo.

⁵ Según informan Helena Mesalles y Clara Soley (*ob. cit.*, p. 33), esa primera edición apareció en *Papeles de son Armadans*, núm. 58, enero 1961.

⁶ I, 101. Cito directamente los versos catalanes porque la versión castellana opta por una expresión que borra eso que llamo pulsión suicida: “¡Para mí no vale! / ¡No juego! ¡No contéis conmigo!” (Pere Quart, *Vacaciones pagadas*, ed. cit., p. 101). No cabe duda que una traducción ya es una interpretación. Aquí, curiosamente, sacrificar el ‘ser’ supone salvarlo.

En el libro *Quatre mil mots* el suicidio tiene su específico santo y seña como “*coratjós covard*”, que se repite en dos poemas: en “*La mort en tòpics*” y en el ya explícito en el título, “*Suïcida*”⁷. En otro poema del mismo libro, un hombre viejo, desesperado e impotente ante la pompa aniquiladora de los poderosos de su país, no ve otra salida que la de autoinmolarse ante la gente (“*Guerra santa*”, I, 403).

Un primer aspecto a tener en cuenta de ese impulso suicida que asoma tan repetidamente en la poesía perequartiana —en las ocasiones que acabo de señalar y aún en unas cuantas más: también hay que contar con el relato “*Nadal de suïcida*” (IV, 95-102)— es el hecho de que en todos los casos, bien que con matices a menudo muy distintos, el discurso o el acto mismo del suicidio está planteado desde el punto de vista del suicida, y creo que puedo decir que nunca, o en todo caso nunca plenamente (acaso sólo algún atisbo), desde el punto de vista de la sociedad. Améry (como también Al Alvarez) insistió mucho en eso, que la inmensa mayoría de discursos (principalmente psicológicos y sociológicos) acerca de la muerte voluntaria sólo hablan desde la sociedad, de manera que no saben de qué están hablando, ni acaban de decir nada. Esto es tan extremo, como lo es toda su reflexión, que en un momento dado hace notar —como si él mismo se diera cuenta de golpe— que se aleja tanto del habla moralizante y hueca con que se trata ese asunto que, escribe, “en parte ya hablo en la otra lengua”, la del suicida⁸. Creo que eso es algo que ocurre en la poesía de Pere Quart y que vale como signo de su sentido más íntimo: más allá de la cuestión de la muerte voluntaria, en lo más hondo habla —incluso, se esfuerza por hablar— fuera de la sociedad y siempre con un habla que no es la de ésta.

4. Si la lectura suicida de “*Vacaciones pagadas*” no excluye necesariamente a las otras —las del exilio—, entonces todo es cuestión de saber ver una gradación lectora, cuyos polos extremos serían esos dos, exilio y suicidio (lo señalaré discretamente entre paréntesis, pero no quiero correr el riesgo de que al lector se le escape este modesto homenaje mío a un íntimo interlocutor de

⁷ Respectivamente, I, 379 y 389 (sólo el segundo de estos poemas ha sido traducido en la citada *Antología* bilingüe, pp. 184-185). En este segundo poema, también le dice al suicida: “*Le ganas por la mano al Intruso; el asunto es tuyo*”.

⁸ Jean Améry, *Levantar la mano sobre uno mismo*, ed. cit., p. 103. Ahora que he citado de pasada a Al Alvarez, a costa suya el editor español ha demostrado otra forma de manipular un discurso suicida en términos de sociedad bienpensante: la versión española de su magnífico ensayo *El dios salvaje* (Barcelona, Emecé, 2003) ha manipulado el subtítulo, originalmente *A Study of Suicide*, convirtiéndolo en un complaciente y ridículo *El duro oficio de vivir*.

Oliver: en este tramo que sigue vengo a aplicar los esquemas del proceder filosófico *integracionista* de Ferrater Mora).

Entre exilio y suicidio, pues, podemos entender los distintos niveles lectores que están implícitos en “Vacaciones pagadas”. Entre ambos vendría dado un espacio por el que transita el poeta. De menos a más intensidad en la “inclinación a la muerte” (que es como Améry propone llamar a esa pulsión freudiana), entre dos direcciones contrarias pero tensamente complementarias, de una mayor exterioridad a una mayor interioridad, del concepto límite de exilio al concepto límite de suicidio, se pueden establecer las siguientes “interpretaciones” que a su vez se pueden entender como pasos y/o estadios:

- a) un esfuerzo por desentenderse de una sociedad vencida y sumisa, acaso empezando por el abandono de eso que se llamaba “clase social”, y que, dado ese contexto, es lo que se denominó reiteradamente “la burguesía”; aquí uno se encuentra en plena sociedad capitalista, sus mitos y sus coartadas, de todo lo cual huiría el poeta;
- b) una valoración e incluso tentativa de exiliarse del país por su falta de expectativas o por la opresión política; en este contexto, evidentemente, estamos bajo el franquismo; al tener a Oliver en el fondo del poema —como su autor último—, uno puede leerlo como una respuesta a los reproches que sabemos que se le hicieron por haber vuelto tan pronto de su propio exilio americano (en 1948);
- c) se trata del exilio, sí, pero “existencial”: el poeta querría irse de esta (su) vida, incluso se siente rechazado por ella; se trata entonces de un acariiciar y un efectivo emprender el exilio hacia un oscuro pozo interior;
- d) es todo eso: exilio social, político y existencial, con el cual el poeta adquiere conciencia —y acaso asume— el inevitable camino hacia la muerte;
- e) todo eso entendido, vivido como el fondo de una pulsión suicida que el poeta se conoce, teme, prevé: hace como que lo va a llevar a término desdiciéndose en el último momento, hasta que acaso por fin lo acabe llevando a término; en ese típico síndrome de aviso del suicida, especialmente cuando no acaba de consumarse la amenaza o lo que parecen reiteradas intenciones, siempre queda la duda de si el suicida quiere ser salvado en un último momento (Sylvia Plath siempre quedará como un caso de gran duda al respecto, mientras que Cesare Pavese, con la última entrada de su diario, no parece propiciar mayores especulaciones, pues él iba a lo que iba); y
- f) lo dicho ahora, pulsión, previsión, algunas tentativas frustradas, pero con el añadido del suicidio en acto: ésta es la lectura más extrema del poema, según la cual dentro suyo alguien avisa de suicidio y cumple, *dentro* del poema, con su amenaza.

De a) a f), pues, se articula una serie de posibilidades lectoras que van de la descripción de alguien que duda de exiliarse a la consumación de un suicidio, sin llegar a descartarse entre sí. Por eso, porque son posibilidades lectoras, llamo a la última *lectura suicida*. De aceptar este último caso como el más extremo, el acto último del suicidio estaría en la lectura del poema (es casi una decisión que de alguna manera está en la mano del lector).

En todo caso, la continuidad entre exilio voluntario y suicidio es algo que no necesita de mucha demostración para un lector filósofo. Está el caso de ese pensador extremo de ambas cosas que es Unamuno (¿por qué se mantendrá tan poco tratado ese tema mayor en el fondo de toda su obra: él que es un pensador del exilio —existencial, social y político— *a la vez* que es un obseso del suicidio? En fin, en eso, como Pere Quart).

Recordemos también el caso del joven Wittgenstein, que de camino hacia el *Tractatus* pasaba con toda la espontaneidad de una cosa (“exiliarse” a Noruega, decía) a otra (“No hay un solo día de mi vida en el que no haya pensado de una manera u otra en suicidarme”, insistía), con el pobre David Pinsent (futuro dedicatario del *Tractatus*) no saliendo de su atónito asombro. La crueldad del destino que se crean los humanos ya sabemos que puede ser terriblemente irónico: al final, sólo el risueño y equilibrado Pinsent acabó siendo suicidado por la sociedad (enseguida debo volver a ese eco de Artaud).

5. Algo hemos avanzado en el *qué*, pero apenas si hemos rozado el *quién*, cuestión no pequeña cuando puede que estemos tratando de un caso de muerte voluntaria.

El *quién*, *por cierto*: ¿qué fue de Ricardo Reis? Es por Pessoa, claro, que sabemos con exactitud el año de la muerte, por ejemplo, de Caeiro (1915), o de las circunstancias de la vejez y muerte de cierto pseudo-heterónimo cuyo nombre se me hace difícil pronunciar, pero de Reis, como de Bernardo Soares, no disponemos de ese tipo de información. Pero ahora que hablo de Soares, dejaré señalada una observación suya que nos puede orientar en todo eso: “cada vez que mantengo una conversación un poco larga suicido a un amigo”⁹. Me parece inevitable ver ahí una clave profunda del manejo de heterónimos y pseudoheterónimos por parte de Pessoa tanto como de pseudónimos, apócrifos y otros “Milalias” (según el revelador nombre del personaje de Julián Ríos), por parte de otros tantos escritores. La lista es considerable y, si no impulsos suicidas, sí continuos juegos con el tiempo restante —apla-

⁹ Fernando Pessoa, *El libro del desasosiego de Bernardo Soares*, trad. de Ángel Crespo, Barcelona, Seix Barral, 1991, p. 221.

zamientos y acelerones, maniobras de distracción tanto como de llamada del final— es lo que *también* está en juego en todo ello. Ya me han ido saliendo muchos de sus nombres —de los nombres se trata—, Pessoa, Machado, Ors... Oliver. Pero, claro, esos no son los nombres: son los *otros*, Reis, Campos, Mairena... Pere Quart. Y los años de sus muertes. Es el recurso de suicidar al otro. Técnica wertheriana, podríamos llamarla. Pero cuidado: Jean Améry es un pseudónimo que en ningún caso sirvió para despistar el suicidio, muy al contrario. Y tampoco Al Alvarez dejó de pasar por el suicidio, con esa curiosa manera de forzar el tartamudeo con el diminutivo de su nombre: falló en su intento (acaso tartamudeando) y luego desistió de reintentarlo, escribiendo un libro sobre los suicidas, más que sobre el suicidio.

Sigo con Ricardo Reis. Fue otro escritor, José Saramago, quien especuló con detenimiento acerca de su destino, puesto que su “autor” le dejó sobrevivir. Es a él a quien debemos trasladar la pregunta acerca de qué fue de ese heterónimo, en su libro *El año de la muerte de Ricardo Reis*. Lo recuerdo brevemente: 1935, Pessoa muere y entra en un interregno provisional y sombrío antes de abandonar definitivamente este mundo.

Durante ese tiempo tiene la facultad de circular entre el mundo de los vivos, apareciéndose ante algunos de ellos, entablando infinitas conversaciones. De he hecho, sólo sabemos que se aparece a uno: a Reis en persona —*pessoa* a *pessoa*. Y cuando a Pessoa se le agota del todo su tiempo y comparece por última vez ante su heterónimo para despedirse, éste, tras un momento de duda, decide irse con él. ¿Es eso un suicidio? ¿Un suicidado —por *la sociedad*, como decía Artaud de Van Gogh? Recordemos que a Unamuno se le revelaba el protagonista de *Niebla*, al enterarse de que iba a ser suicidado dentro de la novela: visitaba a Unamuno en persona y éste, que firmaba el libro, tenía que darle explicaciones sobre lo que es el destino, la escritura.

Ese puede ser *el año de la muerte de* un heterónimo. Pero también (un ‘también’ inclusivo, más que acumulativo) resulta muy frecuente que los “autores” heterónimos y apócrifos cuenten con una fecha de su muerte señalada en vida de quien en última instancia es su “autor”. Además del caso siempre extremo de Pessoa, podríamos añadir muchos otros. Así Antonio Machado, que en su *Cancionero apócrifo* fue muy preciso en establecer el año de la muerte, entre otros, de Mairena (1909), mientras que de otros no llegó a dar ese tipo de información (es más impreciso, por ejemplo, cuando ofrece la ficha del poeta llamado Antonio Machado, que no hay que confundir —dice— con el autor de *Campos de Castilla*, aunque sí que lo señala como ya fallecido). Es la situación en que quedó Pere Quart, y que estoy intentando dilucidar.

Circunscrito ahora en la hipótesis suicida, me pregunto quién habla en “Vacaciones pagadas”. ¿Pere Quart? ¿Es, así, ese poema, el *año* de su muerte?

Para intentar abordar eso, en la medida en que sea posible, me parece que es útil volver a otro poema al que ya me he referido, “*Bondadós suïcidi de circumstàncies*”. Ahí parece que no es el poeta abajo firmante quien habla de suicidarse, pues el “autor” (quien sea: Pere Quart, que firma el libro, o Oliver, que es el autor firmante de las *Obras completas* –volumen primero– donde poema y libro están alojados ahora) pone mucho cuidado en mostrarse separado del suicida. Lo que está muy claro es que quien habla en el primer verso –“*Deixa’m tranquil, no m’amoïnís*”– no es el mismo que habla a lo largo del resto del poema. A ese primer verso sigue un espacio en blanco y a partir de entonces habla otro –y así se señala el resto del poema, todo tipografiado en cursiva–, ese otro que habla de suicidarse y a quien el poeta ha empezado por pedirle que le deje en paz¹⁰. Se da, pues, una cadena de personalidades –personas, máscaras– en ese poema:

- a) el nombre de quien lo alberga en última instancia, y de quien, a fin de cuentas, empuñó la pluma para escribirlo, Joan Oliver;
- b) el nombre de quien firmó el libro, Pere Quart;
- c) quien habla al inicio del poema como autor (“*Deixa’m tranquil...*”) y que podría ser Pere Quart (pero no lo es necesariamente); y
- d) aquel a quien el poeta del primer verso ha dado la palabra (bien que con cierto sarcasmo, pues de hecho le ha invitado a callarse con un “no me molestes”) y que expresamente, al final del poema, se declara no poeta. Hay que detenerse un momento en ese final: añadido como una apostilla, entre paréntesis, deslizándose hacia cierto tono lírico que le hace remachar –en un escalón más abajo, eso es, abriendo un guión–: “*–diría potser un poeta*”) (I, 364).

Ese encadenado de personalidades tiene un núcleo duro en unos versos que atraviesan cada eslabón, cada persona, cada cambio de tipo de letra, cada paréntesis, cada guión: “*Oblidaré qui sóc, qui era, on sóc*” (I, 362). Por ese olvido se pierden todos, uno a uno, como por el desagüe: los “autores”, las máscaras, un yo tras otro. Es el lugar por donde desfilan todos ellos, y acaso mueren.

6. Cayendo las máscaras, se caen los nombres. Y ahí está, imperturbable, el nombre Pere Quart, si se quiere, cayéndose –o, en su socorrida imagen, naufragando irremediabilmente; para pedir socorro, sí. Pero hay más nombres,

¹⁰ Resulta curioso que ese señalar que es otro quien habla, según la marca de la cursiva del poema tras el primer verso, es algo que se perdió en alguna edición intermedia, entre la primera y la actual en las *Obras completas*, según se infiere por lo que anota Turull (*Pere Quart, poeta del nostre temps*, ed. cit., p. 180). Pero no tengo elementos para verificar si se trata de una vacilación del autor o, sencillamente, de una errata de esa edición intermedia.

que Oliver se pasó media vida buscándolos, haciéndolos venir (eso es: inventándoselos). Nombres no debidos al azar, sino señales muy explícitas. Como el de Jonás, con el que firmó la serie de artículos escritos en castellano, publicados en la revista *Destino*. O los nombres con los que firmó en la revista *Germanor* o en la serie de publicaciones anuales *El llibre de tothom*: Joan Montcalb, Joan Agramunt, Llorenç Agramunt, Pere Gràcia, Oleguer Campfranc, J.O. (a veces JO)...

Este último, con el que también firmó algunas cartas, es la máxima máscara de uno mismo, la más íntima y a la vez la más vulgar, pues la usa todo el mundo: aprovechando que así lo disponen las iniciales de “su” nombre y apellido, el escritor se enmascara en su mayúsculo “YO” (“JO”, en catalán).

Hay lectores a los que todo eso les parece un juego de escritor refinado, o, como suelen decir, “irónico” –para quedarse tan tranquilos: son aquellos que tienen muy claro lo que la literatura es y, sobre todo, no es. Pero puede que ni siquiera creyendo que sepamos el por qué de ese nombre, Pere Quart, lleguemos a su fondo. Josep Palau i Fabre tiene el honor de haberse equivocado muy bien con ese nombre. Luego supo que su especulación había errado y tuvo el gesto honesto de volver a publicar el texto equivocado de arriba abajo con una nota añadida que contaba el error¹¹. Pero resulta que su intuición fue peculiarmente profunda, en su mismo error: efectivamente, hay que decirle, Pere Quart *también* fue un acto de autodestronación (una suerte del Ricardo II shakespeariano sin caerse de tan arriba, sólo desde una muy acomodada familia burguesa sabadellense), un proceso de desposesión, en fin, un trabajoso esfuerzo de anonimato.

¿Quién era Pere Quart? El lector avisado es concluyente, cita la pista cierta, ofrecida por el mismo poeta, y adiós muy buenas, cuestión resuelta. La pista es un verso sacado de un poema claramente autobiográfico: “*Quart entre molts germans*” (I, 307). Otro dato es que Pere era el segundo nombre con el que el escritor fue bautizado. A estos dos datos falta añadir uno tercero para que la pista se cierre en círculo. No he sabido ver que nadie haya recogido las piezas, lo cual no deja de tener su punto de insólito, pero el caso es que Joan Oliver cuenta en su libro de recuerdos que entre los varios hermanos suyos que murieron en plena infancia, cosa que es sabido que cien años atrás no era nada raro, uno de ellos se llamaba Pere. Este es el hecho: Oliver fue bautizado, con el segundo nombre que había pertenecido a un hermano muerto, y ese nombre, lejos de dejarlo escondido como típico

¹¹ Josep Palau i Fabre, “El regnat de Pere IV” [1976], en *Quaderns de l’Alquimista*, Barcelona, Proa, 1997, pp. 331-333.

segundo nombre que no se usa, el escritor pasó a utilizarlo para su pseudónimo poético. Los que llevamos el nombre de un muerto lo sabemos: nuestros familiares, en nuestra infancia, se cuidaron de repetírnoslo. Por supuesto que hay casos de mayor gravedad. Aquí me limitaré a recordar dos suficientemente notables. Modelo clínico número uno: Salvador Dalí, que llevaba el nombre de su hermano difunto. Es difícil determinar hasta qué punto habría sido capaz de pintar sus complejos personales más recónditos sin ese punto oscuro de encarnar una segunda oportunidad para vivir la vida de un ‘Salvador Dalí’. Y éste lo expresó así: con aquel acto nombrador, sus padres cometieron un “asesinato subconsciente”. Modelo clínico número dos, no menos laberíntico: Louis Althusser, que llevaba el nombre y apellido del gran amor de su madre, muerto “en el cielo de Verdún”. Ella se casó con el hermano del muerto. Así que Althusser era Louis, léase en francés “Lui”, tradúzcase en castellano “él”, entiéndase en freudiano “ello”. Pobre Althusser: cada vez que su mamá le llamaba por su nombre él escuchaba nítidamente que le recordaba que él no era él –no era un ‘yo’–, sino el otro, ‘él’, lo otro en mí, ‘ello’. Así se entiende que el filósofo proclamara, tras la consumación de lo que llamó “los hechos”, para contarlos minuciosamente, que *el porvenir dura mucho*.

Serge Leclair transformó el freudiano “Se maltrata a un niño” con un “Se mata a un niño”. Parece que hable de todos ellos –todos los Dalí, Althusser, etc., sí, pero también de todos los Reis, Mairena, etc., también, todos los Pere Quart... Todos los nombres. Palabra de psicoanalista, que tranquiliza a la vez que –por generalización– logra asustarnos de verdad, pues con ello quiere decir que nadie se escapa: “Aunque en la historia familiar no haya ningún hermano muerto, siempre hay, en el deseo de los padres, algún duedo no hecho, aunque sólo sea el de sus propios sueños infantiles...”¹².

Pere Quart es un pseudónimo del escritor Joan Oliver según la más banal de las explicaciones. Quien se queda en eso se queda en la poca cosa que es la literatura para él. Pere, cuarto entre hermanos, camino del exilio voluntario y *por tanto* de la muerte no menos voluntaria, fue la declaración de un secreto *publicado*: escrito y encuadernado. Tampoco es una casualidad que la crítica haya dejado intacto un tema mayor, si es que no es *el* tema, de la escritura de Joan Oliver, es decir, aquello que él estuvo escribiendo todo el rato: la cuestión del nombre. Pero eso hay que tratarlo en otro tiempo, en otro lugar, si es que de una forma u otra no lo estamos tratando en todo

¹² Serge Leclair, *Matan a un niño. Ensayo sobre el narcisismo primario y la pulsión de muerte* [1975], Buenos Aires, Amorrortu, 1990, p. 24.

momento, en cualquier sitio, lo queramos y sepamos o no. Por ahora valgan esos versos del libro *Terra de naufragis* para sellar ese secreto público, con la promesa de volver a ello en alguna otra ocasión: *No he dit mai a ningú / el meu nom i el meu mal. / Els diré quan la mort / s'enamori de mi* (I, 204).

Esa afirmación, “cuando la muerte se enamore de mí”, con la vista puesta en “Vacaciones pagadas”, vendría a señalar un desgajamiento interno del tiempo, el que abre la boca mostrando su abismo interno, una especie de agujero negro, hecho de otra temporalidad. La *del tiempo que queda*.

II. OTRO TIEMPO. EL SALTO

7. El poema “Vacaciones pagadas” —lo que ocurre en él, más que lo que describe— es un movimiento, un impulso de vuelta que se ha ido imponiendo, cada vez con menos fuerza, hasta que parece haber quedado mitigado del todo. Pero ése no es el único movimiento de regreso que se registra ahí, pues hay otros dos. *Por un lado* se puede decir que hacia el final se revela que ya el impulso de irse es en sí mismo un regreso, lo cual está señalado por esos dos pares de versos: “me voy a gatas / como el tatarabuelo”, que indican el hecho de irse, y “Donde vive desterrado / el Dios antiguo de los padres”, que señalan el lugar hacia donde va. Lo descrito es un proceso en parte de hominización regresiva, y aun de animalización, en parte de regreso a la infancia que, respecto a los dos primeros de esos versos, tiene su eco en el poema que encabeza el mismo libro *Vacaciones pagadas*, cuando ha quedado dicho que la historia “cojea de las cuatro patas”¹³. Los otros dos versos señalan hacia el origen de las creencias paternas y, por tanto, ya pasadas —creencias del origen—. *Por otro lado* está un movimiento distinto, que en este caso surge de fuera de quien se está yendo: “La tierra que fue nuestra herencia, / huye de mí”. Es cierto que la tierra se va como efecto de la marcha de quien se va montado al tren, pero queda precisado que la tierra misma tiene un movimiento que le es propio: “Es un chorro entre las piernas / que me rechaza”. Que la tierra materialice —con el verbo ser— su rechazo en forma líquida —como chorro— es algo que se conjuga con la revirada vivencia perequartiana con todo lo que fluye, algo que quedó condensado *para siempre* en el título del libro anterior: *Terra de naufragis*.

No es nada raro en Pere Quart ese tipo de movimiento de rechazo y de regresión en los dos sentidos: el movimiento que hace el *yo*, en ocasiones *nosotros*, del poema y el movimiento que viene dado como una fuerza que es

¹³ Pere Quart, *Vacaciones pagadas*, ed. cit., p. 85 (I, 260).

externa —a *mí*, a *nosotros*—. Ya en un poema de *Saló de tardor*, titulado explícitamente “*Enrere*”, está muy claro que todo va efectivamente hacia atrás, donde se hunde el instante del “*present aparent*”, con una promesa que no está dirigida al futuro, pues “*l’avenir ja recula*” (I, 168). En otros libros encontramos esa experiencia de lo otro que es todo y que se aleja de uno, en movimiento de avanzada *hacia atrás*: “*Ara l’any és estret, / tot s’allunya entorn meu*” (I, 204); “*Pel cel recula tot el que circula*” (I, 409); “*l’impossible penediment / com enemic que avança enrere*” (I, 521)...

Ese doble garce entre lo individual y lo colectivo, por un lado, y de mi/nuestro irme/irnos confrontado a todo lo otro inamistoso que se me/nos aleja, por otro, tiene una profunda relación con la vivencia de una *temporalidad otra*, a la que habrá que dar nombre. El nombre individual ya lo tenemos, es ‘Pere Quart’, ni más ni menos, pero todavía queda por designar el nombre colectivo con el que va implicado.

8. El tiempo, la temporalidad, es una preocupación mayor en Pere Quart, también en Oliver. Quizás por eso apenas ha sido tratado por parte de nadie. Sí es verdad que J. M. Castellet —a quien no sin razón Umberto Eco ha bautizado como “verdadero profeta”— supo señalar en su momento la importancia del “tiempo histórico” en Pere Quart, presente ya en su primer poema de su primer libro, con estos versos: “*Temps mutilat. Negra nit / oratjosa, cendrosa, oliosa, porosa*”¹⁴. Pero aquella intuición se quedó sin desarrollo. Al intentarlo ahora —y yo, aquí, tan sólo voy a proponer unos primeros esbozos—, habría que empezar por decir que esa preocupación del poeta no se centraba sólo en el tiempo histórico, sino en algo más, que es eso que sentía e intentaba explicar como “tiempo mutilado”, y que hay que empezar por sospechar que es un *tiempo otro* al histórico.

Donde salta el poeta de “Vacaciones pagadas” —desde donde salta, hacia donde salta, no sé— es un recodo de ese tiempo mutilado, interrumpido y disyuntado, que es interior y exterior, particular a la vez que compartido. La vivencia de esa temporalidad que creo que podemos llamar “mesianica” (la “mesianicidad” del poeta: habrá que precisar eso) ya digo que resurge en toda la obra de Pere Quart, pero está quintaesenciada en la fórmula “todo es ayer”. La frase no debe inducir a error: no remite a un “cualquier tiempo pasado fue mejor”, algo refutado por la poesía de Pere Quart en su conjunto y por un poemilla que desmiente expresamente esa copla (¡a otros con

¹⁴ Los versos citados, en I, 11. El texto de J. M. Castellet es “La poesía”, incluido en Ferrater Mora y otros, *De Joan Oliver a Pere Quart*, Barcelona, Eds. 62, 1969, p. 40.

ella!)¹⁵. La afirmación “todo es ayer” es la frase con la que termina el poema que lleva ese mismo título (del libro *Quatre mil mots*), con lo que todo el poema dibuja un círculo en el que estamos encerrados como lectores. Y *estamos* realmente encerrados, pues ahí el poeta no habla de una experiencia personal de marcha –andadura y despedida: adiós muy buenas–, sino de una experiencia colectiva y de regreso –de algo ya acontecido. Pero por ese encierro *pasamos*: es la experiencia a la que Lou Reed llama “magia y pérdida” – “*You pass through an ever present past*”. En Pere Quart, tras el título que constata que “Todo es ayer”, el primer verso del poema señala el cierre del porvenir (“Palabra nula: el porvenir”), para indicar, en la estrofa siguiente, que “Cada mañana retrogradamos un paso”. Enseguida tengo que matizar que acabo de hacer una pequeña corrección a la traducción castellana que manejo. A veces los matices de las traducciones nos subrayan aspectos del original que acaso sin ese contraste no nos fijaríamos tan directamente. En ese verso, el de “Cada mañana retrogradamos un paso”, he preferido la literalidad de ‘retrogradar’ (que en infinitivo se escribe exactamente igual en ambas lenguas), porque si el poeta hubiera optado por el verbo ‘retroceder’ (que habría equivalido a la voz catalana ‘*retrocedir*’) habría descrito una situación de simple ir hacia atrás, cuando al matizar como ‘retragración’ señala algo más: que se trata de un movimiento hacia atrás que “va contra el progreso” (según la segunda acepción de Pompeu Fabra). Quien retrograda no va exactamente hacia atrás (retrocediendo después de avanzar, volviendo después de haber ido), sino que va en el sentido contrario de una corriente en la que está inmerso, avanzando en cualquier caso. En cierto sentido, si eso se puede decir así, es un avance que retrocede. Así que al decir que “Todo es ayer”, el poeta habla de varias cosas a la vez: de la interrupción del tiempo que corta en seco el fluir de la temporalidad en la que estamos inmersos, cerrando toda posibilidad de porvenir (no va a venir nada) y dejando el tiempo en un presente que ya es pasado y sólo pasado; del hecho de asomarse por el ventanal del tiempo hacia un afuera del tiempo mismo... “Nada es nuevo, nada muere, todo es ayer”¹⁶.

¹⁵ Se trata de uno de los pocos textos poéticos de Pere Quart escrito en castellano, que no puedo evitar reproducir entero aquí: “Maestro Jorge Manrique, / permitid que os rectifique / sin rigor: / hubo un tiempo en este Estado / que a pesar de ser pasado / fue peor” (fechado en 1976, recogido en I, 823).

¹⁶ Éste es el poema entero: “Palabra nula: el porvenir. // Cada mañana retrocedemos un paso. / Las banderas indican el camino / hacia atrás por el atentado del viento. // El pasado es la tierra de cada cual, / incluso del viandante explorador / de un mañana que se pudre súbitamente / tan pronto se asoma al ventanal del tiempo. // Nada es nuevo, nada muere, todo es ayer”.

Se podría objetar que “Todo es ayer” es un efecto del tiempo de la vejez. Sin duda que algo hay de ello, pues el poema se publicó en un libro de 1977, cuando el poeta tenía, pues, 78 años. Incluso podemos encontrar otros textos en los que esa retrogradación está vinculada de una forma más o menos directa al paso de los años y la constatación de haber entrado en la vejez en concreto. Dicho esto, hay que añadir que en otros textos encontramos la misma cuestión, pero a menudo sin rastros de vejez, en el contexto de otro tipo de preocupaciones vitales. Así, de nuevo nos encontramos ante una situación de grados, dentro de un continuo, como en el caso exilio-suicidio. Aquí la tensión estaría entre vejez (como extremo de interpretación más tímida) y tiempo otro, o tiempo mesiánico (en el más especulativo, también el de mayor profundidad).

Ese sitio al que va, hacia el que salta el poeta en “Vacaciones pagadas”, y ese camino de retrogradación paralelo al tiempo que a su vez sopla hacia atrás como fuerza de rechazo, está explicitado en ese otro poema, “Todo es ayer”, que revela muy claramente eso que propongo llamar tiempo mesiánico.

9. De la misma manera que ya he insinuado tener serias dudas de que “Vacaciones pagadas” admita –y menos aún pida– una salida esperanzadora, también tengo que decir ya que la mesianicidad a la que aludo no es necesariamente un tiempo de salvación. Acaso sea exactamente lo contrario, tiempo, temporalidad de perdición y ruina.

Quizás Oliver pensaba que esa dimensión abismal de la temporalidad en la que vivía y en la que literalmente se constituyó Pere Quart en persona –su *ser*– sólo la captaría plenamente un filósofo, de manera que se dirigió al que tenía más a mano, su amigo íntimo José Ferrater Mora, para soltarle unas palabras tan reveladoras –y tan repetidas a lo largo de toda su obra– como éstas: “*El temps, monstre total, sense testa i sense cua, em devora, més ben dit, em corroeix com ha fet sempre, però ara me n’adono!*”¹⁷. Aunque el amigo filósofo no dejó de dar su respuesta, y en su obra se puede encontrar un tratamiento específico de esta cuestión, en este caso voy a buscar orientación hacia otra dirección, acaso la opuesta, la de una filosofía más bien “desintegracionista” (para el filósofo tan comedidamente racionalista que es Ferrater no cabe un

El poema pertenece originalmente al libro *Quatre mil mots*, de 1977 (I, 394; la traducción, en la *Antología* citada, a cargo de J. Batlló, p. 91).

¹⁷ J. Oliver/J. Ferrater Mora, *Joc de cartes*, Barcelona, Proa, 1988, p. 97. Dejaré recordado sólo de pasada que Ferrater escribió al menos dos textos sobre Joan Oliver, incluido el prólogo a la primera edición de *Vacances pagades*, pero no me he referido a ellos sencillamente por tratarse de escritos que no van más allá de la hipérbole amistosa.

tiempo mesiánico, acaso sólo en su narrativa, toda ella un “gran salto”). Pero que la respuesta está en “la filosofía” no es algo que parta sólo de la correspondencia del escritor con Ferrater. Aunque sea en tono paródico, el impulso suicida del joven de la comedia musical a la que ya me he referido antes –*El roig i el blau*– era contestado con un único remedio: “*Filosofia, xicot, filosofia*” (II, 386)¹⁸.

Lo mesiánico entendido como catástrofe del tiempo, ciertamente, constituye uno de los nudos menos desenredados de la filosofía que dudo en llamar actual o contemporánea, o, mejor, sencillamente *restante*: el nudo mesiánico (a veces muy mal expresado como “mesianismo”), hecho de una *temporalidad otra* que estrangula, irrumpe e interrumpe el tiempo (¿la historia?) sin que deje de proseguir en su fluir (o sea, nada que ver con el llamado “final de la historia”, pero tampoco con una ilusión de tiempo repetitivo o cíclico). Se trata de una concepción mesiánica que es la heredera del irreversible hundimiento de lo que durante mucho tiempo recibió el nombre largamente prestigioso de “utopía”. Insisto: no estoy hablando aquí de una substitución, sino de una *herencia*, de un hacerse cargo de unos restos o, si se prefiere, de unos despojos; se trata de avanzar en ello, con ello, aun sospechando que no hay porvenir: avanzar empujados por la presión del tiempo, en cualquier caso.

Se pueden distinguir dos cabos del nudo de esa temporalidad mesiánica: el cabo que identificamos muy fácilmente con el nombre de Walter Benjamin y el otro cabo, del que tira Jacques Derrida. Que en ambos casos esto se plantee en buena medida a costa de Marx no es, en absoluto, una casualidad. Que ambos sean pensadores judíos –enseguida intentaré volver a eso–, tampoco. Por otro lado, me precipito para decir lo obvio: que en ningún caso se trata de la misma dimensión mesiánica por parte de los tres escritores que pongo aquí en juego –con la vista, evidentemente, en el poeta. Lo interesante, precisamente, está en ver las diferencias –los *saltos*– en sus mismas continuidades.

Iré muy al grano. En Benjamin se trata de la ruina del tiempo histórico en el momento en que el pasado se revela como una “catástrofe única” a la vez que el porvenir se percibe opaco (lo cual no le lleva a negar el progreso, como se dice a veces negando la literalidad de Benjamin, sino su unidireccionalidad y su inevitabilidad).

¹⁸ La relación de Oliver/Quart con “la filosofía” es otra cosa que valdría la pena desentrañar, en caso de que alguien se pusiera a leerlo en serio. Es una relación ambivalente, hecha de petición de intervención a la vez que de cerrarle el paso. Para ese lector, hasta hoy inexistente, las cartas con Ferrater serían un buen punto de referencia.

Entre la catástrofe del pasado y el porvenir vaciado de promesa y de finalidad, Benjamin sólo ve posible atender a una “fuerza débil” (en una muy benjaminiana cita escondida de unas palabras de Pablo de Tarso), la cual acaso pueda permitir la irrupción de un “tiempo-ahora” que pudiera abrirse a lo nuevo —nada de ello es seguro, y en eso consiste la cosa. Si es discutible que a eso se le pueda seguir llamando “utópico”, pues Benjamin ya sólo se sentía un nostálgico de la revolución, lo que está claro es que eso está expresamente descartado en la “mesianicidad” (“sin mesianismo”) de la que habló con insistencia Derrida en sus últimos escritos, y cuya primera característica consiste en tratarse de *cualquier cosa* menos de algo utópico: apunta más bien a la exigencia, en un *aquí-ahora*, de la interrupción del curso ordinario de las cosas, del tiempo y de la historia, en una afirmación de la alteridad y de la justicia que están por venir y que *son lo mismo*. La intuición mayor de Derrida, en lo que aquí me ocupa, está en eso que él ve reconcentrado en la frase de Hamlet, “El tiempo está fuera de quicio” (“*The time is out of joint*”). Frase, hay que decirlo, que no quiere decir en absoluto que el tiempo —*en otro tiempo*— hubiera estado girando *correctamente* sobre sus goznes¹⁹.

Espero que en esa sin duda que demasiado rápida esquematización se pueda atisbar lo que comparten ambos pensadores tanto como lo que les separa drásticamente: “interrupción” y “ahora” —la *interrupción-ahora* del tiempo— están entre lo compartido, mientras que la separación queda marcada por una temporalidad que no deja de ser histórica (y de alguna manera fundadora) en Benjamin frente a lo que en Derrida es estructural y considerablemente no histórico (por-venir).

10. ¿Qué pinta aquí un poeta ‘cristiano’ y catalán? Hay que señalar con mucho cuidado lo que no dudo en considerar como una clarividencia de Pere Quart en un momento en que tantos intelectuales (no necesariamente, pero sobre todo ‘cristianos’) miraban para otro lado cuando Europa ya empezaba a arder. ¿Qué estaba pasando con los judíos en el centro de la Europa de los años veinte y treinta del siglo XX? Para disponerse a hablar de *lo que se sabía* y de *lo que se decía* sobre ello, en aquellos años, vale la pena leer de arriba abajo y varias veces la XVIIª decapitación, perteneciente al libro *Les decapitations*, publicado por Pere Quart en 1934 (el primer libro que aparecía firmado con ese nombre). No lo voy a citar entero, pero al poema entero me remi-

¹⁹ Para Benjamin me remito, claro, a sus *Tesis de filosofía de la historia*. Para Derrida, a todo el tramo final de su obra, especialmente *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Madrid, Trotta, 1995. También *Marx & sons* o incluso *El monolinguismo del otro*, que parece que alguien anda empeñado en traducir al catalán.

to. Sin duda que los dos versos que lo cierran hablan por sí solos: “Volaba la cabeza de mi compañera / por el cielo de los crematorios de Alemania”²⁰. Pero si hablo de clarividencia no es para atribuir al poeta dotes de adivinación (de profecía en su sentido más risible), sino para destacar su querer y saber ver con claridad lo que se podía saber y ver por el solo hecho de leer el periódico y moverse un poco por la Europa de aquel momento. El poeta —empieza el poema— ha escuchado por teléfono la “risa triste” (y “marxista”) de su amiga, a quien los extraños llaman por el apellido, Bloch, y él por su nombre: Sara. Mientras poetas ‘nacionales’ catalanes se maravillaban de los envidiables progresos y por el orden imperante en aquellos años en Italia y Alemania (Foix, Riba...), y algunas agrupaciones de jóvenes excursionistas cantaban con natural exaltación canciones de las Juventudes hitlerianas traducidas al catalán, Pere Quart se preocupaba por su amiga judía alemana (imaginaria o no), dirigiéndose a Hitler en estos términos: “¿Para segar rosas, necesitáis un hacha, / Adolfo, canalla total?”

Pero hay más: ahí está el epígrafe con el que el poeta ‘cristiano’ encabezó ese poema, donde la reproducción de unos versos del *Retablo de la vida de Cristo* —de unos cuatrocientos y tantos años atrás— cumple la función de hacer recordar al lector que el apelativo de “perro judío”, preludiando su persecución, por parte de los cristianos sin comillas, viene de lejos. El epígrafe dice así: “Perros crueles, que non me arrepiento / llamándovos perros en forma de humanos”.

Está muy bien hablar de la religiosidad de Pere Quart, de su constante referencia a personajes y situaciones directamente sacadas de la Biblia (con y sin ironías), de su personal manera de asumir y a la vez de intentar deshacerse de su cristianismo, pero aún estaría mejor hacerlo teniendo presente cosas como ese poema *fundador*, en la poética perequartiana, respecto a esas cuestiones. Estamos ante un poeta nada autocomplaciente, extremadamente crítico en todos sus posicionamientos, de manera que los cristianos *de verdad* que lo han leído arrimando el ascua a su sardina, aun presuponiendo que lo han hecho de buena voluntad, han cometido un acto de burda tergiversación. Ante esto, la insistencia de Turull, acerca de la “contrateología” de Pere Quart (otra cosa es si ésta es la mejor expresión), es del todo pertinente.

11. Es muy perceptible la huella de una primera premisa de la “mesianicidad” de Pere Quart: la ruina sin contemplaciones de la utopía. Al decir eso, a fin de intentar no ser malinterpretado del todo, creo que debo subrayar

²⁰ Pere Quart, *Antología*, ed. cit., pp. 32-33 (I, 33).

bien que todo lo que estoy diciendo sólo tiene sentido si se tiene en cuenta que nos las estamos viendo con un escritor políticamente izquierdista, como es el caso de Oliver (como lo fueron Benjamin y Derrida, cada uno a su manera y proceder), pues desde la derecha la ruina de la utopía fue jaleada como quien dice desde siempre –para entendernos: por parte de los Spengler, los von Hayek y los Vargas Llosa.

En el poema “Vacaciones pagadas” la utopía hundida está aludida, en su ya no ser, en esta exclamación: “¡Oh, tierra sin cielo!” (Sin perder de vista que “Vacaciones pagadas” es un poema del exilio-suicidio, recordemos que Unamuno, en su destierro de la dictadura de Primo, señalaba otra dimensión al lado del des-tiempo: la del des-cielo).

Pero su hundimiento empapa –a menudo con dolor y desconcierto, también con sarcasmo– toda la poesía de Pere Quart. Ahí su constante recurso al naufragio, que se condensa en su libro mayor sobre ello, *Terra de naufragis*. Y de una forma más explícita tenemos los dos poemas de su último libro, titulados cómicamente “*Utopia a*” y “*Utopia b*”. El primero, mediante un diálogo de alguien que se va “a ninguna parte”, explora cómo ésa expresión en catalán se puede decir con una sola palabra, ‘*enlloc*’. Fijémonos en lo poco lejos que estamos de “Vacaciones pagadas”, pues aquí nos encontramos con otro tipo que dice que se va, aunque ahora el tono es de buen humor y desprovisto del fondo abismal de antes. Ahora se dice: me voy donde “*imperen el seny i el dret*”, eso es, a ninguna parte (I, 487). Por la negación de la utopía queda afirmada la negatividad presente (o sea, implícitamente contra los que jalean el fin de la utopía como liberación del presente). El segundo poema es el monólogo de aquel mismo viajero, que sencillamente ha constatado lo previsible: en “ninguna parte” no sólo no hay espacio, sino que tampoco hay tiempo: sólo nada y aún poca, dice (I, 488). Pero lo que me interesa subrayar aquí es que lo que hacen ambos poemas, “Utopía a”) y “Utopía b”) no es sólo ni principalmente un señalar los estragos de la utopía como lo haría un conservador cualquiera, ni es tampoco la constatación de la inviabilidad *actual* de la utopía. Aún sin dejar de ser ambas cosas, aquí el poeta escribe acerca de su *experiencia* de ello. Recordemos que estamos hablando del autor de la *Oda a Barcelona* (de 1936), de la letra del himno del ejército popular catalán (1937), de la obra dramática *La fam* (1938). De alguien que *ha pasado* por todo ello –y más²¹.

²¹ Soy consciente de que este punto se me resquebraja la separación Pere Quart/Joan Oliver (la *Oda* del primero, la obra de teatro del segundo, y dejo el himno de lado), algo que ya ha sucedido cuando he recurrido a la carta del segundo a su amigo filósofo, pero la entiendo como una revelación del terreno que piso, necesariamente resbaladizo: el tiempo que no deja de

Un segundo presupuesto de la mesianicidad del poeta, al lado y como consecuencia de la utopía hundida, podría decirse que es una exploración de un rasgo central de lo mesiánico benjaminiano, aislado y reformulado: no habla de la “fuerza débil”, pero sí de una “*força trista*” en la mirada del bebé del primer pesebre, a lo que añade que “*si l’Infant nasqué trist / és que llegia la història de demà*” (I, 191-192; y aún: “*L’infant cada any reneix més trist que abans*” –I, 812). En otro momento destaca que la condición de mesías del niño ha sido olvidada (“*Infant, ja tothom ha oblidat el Messies*”), con lo que se ha perdido la posibilidad devolver al paraíso (“*tu pots retornar-nos al Jardí*”, I, 188). Así que queda lejos la petición, ya de por sí hecha con poca convicción, de unas navidades atrás, en las que el poeta había pedido la devolución del paraíso. Entonces lo había pedido en primera persona del plural: “*Torneu-nos el paradís*” (I, 125). Pero ahora, en ese ‘ahora’ tan avanzado en desilusiones de “*Vacances pagades*”, ya queda todo dicho en aquel “*Ob terra sense cel!*”.

12. Una vez entendida como aguda percepción de una temporalidad otra, hasta aquí he creído poder detectar hasta tres “señales” de la mesianicidad perequartiana: el avanzar retrogradando, la “fuerza triste” (e implícitamente débil) y el hundimiento de la utopía como experiencia ya ocurrida. Pero todavía se puede hablar de otros rasgos.

No aparece un ángel de la historia en Pere Quart, pero no es difícil comprobar que para él la historia a menudo tiene alas y vuela (sea dicho de paso, los ángeles no dejan de revolotear en su obra, algo que merecería un estudio detenido que acaso empezaría por lo más explícito, el desolado poema “*L’Àngel*”, fechado en 1945 –I, 163). No hay tal ángel de la historia, digo, pero para hacerse cargo de cómo el ser más sencillo es víctima del tiempo (“*a la mort d’una fulla*”), invoca “*la pausa de les ales segures del temps*”. El tiempo vuela, y una vez invocado parece que se convulsiona todo:

fluir –resbalar, digo– a pesar de interrumpir. Pero no pretendo insinuar una lectura tópica de los textos oliverianos y perequartianos relativos a la “revolución española” (“¡catalana!”, oigo que me matiza alguien). En todo caso, no para hacer una lectura revolucionaria. Primero, precisamente porque sólo retrospectivamente –ya hundida la utopía, irremediablemente– puede entenderse la revolución como interrupción (y no culminación de nada: así ya la entendía expresamente Benjamin; y ése es el peor de los casos, que la revolución ya ocurrió: interrumpió ya). Segundo, porque los textos revolucionarios de Oliver/Quart no son exactamente “ideológicos” (aunque sin duda que constituyeron un servicio ideológico en un momento dado), además, y precisamente por ello, de no connotar una sola y única cosa, pues son textos que están en movimiento, son ellos mismos tránsito (como todo el poema –y aún el libro– que se titula “*Vacaciones pagadas*”). Dos de las obras que acabo de mencionar – la *Oda a Barcelona* y la *La fam* (1938) merecen ser leídas con detenimiento en este sentido que acabo de apuntar.

“Cap avall, / sota el cel, la columna infinita, massissa / que soterra –o el llamp que desterra!”²².

Las alas con las que vuela la historia, para Pere Quart, no son de un ángel, pues, pero sí de alguien –algo– que sobrevuela por ahí, soltando un “alarido imposible”, anunciando o reflejando alguna suerte de cataclismo. Se trata de un “pajarraco [ocellàs] anónimo” que ruge, mientras avanza volando, en el libro *Vacaciones pagadas*, y que “parece” que sólo lo oyen los poetas y “las mujeres del pueblo desnutridas”. El poeta-profeta dice ahí que unos y otras “parece como si de noche oyeran / un bramido imposible, subterráneo; / y otras veces creen que les llega / el reclamo de un pajarraco anónimo / que vuela quién sabe por dónde, / más allá de la última galaxia”²³. Ese pajarraco sin nombre, errático en su volar, que se confunde con el bramido imposible y nocturno, tiene cierta similitud con el benjaminiano ángel de la historia, pero habiendo perdido su condición angelical para ser tan sólo un animal monstruoso. Que algunos intérpretes hayan entrevisto un principio de esperanza en el secreto aludido en los versos dichos entre paréntesis que cierran ese poema –“(Hay algo, alma mía, / algún secreto)”– no hace más que probar que quien no ve esperanza ahí donde no la hay es porque no quiere. Pues es evidente que ahí no hay nada bueno que esperar.

III. Y EL MÁS ALLÁ COMO SALIDA

13. El tiempo se me ha echado encima: se me acabó, replegado sobre sí mismo, espeso y turbio –“*Negra nit / oratjosa, cendrosa, oliosa, porosa...*”. Está escrito (por Pere Quart): la “obscura presión del tiempo”. Mesianicidad pura.

Y el caso es que me queda por dar el paso más arriesgado, hacia donde siento que inevitablemente me lleva obligado mi propia lectura: la unión de las dos líneas seguidas hasta ahora, *por un lado* la del continuo exilio-suicidio como un elemento que guía y conforma “*Vacaciones pagadas*” y unos cuantos poemas más, y *por otro lado*, la vivencia, también en ese poema tanto como en el conjunto de la obra poética de su autor, de una temporalidad otra, que he propuesto llamar mesianica y que, como tal, remite a una experiencia necesariamente colectiva²⁴. Dejar que se crucen ambas líneas llevará

²² Se trata del poema “*Elegia*”, que cierra el libro *Terra de naufragis* (I, 224). Así empieza el poema, que sólo he parafraseado: “*Reservo aquest lloc / per a uns versos senzills i secret / a la mort d'una fulla. // Invoco la pausa / de les ales segures del temps*”

²³ *Vacaciones pagadas*, edición bilingüe citada, p. 83 (en las OC: I, 259).

²⁴ Acaso se me permitirá aquí esta nota autoreferencial: el carácter colectivo de la muerte, que hoy amplió al continuo exilio-suicidio (aunque sin ese desarrollo que insinúo pero que el

a la consideración de una dimensión colectiva del suicidio y al establecimiento de una relación directa entre mesianismo y suicidio, todo ello con el cristianismo en el fondo. Sin duda que hay ahí una doble dificultad, y doble es el salto mortal. De hecho, será entonces que acaso encuentre una *respuesta* el verso de Auden con el que he empezado. Pero aquí, sin acabar de responderme qué habrá sido del poeta —y de *su gente*—, me interrumpo.

especio de esta ponencia no me permite ofrecer), ya fue un motivo conductor en las intervenciones que hice en las dos sesiones anteriores de estas Jornadas, la de hace dos años, de la mano de Joan Maragall y su *Cant espiritual*, y la aún anterior, cuatro años atrás, que ahora acaba de ser publicada (me remito a mi texto: “Acerca de «la fiesta nocturna de los muertitos» —la cuestión de la muerte y la muerte en cuestión a partir de Agustí Bartra”, en A. Jiménez García, R. V. Orden Jiménez y X. Ajenjo Bullón (eds.), *Nuevos estudios sobre historia del pensamiento español. Actas de las V Jornadas de Hispanismo Filosófico*, Madrid,

**DISTANCIAMIENTO APORÉTICO EN
'REIVINDICACIÓN DEL CENTAURO'
DE GÓMEZ RAMOS**

Francisco Javier HIGUERO
Wayne State University

Dentro de la producción literaria española de comienzos del siglo XXI, focalizada en reflexiones sobre filosofía de la historia cobra una relevancia indesdeñable lo expresado discursivamente por Antonio Gómez Ramos en *Reivindicación del centauro*. El punto de partida adoptado por la línea argumentativa de dicho escrito ensayístico se halla próximo a posicionamientos racionantes propensos a valorar del modo que fuere algunas de las diversas connotaciones proyectadas por el ámbito semántico derivado del presunto final de la historia. Conforme podrá observarse, este final posibilitaría el comienzo de las especulaciones involucradas en la filosofía de la historia con la que se simpatiza una y otra vez a lo largo de las disquisiciones expuestas en *Reivindicación del centauro*. En otras palabras, colocándose más allá de los condicionamientos y limitaciones temporales se podría reflexionar sobre la historia, sin llegar a contaminarse por las imperfecciones de todo tipo que afectan al pasado. Conviene precisar, a este respecto, que aunque los racionamientos expuestos en el escrito ensayístico aquí tratado se muestran, con frecuencia, incisivamente críticos respecto a la concepción ilustrada y moderna de la historia esgrimida por Immanuel Kant en gran parte de sus escritos filosóficos, la adopción de puntos de partida que presupongan el final de la historia recuerda el ámbito desencarnado y abstracto propio del ego trascendental, postulado en la *Crítica de la razón pura* de dicho pensador. Al distanciamiento promovido por las reflexiones procedentes del final de la historia conviene añadir que en este punto de partida se alude a la experiencia de lo realmente incontable. Si el contenido existencial de dicho posicionamiento pudiera ser contable, entonces se precisaría incluirlo dentro de la historia, llegándose a producir, en consecuencia, una diferencia aporética, proclive tal vez a constituirse en un ejemplo manifiesto, claro y distinto, de lo que tal

vez se incluya dentro del ámbito de la condición postmoderna, a la cual se refería, desde diversas perspectivas Jean-François Lyotard en *The Differend*, *The Postmodern Condition* y *Libidinal Economy*.¹ Ahora bien, si desde el ámbito de lo incontable, integrado en el final de la historia, se accede discursivamente al de lo contable o de lo histórico, parece que ambos niveles se encuentran de alguna manera entrelazados. Al ser esto cierto, en *Reivindicación del centauro* se alude a la mencionada diferencia aporética cuando se advierte explícitamente que, sin duda, el discurso sobre el final de la historia es un discurso histórico, es decir, forma parte de aquello cuyo acabamiento proclama o anuncia.

Caracteriza a las especulaciones propias de la modernidad apuntar hacia el objetivo final del progreso, convertido éste en el punto culminante de la historia. Se precisa matizar, a dicho respecto, que semejante final podría identificarse, con el debido rigor, siempre y cuando la marcha temporal o el devenir histórico ya se hubieran detenido. El problema residiría entonces en admitir haber llegado al momento concreto que propiciaría proclamar la realización anhelada del final de la historia. No obstante, ese momento, a su vez, pertenecería a la historia. Expresado de otra forma, tal y como se advierte en *Reivindicación del centauro*, cualquier discurso posthistórico genuino no puede dejar de permanecer fijado en tradiciones que acaso rechaza, y el final que se constata vendría en todo caso a aplicarse al sentido hermenéutico o significado inserto también y previamente en la historia misma. Teniendo en cuenta tal diferencia aporética, las páginas que siguen se proponen estudiar el significante aludido en el título de *Reivindicación del centauro*, con el fin de poner de relieve los ámbitos semánticos incompatibles y hasta pronunciadamente excluyentes proyectados por las disquisiciones argumentativas procedentes del concepto del final de la historia. Conviene reiterar que es precisamente desde este final, convertido en punto de partida, desde donde no sólo se facilita filosofar sobre la historia, sin prescindir, en modo alguno, de las diferencias aporéticas involucradas de una u otra forma. La combinación indisoluble constituida conjuntamente por el final de la historia y por el inicio del que se parte en los raciocinios esgrimidos a lo largo de las disquisiciones propias de la filosofía de la historia pudiera muy bien ejemplificar una de las múltiples connotaciones semánticas proyectadas por el significante del centauro. La diferencia aporética aquí implicada sobresale aún más si se presta atención al hecho de que la historia plasmada en la narración

¹De acuerdo con lo advertido tanto por Geoffrey Bennington en *Lyotard. Writing the Event* y James Williams en *Lyotard. Towards a Postmodern Philosophy*, el concepto de diferencia implícita, de hecho, la existencia de un conflicto irresoluble a todas luces.

de algo no es de por sí filosófica, mientras que la filosofía cuyo objetivo se materializa en establecer sistemas tampoco tiene por qué ser histórica. En *Reivindicación del centauro* se alude, a este respecto, a lo defendido por Aristóteles en las disquisiciones de la *Poética*, en donde explícitamente se advertía que la historia, a diferencia de la poesía, no es susceptible de ser caracterizada como filosófica. Esta última versa sobre lo que hubiera podido ser y, por tanto, de lo universal, conforme hace también la filosofía, mientras que la historia relata lo concreto, lo particular, lo contingente y ya acaecido. Pretender elevar todo eso a la universalidad incluida en un concepto racional, máxime cuando la evidencia muestra que la historia consiste en un auténtico caos de irracionalidad humana, sangre inútil, ruido y furia, sólo podría calificarse de propósito descabellado. En todo caso, las especulaciones filosóficas sobre la historia no dejarán de ser un elegante ejercicio de la razón con el que atreverse a hacerse cargo de la pérdida y contingencia inherente a la temporalidad y a las acciones en ella llevadas a cabo. A dicho estado existencial altamente menesteroso se ha referido Karl Marx en *El Capital*, en donde se afirma que el reino de la libertad sólo comienza, de hecho, allí donde cesa el trabajo dictado por la necesidad y la conveniencia práctica.² Según este pensador, el ser humano se convertiría en un producto de las circunstancias históricas, las cuales resultan a su vez de la evolución de los condicionamientos económicos. Éstos dictan unas leyes de hierro sobre la historia, convertida, en todo caso, en un lento y doloroso proceso de liberación. La filosofía de la historia simplemente expondría cuál ha sido el itinerario seguido hasta el momento y las etapas que quedan por completar. No debería olvidarse, a este respecto, que Marx mantiene una deuda indudable con lo expuesto por G. W. F. Hegel en *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*.³ La diferencia existente entre Marx y Hegel al tocar este tema reside en que para aquél la verdadera etapa final estaba todavía por llegar, lo cual justificaba todo lo que se hiciera para propiciarla, mientras que Hegel, con más sobriedad, argumentaba que la etapa final ya había llegado, justificándose así todo lo realizado hasta entonces. La historia universal debía entenderse como un gran proceso racional al que no podía escaparse ningún contenido de lo efec-

²El humanismo implicado en la liberación de la contingencia material a la que aspiraban las reflexiones filosóficas de Marx ha sido sometido a cierto escrutinio crítico por Ernst Bloch en *El principio esperanza*, conforme lo ha advertido, desde diversas vertientes conceptuales Francisco Serra en *Historia, política y derecho en Ernst Bloch*.

³Las vicisitudes de la filosofía de la historia en el pensamiento de Hegel y las posibles lecturas provocadas por tal conceptualización han sido tratadas por Félix Duque en *El sitio de la historia y La era de la crítica*.

tivamente llevado a cabo, aun sin saberlo sus realizadores. La condición pensante de la historia por la que se interesaba Hegel sabía eliminar cualquier apariencia de irracionalidad y caos en el acontecer humano, descubriendo en todo lo pasado una muestra indeleble de una única y astuta razón que se realizaba como progreso, aun dentro de la propia necesidad. Se lee a tal efecto en *Reivindicación del centauro*:

“... A través de todo el marasmo de grandes hazañas, ruinas e imperios destruidos, el filósofo era capaz de descubrir una línea, no recta, desde luego, pero sí necesaria, que conducía de los imperios asiáticos, en los que sólo uno era libre, pasando por la Antigüedad clásica, donde sólo unos pocos lo son, hasta la Revolución Francesa y la Prusia postnapoleónica, donde todos son formalmente libres y se ha llegado al buen fin de la emancipación universal. El saber absoluto realizado para el filósofo; en el pequeño rincón europeo, sin duda, mas con pretensiones de alcance mundial.”⁴

El optimismo fundamental de Hegel se encuentra en consonancia con el discurso argumentativo que, favoreciendo el progreso, sobresale en pensadores ilustrados, tales como Voltaire, Immanuel Kant y Friedrich Schiller, entre otros. Se precisa tener en cuenta que la expresión comúnmente aceptada ya de filosofía de la historia es un invento de la Ilustración y del siglo XVIII. La experiencia moderna, propia de tal época, más intensa cada vez a partir del Renacimiento, habría sido la de una concepción del tiempo, resultado de la cesura con todo lo anterior, una reordenación del pasado y del futuro, que empezaron a distanciarse llegando hasta evidenciar las diferencias consiguientes. Se advierte en *Reivindicación del centauro* que el pensamiento ilustrado no prestaba atención a múltiples historias sueltas o relatos de hechos notables previamente ocurridos y que se repetían de nuevo en cada instancia humana, sino se interesaba más bien por la historia como un acontecimiento único y singular, o en todo caso como una cadena de acciones individuales, nuevas cada vez, en la que obviamente ninguna de ellas podría ser ya ejemplar. Se abría, por consiguiente, un nuevo espacio de experiencia en donde ya no era posible orientarse mirando atrás. Esta historia era un proceso completo, autónomo en sí mismo, dispuesto a recoger todo lo que humanamente ocurría. En conformidad con lo defendido por Wilhelm von Humboldt en *Escritos de filosofía de la historia*, la tarea del historiador de la modernidad consistiría, más que en relatar con arte y didáctica un acontecimiento concreto, en presentar las acciones como partes de un todo, o, lo que

⁴ Gómez Ramos, A. *Reivindicación del centauro*. Pág. 9.

es lo mismo, mostrar en ellas la forma de la historia en general. De hecho, la propuesta de Humboldt recogía las aspiraciones ilustradas y anunciaba todo el enorme crecimiento del saber histórico que vendría en el siglo XIX. Lo que indudablemente había surgido era un tiempo histórico concreto por el que cada fecha, por ejemplo, adquiriría un significado, más allá del de su lugar en una sucesión numérica. Para expresarlo de otro modo, si antes los acontecimientos históricos se determinaban utilizando categorías naturales del tiempo, como eran el curso de las estrellas o la sucesión, en principio hereditaria, de los monarcas y de las dinastías, ahora se cuentan las épocas y siglos que empiezan a tener una fisonomía propia. Así se llega al final de la denominada historia natural y al comienzo de un tiempo histórico determinado, en el que resulta mucho más difícil y complejo situarse. En consecuencia, las épocas no sólo se definen, sino que hasta se quiere estar seguro de la propia con el fin de saber en cada momento de la historia quién se es y hacia donde se dirigen los pasos de cada cual.

De acuerdo con lo argumentado una y otra vez en *Reivindicación del centauro*, la mirada hacia lo ocurrido en épocas anteriores no va dirigida inequívocamente a aprender de la historia, conforme argumentaba Herodoto al considerarla maestra de la vida, sino más bien a comprenderse uno a sí mismo. En tales circunstancias la historia ya no ilumina el porvenir, sino que, en todo caso, se presenta como un poder superior al de los individuos sumidos en una impotencia altamente vulnerable frente a aquello presentado como incontrolable. Por consiguiente, la historia se abre a un futuro desconocido, sobre el que el pasado no enseña nada y para el cual los planes preconcebidos y trazados de antemano con más o menos meticulosidad dejan, pues, de tener validez. Incluso hasta los más famosos personajes de la historia que parecían haber estado al timón del desarrollo de los acontecimientos acaban siendo arrollados por la historia, cambiante de modo vertiginoso y apresurado. Ni individuos ni colectividades parecen ser capaces de adaptarse a la veloz aceleración creciente de los acontecimientos en cualquier ámbito. De todo esto se deduce que la historia deja de ser maestra de la vida para convertirse en la articulación misma de ésta, que debe irse pensando, según se hace y se cuenta. El nexo existente entre dicho apresuramiento imprevisto e incalculable y la acción de reflexionar sobre lo que va acaeciendo más o menos inesperadamente contribuye a dar una mayor relevancia al significativo metafórico del centauro, referido a la filosofía de la historia. Esta última sería, en gran parte, impredecible, mientras que la filosofía intenta encontrar algún sentido a los acontecimientos ya transcurridos. Sin embargo, no resulta redundante prestar atención al hecho de que la filosofía de la historia arrancó, a finales del siglo XVIII, con unos tópicos que, desde entonces, se

han venido desprestigiando, tales y como son la idea de progreso, las manos invisibles y la astucia de la razón, el sentido global de lo existente y la teleología. Pero, mirados de cerca, esos tópicos no vienen sino a constatar una situación de ruptura con el pasado, desde el que no se puede predecir el futuro. Según ha explicado a tal efecto Karl Löwith en *Meaning in History*, una de las primeras preocupaciones de los gobernantes modernos consistió en prohibir que se formularan profecías sobre lo relativo al inminente fin de los tiempos. Sin embargo, dado que la voluntad de dominar el futuro, de un u otro modo, no puede ser ignorada, en lugar de las profecías aparece el pronóstico racional basado en un ámbito de posibilidades finitas, graduadas según su probabilidad. Por otra parte, se precisa advertir que el progreso aboca a un futuro incontrolable, propenso a favorecer pronósticos siempre nuevos y a largo plazo. De la siguiente forma se refiere el discurso ensayístico de *Reivindicación del futuro* a esta apreciación crítica de los efectos causados por una modernidad lanzada hacia el dominio de lo que trasciende sus propias posibilidades:

“El problema moderno es el problema de quien decide (o sabe que no puede más que) ser distinto de todo lo anterior; de quien ya no va a ser nunca otra vez griego ni romano, porque se encuentra en un tiempo nuevo. Y su primera perplejidad es que, si en ese “a partir de ahora” la naturaleza se ha ido convirtiendo en un ámbito cada vez más dominable, los asuntos humanos entran en un proceso de aceleración que se escapa a su capacidad de control. Con la naturaleza, aparentemente, se puede hacer de todo; de la historia, en cambio, una vez que, efectivamente, todo es nuevo, no se puede disponer. Construir una teleología de la historia, con progreso y manos invisibles incluidas, tal como proponían los ilustrados, resulta, entonces, menos un programa arrogante que la primera reacción a una perplejidad. ¿Cómo orientarse en esto sobre lo que muy limitadamente puedo influir, pero en referencia a lo cual actúo y, sobre todo, juzgo?”⁵.

La filosofía de la historia se propone encontrar algún tipo de indicio estable o pauta fija desde la que otorgar sentido a lo transcurrido, aun ante la incertidumbre proyectada por un futuro imposible de anticipar con exactitud y propiedad. Ahora bien, el pensamiento surgido de la Ilustración adquiere, a su vez, conciencia de la ruptura con el pasado y de la consiguiente extrañeza ocasionada por la experiencia de la temporalidad, que no era capaz de disimular su desconcierto también frente al futuro presuntamente incierto. Conforme había advertido Antonio Campillo en *Adiós al progreso* y

⁵ Gómez Ramos, A.: *Reivindicación del centauro*. Págs. 20-21.

El gran experimento, la Ilustración pretendía apaciguar la inquietud histórica, exponiendo lo que consideraba las verdades eternas e inapelables de la razón y desarrollando la facultad promotora del correspondiente discurso disquisitivo. La respuesta romántica es diferente y si por algo se caracteriza es, de hecho, por pretender conseguir superar el sueño ilustrado.⁶ Frente a la defensa unívoca y totalizadora de la razón llevada a cabo tanto por Immanuel Kant en *On History* como por G.W.F. Hegel en *Reason in History*, el Romanticismo enfatiza la conciencia de pérdida del ámbito propio de la experiencia individual y se encamina a reivindicar su merecida recuperación con el fin de encontrarse en condiciones de confrontar, del modo que fuere, el desencanto de la realidad, productor de extrañeza existencial, conforme lo ha advertido Max Weber en *Economy and Society* e *Historia Económica General*.⁷

Si el pensamiento ilustrado miraba al futuro, en el que veía un horizonte de progreso creciente y hasta inextinguible, el movimiento romántico se interesa por reivindicar el pasado en cualquiera de sus múltiples formas y así intentar vencer el extrañamiento existencial sentido por individuos concretos. Se subraya en *Reivindicación del centauro* que, encontrándose desarraigado al tener que contar con los nuevos procesos técnicos cuya presencia se hace sentir por doquier, el ciudadano moderno experimenta el desgarramiento manifestado en una extrañeza ocasionada por la notable diferencia sentida entre el pasado de donde se proviene y aquello que aún está por venir. En tales circunstancias se produce una manifiesta confrontación entre las experiencias anteriores y sus inciertas perspectivas que la modernidad trata de eliminar promoviendo la artificialización desnaturalizada, al margen de la historia. Ahora bien, debería tenerse en cuenta que si se desea hacer soportable a tal modernidad, se requiere que las pérdidas experimentadas en el mundo de la

⁶En *Metahistory, Tropics of Discourse* y *The Content of the Form*, Hayden White apunta al hecho de que la historiografía romántica viene a consistir en una forma contundente de reaccionar como consecuencia de las propuestas ilustradas.

⁷A la hora de tener en cuenta el nexo existente entre el desencanto y la extrañeza en el pensamiento de Max Weber, lo mismo que las consecuencias derivadas de tal relación, conviene referirse tanto a las valiosas aportaciones de Yolanda Ruano de la Fuente expuestas en *Racionalidad y conciencia trágica* y *La libertad como destino*, como a las de Pedro Piedras Monroy argumentadas en *Max Weber y la crisis de las ciencias sociales*. Gran parte de la línea racionante tratada en dichos estudios había sido anticipada, con rigor y precisión, por Guenther Roth y Wolfgang Schluchter en *Max Weber's Vision of History*, Wolfgang Mommsen en *Max Weber and German Politics* y L. A. Scaff en *Fleeing from the Iron Cage. Culture, Politics and Modernity in the Thought of Max Weber*. Por otro lado, no debería olvidarse, en modo alguno, la contextualización moderna del desencanto y de la extrañeza, explicada por John Patrick Diggins en *Max Weber. Politics and the Spirit of Tragedy*.

vida se vean compensadas por la tradición que retorna bajo la forma de lo familiar, recuperado de lo extraño. Dicho de modo algo diferente, resulta ser el peso y la solidez del pasado lo que permite sobrevivir en el descentrado y efervescente ámbito moderno. El movimiento cultural romántico intentaba recuperar esa historia dejada atrás, para defenderse frente a la alienación ocasionada por el triunfo dominador, protagonizado por una modernidad totalizadora que miraba fundamentalmente a un futuro de progreso continuo en todos los órdenes de la existencia. No obstante, el énfasis expresivo colocado en el pasado puede conducir a lo que Friedrich Nietzsche consideraba, en *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*, como una enfermedad histórica, consistente en una obsesión abrumadora por reconstruir de modo preciso y objetivo lo ya acaecido, almacenándolo en museos y archivos, en donde se segrega el producto de una memoria petrificada que imposibilita la creatividad y la fuerza renovadora de la vida.⁸ El interés por admirar lo que de anticuario posee la historia acaso conduzca a promover las identidades nacionales, valorando las tradiciones insertas en comunidades determinadas, tal y como, de hecho, lo enfatiza J. G. Herder en *Reflections on the Philosophy of History of Mankind*. Conforme lo ha sabido reconocer Isaiah Berlin a lo largo de los racionios argumentativos expuestos en *Vico and Herder* e insinuados, de nuevo, en *Against the Current*, las intuiciones de Herder se convierten en un correctivo necesario para las aspiraciones de la universalidad ilustrada.⁹ No obstante, la línea racioniante que sobresale en *Reivindicación del centauro* se inclina por mantener cierta crítica respecto a lo defendido por Herder en contraposición a las disquisiciones de Kant, ya que no existen naciones puras que encarnen tradiciones no contaminadas ni tampoco las culturas son mónadas cerradas en sí mismas e impermeables frente a la exterioridad ajena, sino que existen en interacción mutua, con más o menos violencia.¹⁰ Por consiguiente, cada memoria colectiva particular, cada tradición, se encuentra ya impregnada de, y quebrantada por, memorias extrañas. El

⁸Nietzsche criticaba tanto lo que él denominaba la historia monumental como la historia anticuaria, porque solo intentaban, en el mejor de los casos, preservar la vida, en lugar de engendrarla.

⁹El posicionamiento adoptado por Berlin respecto a las teorías de la historia esgrimidas por Herder ha sido aludido en las consideraciones críticas desarrolladas con cierta precisión y conocimiento de causa en *Isaiab Berlin* de John Gray y *El pensamiento político de Isaiab Berlin* de Elena García Güitián.

¹⁰La diferencia de planteamientos filosóficos a la hora de aproximarse a la historia, evidenciados en las respectivas argumentaciones de Kant y Herder, ha sido estudiada por Gonçal Mayos Solsona en *Ilustración y Romanticismo*.

encuentro y la intersección, entonces, aboca a producir en cada una de ellas una cierta memoria de memorias, una capacidad para reconstruir en el recuerdo, aunque sea como fractura, la historia propia y las ajenas, los pasados de otros que atravesaron el de uno mismo. Semejante convivencia de lo propio y lo extraño se constituye, a su vez, en un significante más, ejemplificador de la impureza básica que caracteriza a la metáfora conceptual del centauro, la cual se encamina a hacer sobresalir una cierta continuidad entre la naturaleza indisciplinada y rebelde, por un lado, y la cultura, propensa a seguir los imperativos de la racionalidad, por otro. Se lee a este respecto en *Reivindicación del centauro*:

“Por supuesto, diría Kant, la naturaleza ha puesto en el ser humano el deseo de ser feliz; o, por decirlo más primitivamente, la tendencia a satisfacer sus apetitos. Pero el fin del ser humano no es esa satisfacción -...-, sino el desarrollo pleno de sus facultades racionales como ser autónomo. Gracias a ellas, el ser humano puede perseguir con cierto éxito -...- el objeto de los deseos que sus propios instintos naturales le provocan; sólo que la misma razón que le ayuda a alcanzar ese disfrute le enseña igualmente a comparar unos goces con otros, capacita para elegir libremente un modo de vida y le coloca angustiosamente “al borde del abismo”: en lugar de un único objeto de deseo, se encuentra ante una infinidad de ellos, sin saber cómo elegir.”¹¹

Por mucha racionalidad fría que haya sido impuesta sobre la existencia, se precisa tener en cuenta siempre a la imaginación desestabilizadora, convertida en la facultad propensa a generar nuevos deseos que no están dados, con exclusividad, naturalmente, y que pueden llegar a obstaculizar el goce de la felicidad buscada. Estos deseos ni son producidos directamente por el orden natural ni tampoco responden únicamente a las imposiciones culturales de una determinada tradición o del propio progreso moderno. En consecuencia, deconstruyen la dicotomía binaria resultante de la confrontación producida supuestamente al chocar esos dos extremos opuestos. Se produce así una convivencia quizá conflictiva entre dichas realidades que no consiguen excluirse mutuamente, pues el deseo surgido, como efecto de la mencionada imaginación, impide la ruptura reduccionista de lo existente, aunque sea de forma yuxtapuesta, o el predominio dominador de uno de los términos confrontados sobre el otro. En consecuencia, el goce del deseo, procedente tanto de los instintos que residen en el ámbito psicoanalítico de lo imaginario, como de las imposiciones culturales, insertas en el orden de lo

¹¹ Gómez Ramos, A.: *Reivindicación del centauro*. Pág. 51.

simbólico, es el encargado de deconstruir la dicotomía binaria formada por la concepción histórica de la racionalidad, abocada al progreso moderno, y el énfasis puesto en el reconocimiento de la naturaleza, esgrimido por el Romanticismo en cualquiera de sus manifestaciones concretas. Conviene precisar, a este respecto, que, de acuerdo con lo insinuado explícitamente por Jacques Lacan en *Speech and Language in Psychoanalysis*, el ámbito de lo imaginario es anterior a cualquier tipo de objetivaciones lingüísticas y culturales opresoras. En él se siente la presión ejercida por el nivel de lo simbólico, produciéndose el malestar de la cultura al que se refiere Sigmund Freud en *Civilization and its Discontents*.¹² Es dicho nivel de lo simbólico el que, según lo adelantado por Julia Kristeva en *Desire in Language, Revolution in Poetic Language* y *Powers of Horror*, ejerce todo tipo de imposiciones sobre el de lo imaginario, al que en algunas ocasiones no parece restarle alternativa alguna sino la sumisión.¹³ No obstante, es en el goce del deseo, al que se refiere el discurso ensayístico de *Reivindicación del centauro*, en donde se deconstruyen ambos niveles, no permitiendo que ninguno de ellos domine fatídicamente al otro y sin conseguir tampoco eliminarlo por completo. Ha sido Jacques Derrida quien, en términos teóricos, no tiene reparo de advertir, a lo largo de las argumentaciones esgrimidas en *Espolones. Los estilos de Nietzsche* y *Posiciones*, que la deconstrucción de conceptos antagónicos jerarquizados no implica una destrucción de los mismos (de la que resultaría un simple monismo, en lugar de un dualismo), pero tampoco una inversión sencilla de dicha jerarquía, llamada a otorgar prioridad al término antes devaluado, lo cual no haría sino reproducir el esquema dualista. Lo que, de hecho, lleva a cabo la estrategia deconstructora consiste en transformar dicha oposición, situándola algunas veces en una pragmática del texto diferente a la anterior.¹⁴ En otras ocasiones, en la cadena de significantes presuntamente bipolares se

¹²En *Freud: una interpretación de la cultura*, Paul Ricoeur explica con claridad que las connotaciones semánticas proyectadas por múltiples modalidades concretas de lo entendido como cultura pertenecen al principio de la realidad, en oposición manifiesta al del placer. De ser esto cierto, la cultura no trascendería el ámbito de lo simbólico, estudiado por Lacan.

¹³Aunque el concepto de lo simbólico vendría a ser equivalente en los estudios postfreudianos de Lacan y Kristeva, conviene hacer notar que es en el plano de lo imaginario donde parecen surgir algunas divergencias de matiz. Conforme lo han señalado Vincent B. Leitch en *Cultural Criticism. Literary Theory. Poststructuralism*, Kelly Oliver en *Reading Kristeva. Unraveling the Double-bind* y Anne-Marie Smith en *Julia Kristeva. Speaking the Unspeakable*, Kristeva llega hasta negarse a utilizar el lexema imaginario, prefiriendo sustituirlo por el de lo semiótico.

¹⁴La praxis de la estrategia deconstructivista, según se desprende de numerosos estudios de Derrida, se encuentra alejada de cualquier tipo de formulación sistemática. Por tanto, no puede ser considerada ni siquiera como una metodología firme en la que asirse. Antes por el con-

introduce una fisura mortal, al mostrar la posibilidad de establecer en todo concepto una variada amplitud de sentidos irreparables. En los citados estudios de Derrida se afirma, con cierta contundencia, que el proceso de significación siempre es plural, pues todo texto se caracteriza por poseer una clara función diseminatoria de múltiples connotaciones semánticas, nunca resueltas definitivamente. Si se intentara buscar alguna lógica en dicha diseminación de sentido, a la que se refiere la estrategia deconstruccionista, se estaría en condiciones de concluir que el ámbito excluyente, propio de las oposiciones binarias, sólo tiene en cuenta la posibilidad de que exista uno de los términos bipolares, sin prestar atención al hecho de que puedan darse situaciones intermedias, las cuales desmantelan y subvierten la validez de las dicotomías defendidas. Por otro lado, las consideradas posiciones irreconciliables quizás no sean tales, sobre todo si no se ignora lo que de común poseen los términos presuntamente enfrentados. A este respecto no resulta superfluo agregar la constatación de que es desde los márgenes descentrados desde donde se puede llegar a deconstruir también las denominadas dicotomías bipolares. Dichos márgenes acaso evidencien que los elementos contrapuestos no eran tales o, si lo eran, no excluían a muchos otros, ya en un texto siempre abierto e imposibilitado para aceptar cualquier intento clausurante que busque tener éxito. No se debe perder de vista que, en gran parte, la tarea deconstruccionista se cifra mucho más en la apertura de unas estrategias propensas a permitir poner en tela de juicio lo asumido como texto fijado de forma definitiva, transformándolo sin cesar y de modo productivo. Dicha tarea quizás se lleve a cabo desde cualquier ángulo que se preste a la misma y siempre se encuentra alejada de meta alguna, en la cual instalarse concluyentemente de una vez por todas.

En lo que respecta a la línea argumentativa esgrimida por el discurso ensayístico de *Reivindicación del centauro*, se precisa reiterar que en él se advierte la relevancia indesdeñable desempeñada por el goce del deseo en tanto en cuanto es provocado por las imposiciones provenientes del ámbito de lo simbólico. Dicho nivel se apoya en una racionalidad inserta en las demandas del progreso moderno. Por otro lado, no debe olvidarse que en el presunto origen de todo deseo se encuentra el ámbito de lo imaginario, repleto de instintos variados y mutables. En consecuencia, dicho goce del deseo se presta muy bien a deconstruir la dicotomía binaria formada por la cultura racional y la naturaleza instintiva. Repárese, no obstante, que el

trario, al referirse a esa estrategia se está aludiendo a una tarea de prudencia y minuciosidad, pero también de destreza y eficacia, aun en medio de la inestabilidad inherente a todo texto que se resiste a ser clausurado.

deseo no trasciende de por sí lo entendido por Lacan en *Los cuatro conceptos fundamentales de psicoanálisis* como goce, sin llegar necesariamente a la consumación del placer.¹⁵ Si éste se produjera, el ámbito de lo imaginario habría dominado al de lo simbólico, que acaso intente vengarse mediante imposiciones realmente destructoras. Por el contrario, el deseo se mantiene dentro del goce, el cual, en todo caso, serviría de mediador entre los ámbitos respectivos de lo imaginario y de lo simbólico. Al tocar ambos niveles, participando en la búsqueda de lo que de común acaso exista en ellos, el goce residiría en lo que Lacan denomina el orden de lo real.¹⁶ Aplicando todo esto a lo especulado en *Reivindicación del centauro*, se precisa señalar que si desde la racionalidad promovedora de la cultura surgen deseos, no se ha conseguido eliminar fatídicamente al orden de lo imaginario, inserto en la naturaleza. Por consiguiente, cualquier concepto de historia que se baraje tendrá que tener en cuenta no sólo el progreso moderno dispuesto a imponer sus estrategias dominadoras para llegar a un fin trazado unívocamente de antemano, sino también la heterogeneidad múltiple de historias, convertidas en expresión más o menos acertadas de deseos, muchas veces contradictorios y mutuamente incompatibles entre sí. De todo esto se deduce que la universalidad cosmopolita en que desembocaría la historia universal, propugnada por el pensamiento ilustrado, no resulta ser un estado homogéneo, ni tampoco exclusivamente un mero agregado heterogéneo de múltiples culturas fragmentadas y dispersas, que se manifiesta en el hecho verificable de que recuerdos diferentes pueden resonar y ser públicamente escuchados. En el intercambio de ideas y experiencias, los ciudadanos escuchan y pueden aprender a relatar las narraciones de los otros, sabiendo también tomar una distancia adecuada no sólo ante la narración propia, sino también respecto a cualquier relato posible. Tal actitud de apertura a todo tipo de narraciones ya se detectaba en lo propugnado por el pensamiento ilustrado de Kant, conforme lo advierte el discurso ensayístico de *Reivindicación del centauro* de la siguiente forma:

¹⁵Para esclarecer la diferencia existente entre los conceptos de goce y placer en el desarrollo del pensamiento de Lacan, convendría consultar las valiosas aportaciones de Juan David Nasio en *Cinco Lecciones sobre la Teoría de Jacques Lacan* y de Gilbert D. Chaitin en *Rhetoric and Culture in Lacan*, lo mismo que los incisivos comentarios de Juliet Flower Mac Cannell recogidos en *Figuring Lacan. Criticisms and the Cultural Unconscious* y de Bruce Fink en *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*.

¹⁶Si el orden de lo imaginario se corresponde con lo proyectado semánticamente por el id, para utilizar terminología freudiana, el de lo simbólico equivale al superego, mientras que el ámbito de lo real, mediador entre los dos órdenes previos, se encuentra constituido por el ego.

“En la filosofía política de Kant, tal y como la interpretaba Hannah Arendt, el ciudadano cosmopolita es aquel capaz de un juicio crítico por pensar con una “mente amplia”: aquel capaz de ponerse en el lugar de otro -segunda máxima kantiana de la sabiduría, máxima del Juicio- con una empatía lo suficientemente potente. Pero no lo hace para repetir sus prejuicios sin más -como en un mero intercambio de puntos de vista, de recetas de cocina o de costumbres más o menos exóticas-, sino para “apartarse de las condiciones privadas subjetivas de juicio -a las que se hallan restringidos tantos otros- y reflexionar desde un punto de vista general (que sólo puede determinar porque se pone en el punto de vista de otros) sobre su propio juicio.”¹⁷

Según reconoce Hannah Arendt en *The Life of the Mind*, la universalidad del modo de pensar de un ciudadano ilustrado, con el que simpatizan los planteamientos filosóficos de Kant, es tanto mayor cuanto más amplio es el ámbito en el que es capaz de moverse de un punto de vista a otro, de un deseo a otro, y de una memoria a otra. Pero esta universalidad de su mente amplia no es la de un concepto general bajo el que se subsumen los casos particulares. Se trata, más bien, de la universalidad que, en virtud de la capacidad de juicio, se conecta en cada particular contingente con el que el ciudadano cosmopolita se llega a confrontar, y por la que éste sabe pensar con imparcialidad y sentido común sobre los asuntos humanos. En *Reivindicación del centauro* se afirma, a este efecto, que no resulta ser indiferente, en modo alguno, que esa capacidad de juicio fuera, para Kant, estética, pues desde ella se reconoce la necesidad de aprobación universal de lo bello en su ser particular por medio de una satisfacción desinteresada que no actúa.¹⁸ Ahora bien, la capacidad de juicio estético que articula, en última instancia, la sociedad cosmopolita, requiere, además, poseer una imaginación capaz, en primer lugar, de engendrar un sentido de la historia como desarrollo personal y, en segundo, de relatar las memorias de otros que, a la vez, llenan y fracturan ese desarrollo. Por consiguiente, tal sentido histórico, en tanto en cuanto se hace cargo de la multiplicidad variable y de la persistencia de tiempos pasados, se convierte en un ejercicio narrativo capaz de articular diversas argumentaciones racionales, dirigidas a persuadir, en unos casos,

¹⁷Gómez Ramos, A.: *Reivindicación del centauro*. Págs. 53-54.

¹⁸Al comienzo de la *Crítica del Juicio*, distingue Kant entre la capacidad de juicio determinante, por la que se subsume lo particular bajo una ley dada a priori, y la capacidad de juicio reflexionante, por la que se ha de encontrar algo universal para algo particular ya dado. Si la primera opera en el conocimiento científico de los fenómenos naturales, permitiendo explicarlos, sólo por la segunda es posible, para Kant, formular juicios tanto sobre la belleza como sobre la naturaleza en cuanto sistema global.

o a presentar planteamientos puramente abstractos y racionales en otros, que no tienen motivo alguno para olvidar el futuro de progreso proyectado por la modernidad ilustrada, aunque éste no deje de aparecer sino como utópico e irrealizable.

A la hora de recapitular brevemente lo que precede, conviene insistir en el hecho de que el discurso ensayístico ejemplificado a lo largo de los raciocinios esgrimidos en *Reivindicación del centauro* contribuye a poner de relieve la yuxtaposición de dos concepciones de la historia, tal vez antagónicas y hasta contradictorias y mutuamente incompatibles, pero obligadas a coexistir, aun sin olvidar la conflictividad involucrada. Esta apreciación crítica revela que dichas concepciones se complacen en ejemplificar una muestra manifiesta de la diferencia postmoderna que aun sin excluir nada de lo existente, del modo que fuere, precisa contar con ello. El significante del centauro puede arrojar luz esclarecedora, a este respecto, sobre todo si se desea hacer compaginar la racionalidad fría, abstracta y distante, propia de la concepción histórica defendida por el pensamiento ilustrado, con la multiplicidad de tradiciones, relatos y visiones de tiempos pasados que trata de reivindicar el Romanticismo. A semejante diferencia entre ambos enfoques focalizados en la historia, obligados a convivir en el discurso ensayístico de *Reivindicación del centauro*, se precisa añadir la procedente del hecho de que tal reflexión parece llevarse a cabo desde posicionamientos que intentan trascender cualquier tipo de limitaciones puramente temporales. Es, en todo caso, el presunto final de la historia, al que se habría llegado a pesar de todas las vicisitudes previas, el que posibilitaría obtener una visión panorámica, lo más imparcial posible, de lo acaecido en unas épocas, a las que se intenta encontrar un sentido hermenéutico satisfactorio y aceptable. Tal es el esfuerzo implicado en las disquisiciones argumentativas de *Reivindicación del centauro*, escrito ensayístico que puede muy bien y en justicia constituir una indudable pauta sobresaliente de lo que en el ámbito cultural de la filosofía se está produciendo en la España de comienzos del siglo XXI.

OBRAS CITADAS

- Arendt, Hannah. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
- Aristóteles, *Poética*. Madrid: Gredos, 1974.
- Bennigton, Geoffrey. *Lyotard. Writing the Event*. New York: Columbia University Press, 1988.
- Berlin, Isaiah. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. London: Hogarth Press, 1976.

- *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. London: Hogarth Press, 1979.
- Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. Madrid: Aguilar, 1977.
- Campillo, Antonio. *Adiós al progreso*. Barcelona: Anagrama, 1985.
- *El gran experimento. Ensayos sobre la sociedad global*. Madrid: Los Libros de Catarta, 2001.
- Chaitin, Gilbert D.. *Rhetoric and Culture in Lacan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Derrida, Jacques. *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Valencia: Pre-textos, 1981.
- *Posiciones*. Valencia: Pre-textos, 1977.
- Diggins, John Patrick. *Max Weber. Politics and the Spirit of Tragedy*. New York: Basic Books, 1996.
- Duque, Félix. *El sitio de la historia*. Madrid: Akal, 1995.
- *La era de la crítica*. Madrid: Akal, 1997.
- Fink, Bruce. *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Freud, Sigmund. *Civilization and its Discontents*. New York: W. W. Norton and Company Inc., 1962.
- García Güitián, Elena. *El pensamiento político de Isaiah Berlin*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001.
- Gómez Ramos. *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*. Madrid: Ediciones Akal, 2003.
- Gray, John. *Isaiah Berlin*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza, 1986.
- *Reason in History*. New York: Liberal Art Press, 1953.
- Herder, Johann Gottfried. *Reflections on the Philosophy of History of Mankind*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- Humboldt, Wilhelm von. *Escritos de filosofía de la historia*. Madrid: Tecnos, 1997.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1978.
- *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasa Calpe, 1977.
- *On History*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963.
- Kristeva, Julia. *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. New York: Columbia University Press, 1980.
- *Revolution in Poetic Language*. New York: Columbia University Press, 1984.
- *Powers of Horror: An Essay in Abjection*. New York: Columbia University Press, 1982.

- Lacan, Jacques. *Speech and Language in Psychoanalysis: The Language of the Self*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980.
- . *Los cuatro conceptos fundamentales de psicoanálisis*. Barcelona: Barral Editores, 1977.
- Leitch, Vincent B. *Cultural Criticism. Literary Theory. Poststructuralism*. New York: Columbia University Press, 1992.
- Löwith, Karl. *Meaning in History*. Chicago: University of Chicago Press, 1957.
- Lyotard, Jean-François. *The Differend. Phrases in Dispute*. Manchester: Manchester University Press, 1988.
- . *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press, 1984.
- . *Libidinal Economy*. London: Athlone, 1993.
- Mac Cannell, Juliet Flower. *Figuring Lacan. Criticism and the Cultural Unconscious*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1986.
- Marx, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política*. Madrid: Edaf, 1970.
- Mayos Solsona, Gonçal. *Ilustración y Romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Barcelona: Herder, 2004.
- Mommsen, Wolfgang. *Max Weber and German Politics*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Nasio, Juan David. *Cinco Lecciones sobre la Teoría de Jacques Lacan*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- Nietzsche, Friedrich. *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*. Indianapolis: Hackett, 1980.
- Oliver, Kelly. *Reading Kristeva. Unraveling the Double-mind*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- Piedras Monroy, Pedro. *Max Weber y la crisis de las ciencias sociales*. Madrid: Akal, 2004.
- Ricoeur, Paul. *Freud: Una interpretación de la cultura*. Madrid: Siglo XXI, 1975.
- Roth, Guenther y Wolfgang Schluchter. *Max Weber's Vision of History. Ethics and Methods*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Ruano de la Fuente, Yolanda. *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*. Madrid: Editorial Trotta, 1996.
- . *La libertad como destino. El sujeto moderno en Max Weber*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2001.
- Scaff, L. A.. *Fleeing from the Iron Cage. Culture, Politics and Modernity in the Thought of Max Weber*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Serra, Francisco. *Historia, política y derecho en Ernst Bloch*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

- Smith, Anne-Marie. *Jullia Kristeva. Speaking the Unspeakable*. London: Pluto Press, 1998.
- Weber, Max. *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press, 1978.
 - . *Historia Económica General*. México: FCE, 1983.
- White, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1973.
 - . *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990.
 - . *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990.
- Williams, James. *Lyotard. Towards a Postmodern Philosophy*. Cambridge: Polity Press, 1998.



Este libro se acabó de componer
y se remitió hacia los talleres
tipográficos de Don Luis Valiente,
el día 12 de octubre de 2007,
día en el que se conmemora
la aparición de la Virgen María
en el Pilar de Zaragoza, y por tan
extraordinaria circunstancia
se tomó el acuerdo de recordar
el día en que por feliz coincidencia
desembarcó el Muy Magnífico
Señor Don Cristóbal Colón
como el día de la Hispanidad.
Y fue en la tierra americana
donde al unísono y en diálogo
fecundo con los hombres idos
del otro lado del mar renació
la antigua Philosophia.
El maestro tipógrafo
Don Antonio Otiñano
revalidó aquí su oficio dando
nuevas pruebas de su buen hacer.

TODA LA NOCHE OYERON PASAR PÁJAROS.